



ENCYCLOPAEDIA  
**JUDAICA**

---

S E C O N D   E D I T I O N

---





ENCICLOPÉDIA  
**JUDAICA**



# ENCICLOPÉDIA JUDAICA

---

SEGUNDA EDIÇÃO

---

## VOLUME 11 Ja-Kas

Fred Skolnik, editor-chefe  
Michael Berenbaum, editor executivo

**MACMILLAN REFERENCE USA**  
*An imprint of Thomson Gale, a part of The Thomson Corporation*

EM ASSOCIAÇÃO COM  
KETER PUBLISHING HOUSE Ltd., JERUSALÉM

**THOMSON**  
—★—  
**GALE**



## ENCICLOPÉDIA JUDAICA, Segunda Edição

Fred Skolnik, *editor-chefe*  
Michael Berenbaum, *editor executivo*  
Shlomo S. (Yosh) Gafni, *gerente de projeto editorial*  
Rachel Gilon, *planejamento e controle de projeto editorial*

**Thomson Gale**  
Gordon Macomber, *presidente*  
Frank Menchaca, *vice-presidente sênior e editor*  
Jay Flynn, *editor*  
Hélène Potter, *Diretora de Publicação*

**Editores Keter**  
Yiphtach Dekel, *CEO*  
Peter Tomkins, *Diretor Executivo de Projetos*

As listas de funcionários completas aparecem no Volume 1

©2007 Keter Publishing House Ltd.

A Thomson Gale faz parte da The Thomson Corporation.  
Thomson, Star Logo e Macmillan Reference USA são marcas comerciais e Gale é uma marca registrada usada aqui sob licença.

Para obter mais informações, entre em contato com a Macmillan Reference USA

Uma impressão da Thomson Gale 27500 Drake Rd.

Farmington Hills, MI 48331-3535 Ou você pode visitar nosso site na internet em <http://www.gale.com>

### TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Nenhuma parte desta obra coberta pelos direitos autorais aqui contidos pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou por qualquer meio - gráfico, eletrônico ou

mecânica, incluindo fotocópia, gravação, gravação, distribuição na web ou sistemas de recuperação de armazenamento de informações - sem a permissão por escrito do editor.

Para obter permissão para usar o material deste produto, envie sua solicitação via Web em <http://www.gale-edit.com/permissions>, ou você pode baixar nosso formulário de solicitação de permissão e enviar sua solicitação por fax ou correio para:

*Departamento de permissões*  
Thomson Gale  
Estrada Drake 27500  
Farmington Hills, MI 48331-3535  
Linha direta de permissões:

(+1) 248-699-8006 ou  
800-877-4253 ramal 8006 Fax:  
(+1) 248-699-8074 ou 800-762-4058

Uma vez que esta página não pode acomodar de forma legível todos os avisos de direitos autorais, os reconhecimentos constituem uma extensão do aviso de direitos autorais.

Embora todos os esforços tenham sido feitos para garantir a confiabilidade das informações apresentadas nesta publicação, a Thomson Gale não garante a precisão dos dados aqui contidos.

A Thomson Gale não aceita pagamento pela listagem; e a inclusão na publicação de qualquer organização, agência, instituição, publicação, serviço ou indivíduo não implica endosso dos editores ou editora. Erros trazidos ao conhecimento do editor e verificados a contento do editor serão corrigidos em edições futuras.

### BIBLIOTECA DE DADOS DE CATALOGAÇÃO EM PUBLICAÇÃO DO CONGRESSO

Encyclopaedia Judaica / Fred Skolnik, editor-chefe; Michael Berenbaum, editor executivo. -- 2ª edição. v. cm.

Inclui referências bibliográficas e índice.

Conteúdo: v.1. Aa-Alp.

ISBN 0-02-865928-7 (conjunto de capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865929-5 (vol. 1 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865930-9 (vol. 2) capa dura : papel alcalino -- ISBN 0-02-865931-7 (vol. 3 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865932-5 (vol. 4 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865933-3 (vol. 5 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865934-1 (vol. 6 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865935-X (vol. 7 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865936-8 (vol. 8 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865937-6 (vol. 9 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865938-4 (vol. 10 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865939-2 (vol. 11 capa dura: papel alcalino) -- ISBN 0-02-865940-6 (vol. 12 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865941-4 (vol. 13 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865942-2 (vol. 14 capa dura : papel alcalino) -- ISBN 0-02-865943-0 (vol. 15: papel alk.) -- ISBN 0-02-865944-9 (vol. 16: papel alk.) -- ISBN 0-02-865945-7 (vol. 17: alk. . paper) -- ISBN 0-02-865946-5 (vol. 18: papel alk.) -- ISBN 0-02-865947-3 (vol. 19: al. papel) -- ISBN 0-02-865948-1 (vol. 20: papel comum) -- ISBN 0-02-865949- X (vol. 21: papel comum) -- ISBN 0-02-865950-3 (vol. 22: papel alk.)

1. Judeus -- Enciclopédias. I. Skolnik, Fred. II. Berenbaum, Michael, 1945- DS102.8.E496 2007 909'.04924 -- dc22

2006020426

### ISBN-13:

978-0-02-865928-2 (conjunto)	978-0-02-865929-9 (vol. 1)	978-0-02-865930-5 (vol. 2)	978-0-02-865931-2 (vol. 3)	978-0-02-865932-9 (vol. 4)	978-0-02-865933-6 (vol. 5)	978-0-02-865934-3 (vol. 6)	978-0-02-865935-0 (vol. 7)	978-0-02-865936-7 (vol. 8)	978-0-02-865937-4 (vol. 9)	978-0-02-865938-1 (vol. 10)	978-0-02-865939-8 (vol. 11)	978-0-02-865940-4 (vol. 12)	978-0-02-865941-1 (vol. 13)	978-0-02-865942-8 (vol. 14)	978-0-02-865943-5 (vol. 15)	978-0-02-865944-2 (vol. 16)	978-0-02-865945-9 (vol. 17)	978-0-02-865946-6 (vol. 18)	978-0-02-865947-3 (vol. 19)	978-0-02-865948-0 (vol. 20)	978-0-02-865949-7 (vol. 21)	978-0-02-865950-3 (vol. 22)
------------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------	-----------------------------

Este título também está disponível como e-book  
ISBN-10: 0-02-866097-8 ISBN-13:

978-0-02-866097-4 Entre em contato com

seu representante da Thomson Gale para obter informações sobre pedidos.  
Impresso nos Estados Unidos da América

## ÍNDICE

Entradas Ja–Kas

5

•

Abreviaturas

Abreviaturas Gerais

833

Abreviaturas usadas na literatura rabínica

834

Abreviaturas Bibliográficas

840

•

Regras de transliteração

853

Glossário

856



Letra inicial "J" de Jeremias, no início de um prólogo do Livro de Ageu em uma Bíblia do século XIII da França. Biblioteca da Universidade de Princeton, Med. e Ren. Mss., Garrett no. 29, vol. II, fol. 151r.

Ja-Ju

**JAAZANIAH, JAAZANIAHU** (**Jazaniah, Jazaniahu**, hebr. bíblico יָאָזָנְיָהוּ, יָאָזָנְיָהוּ, quatro de nome), ouve YHWH; "יָאָזָנְיָהוּ יָאָזָנְיָהוּ יָאָזָנְיָהוּ יָאָזָנְיָהוּ" pessoas da última geração do reino de Judá.

(1) Jaazaniah filho de maacatita, oficial das tropas que foram para Mispá, para Gedalias filho de Aicão após a ocupação babilônica de Judá (II Reis 25:23; Jer. 40:8).

É possível que ele seja Jezaniah filho de Hosaías mencionado em Jeremias 42:1. Outros atribuem a ele o selo hebraico escrito "A Jaazaniah, servo do rei". No selo há uma gravura de um galo, o único selo encontrado em Ereç Israel (reproduzido Ahituv, 126; Hoffman, 720).

(2) Jaazaniah, filho de Jeremias, filho de Habazzinias, "Re chabite posta à prova pelo profeta Jeremias (Jr 35:3).

(3) Jaazaniah, filho de Safã, um ancião da casa de Israel, é mencionado na visão de Ezequiel sobre incenso aos ídolos (Ez 8:11).

(4) Jaazaniah, filho de Azur, era um "príncipe do povo" e um dos vinte e cinco anciãos de Judá que apareceram em visão ao profeta Ezequiel (Ez 11:1). Em uma ostra con de Laquis aparece o nome de "Jaazaniah filho de Tob-Shalem" (Ahituv, 33). Um certo Jaazaniahu filho de Benaiyahu é encontrado em Arad (Ahituv, 86). O nome de Yedoniah, o chefe da comunidade judaica em "Elephantine, é provavelmente uma aramaização do hebraico Jaazaniah.

**Bibliografia:** Pritchard, Texts, 277; Diringer, Iscr, 181, 229; Yeivin, em Tarbiz, 12 (1940/41), 253ss., 258. **Add. Bibliografia:** S. Ahituv, Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions (1992); Y. Hoff man, Jeremias II (2001).

[Yehoshua M. Grintz]

**JABAL** (Heb. יָבָל יָבָל יָבָל, primeiro filho de Lameque com Ada; herói cultural, "pai" dos moradores de tendas que cuidam do gado (Gn 4:20)

jaboque

na sétima geração depois de Adão. Ele é descendente de Caim e é irmão de \*Jubal. O nome Jabal pode ser derivado de uma palavra semítica que significa "um carneiro", ou uma raiz "trazer".

**Bibliografia:** WF Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* (1968), 85 n. 119; EM, 3 (1958), 451f. **Adicionar. Bibliografia:** N. Sarna, *Gênesis* (1989), 37.

**JABOK** (Heb. יַבֹּק יַבֹּק יַבֹּק, (afluente do Jordão do leste, o primeiro rio ao sul do Yarmuk. O nome hebraico é derivado da raiz que significa "esvaziar-se" ou de um som que imita o barulho da água ~~soando~~ seixos. O Jaboque é a confluência de três wadis: Wadi Amman, que nasce perto da cidade de Amã, Wadi Suwayliyy e Wadi al Dhulayl. Ele flui primeiro na direção leste até a junção dos dois primeiros wadis, onde se volta para o norte. Na nascente de yAyn al-Zarqyy, de onde derivou o nome árabe do rio, Nahr al-Zarqyy, torna-se um rio perene.

Depois de se juntar a Wadi al-Dhulayl, vira para oeste e depois para sudoeste, regando a fértil planície de Sucote, perto do Jordão. Ele cai de aproximadamente 2.489 pés (758 m.) perto de Amã para aproximadamente 1.684 pés (513 m.) em Wadi al-Dhulayl e para aproximadamente 1.149 pés (513 m.) abaixo do nível do mar no Jordão, caindo aproximadamente 3.611 pés (1.100 m.) em todo um comprimento total de 43¼ mi. (70km). A área de drenagem é de 1.015 sq. mi. (2600 km2) e a descarga anual é de 16 bilhões de galões (60 milhões de m3 cúbicos).

Ao cortar as montanhas de Gileade em duas, criando as duas regiões do território de Gileade, o Jaboque forma uma fronteira natural que serviu de fronteira política em quase todos os períodos históricos. A primeira referência bíblica ao rio ocorre em relação a Jacó, que o atravessou a caminho de Esaú, após sua partida de Harã (Gn 32:23). Sua luta com o anjo ocorreu em Peniel, no vau do Jaboque, um lugar que foi considerado consagrado por gerações posteriores. O rio é descrito como o limite norte do reino de Siom, o amorita, em Números 21:24 e Josué 12:2. Essas passagens aparentemente se referem apenas ao curso inferior do rio, pois os trechos superiores estavam dentro da fronteira dos amonitas e foram excluídos da área da conquista israelita (Deut.

2:37). Rúben e Gad herdaram as terras de Siom e, assim, o Jaboque também serviu como fronteira com Amon (Deut.

3:16). As disputas fronteiriças continuaram e, no tempo de Jefté, os reis amonitas alegaram que as tribos israelitas haviam cercado sua fronteira (Jz 11:13, 22). Em tempos posteriores, o rio serviu como limite da terra dos Tobiades. Eu sebius a descreve como a fronteira das cidades de Gerasa e Filadélfia (Onom. 102:19ss.). De acordo com um marco miliário colocado além da ponte romana construída sobre o rio, o território de Gerasa se estendia ligeiramente ao sul do Jaboque. Nos tempos árabes, serviu como fronteira entre os distritos de al-Balqyy e yAjlyñ.

**Bibliografia:** MG Ionides e TS Blake, *Relatório sobre os Recursos Hídricos da Transjordânia* (1939), passim; Maisler, *Untersuc*

Hangen, 41-42; Abel, *Geog*, 1 (1933), 174-5, 485-6; Glueck, em: *aasor*, 25-28 (1951), 250-1, 313-8; EM, 3 (1965), 455-8.

[Michael Avi Yonah]

**JABÈS, EDMOND** (1908-1991), poeta francês. Nascido no Egito, Jabès se estabeleceu em Paris quando os egípcios o expulsaram após a Campanha do Sinai de 1956. A consciência revivida de sua identidade judaica levou a *Le livre des questions* (1963), uma obra esotérica que mistura surrealismo e Cabala, aforismos e poemas no romance de dois sobreviventes de campos de concentração. Para Jabès, escrever é um ato de criação e Deus um enigmático "círculo de letras luminosas". *Le livre des questions* tornou-se o primeiro de uma série de sete trabalhos que consistem em questionamentos persistentes, às vezes na forma de narrativas ou diálogos, outras vezes na forma de discussões talmúdicas apócrifas entre rabinos imaginários ou jogos de letras cabalísticos. A condição do judeu é para Jabès identificada com a do poeta: tanto o escritor criador quanto o judeu só podem existir no estado de exílio. É claro que o termo é tomado em um sentido espiritual e não tem significado político. O título do primeiro volume é também o título de toda a série; os outros são *Le livre de Yukel* (1964), *Le retour au livre* (1965), *Yaël* (1967), *Elya* (1969), *Aely* (1972) e *El* (1973), que é a conclusão de uma busca pela unidade do judaísmo e da criação literária e, ao mesmo tempo, um questionamento cada vez menor da relevância da linguagem. Jabès lamenta a perda da Palavra (inspiração divina) e a errância do Povo do Livro.

*Le livre des ressemblances* (1976), *Le livre du partage* (1987), *Le livre de l'hospitalité* (1991), *Le livre du dialogue* (1994) deu continuidade à construção de uma grande obra poética. *Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format* (1989) busca caracterizar o estranho e descrever seu papel. O livro também é um autorretrato.

[Anny Dayan Rosenman (2ª ed.)]

יַבֶּשֶׁת יַבֶּשֶׁת יַבֶּשֶׁת יַבֶּשֶׁת יַבֶּשֶׁת יַבֶּשֶׁת .Heb (**JABESH**Y**GILEAD** Gileade na cidade israelita no período dos Juízes e da monarquia. Seus habitantes parecem ter tido laços estreitos com a tribo de Benjamim, como evidenciam duas tradições bíblicas.

(1) O povo de Jabes-Gileade não se juntou à expedição das tribos israelitas contra Benjamim e como punição sua cidade foi destruída e suas donzelas apreendidas e entregues aos benjamitas (Jz 21).

(2) Quando Jabes-Gileade foi sitiada por Naás, rei de Amom, pediu ajuda a Saul, o benjamita, que reuniu o exército de Israel em Bezeque, alcançou Jabes-Gileade após um dia de marcha e derrotou os amonitas (I Sam. 11).

Por gratidão, os homens de Jabes-Gileade foram a Bete-Seã, onde os corpos de Saul e seus filhos haviam sido pendurados na parede após a derrota no monte Gilboa, removeram os corpos e os enterraram sob uma tamargueira em seu território (I Sam. 31:11-13; Eu Cro. 10:11-12). Por este ato de valor e misericórdia eles foram altamente elogiados por Davi (II Sam. 2:4-6).

Alguns estudiosos sugerem que o sobrenome de Elias deve ser lido como "o jabeshita" (ha-Yaveshi) em vez de "o tisbita" (ha



Tishbi). O nome Jabesh-Gilead foi preservado em nome de Wadi Yýbis, um afluente do Jordão 3½ mi. (6 km.) ao sul de Pela (Peýel). Eusébio a localiza 6 milhas (romanas) ao sul de Pela, na estrada para Gerasa (Onom. 110:11ss.). Sua identificação aceita é com Tell al-Maqlýb; Glueck propôs Tell Abu Kharaz como o local do israelita Jabesh-Gilead e Tell al-Maqbara mais abaixo no Wadi como a cidade romana bizantina; essas identificações, entretanto, desconsideram a afirmação de Eusébio.

**Bibliografia:** Abel, Geog, 2 (1938), 352; Glueck, Explorations, 1 (1951), 213ss.; Noth, em: zdpv, 69 (1953), 28ss.; EM, 3 (1965), 459-6; Press, Ereý, 2 (1948), 384-5.

[Michael Avi Yonah]

**JABEZ**, família do século XVI de eruditos e impressores hebreus de origem espanhola. SALOMÃO (falecido antes de 1593) e JOSEPH JABEZ fundaram uma prensa hebraica em Salônica em 1546. Eles eram filhos de ISAAC JABEZ (falecido antes de 1555) e netos de Joseph "Jabez, chamado "o pregador". Em 1494, em Mântua, Joseph, o avô, escreveu uma obra homilética, y asdei ha-Shem, que seu filho Isaac preparou para publicação. Uma edição de Salmos com seu comentário foi publicada por seu neto Joseph em Salônica em 1571. De 1546 a 1551 Salomão e Joseph imprimiram vários livros hebraicos lá. Após um curto intervalo em Adrianópolis, onde imprimiram dois livros (1554-1555), Salomão foi para Constantinopla e José retornou a Salônica, onde foi impressor ativo até cerca de 1570.

Um plano para imprimir o Talmud, que havia sido queimado e proibido na Itália em 1553, não foi cumprido além de alguns tratados (1561-67). Enquanto isso, Salomão começou a imprimir em Constantinopla em 1559, e seu irmão Joseph se juntou a ele em 1570. Sozinhos ou juntos, eles imprimiram cerca de 40 obras importantes, entre elas a resposta de Elijah Mizraýi (1559–61) e Joseph ibn Lev (3 partes, 1560?–73), as primeiras edições de Emunot ve-De'ot (1562) de Saadi ah e Yuýasin (1566) de A. Zacuto. Os irmãos então fizeram um novo esforço para reeditar o Talmud; a maior parte dela apareceu em 1583-93. O filho de Salomão ISAAC JABEZ foi o autor de y asdei Avot (Constantinopla, 1583), um comentário sobre Avot, Yafik Raýon (Belvedere, 1593), um comentário sobre haftarot, e Torat y esed (Belvedere, depois de 1593), sobre Hagiographa; ele não era um impressor. A imprensa Jabez em Constantinopla foi financiada por patronos como Salomão Abenaes. y ayyim \*Halicz trabalhou na imprensa por volta de 1568.

**Bibliografia:** I. Rivkind, em: KS, 1 (1924), 294ss.; A. El maleh, Toledot ha-Yehudim be-Salonika (1924), 2, 5-6, 9-10; Rosanes, Togarmah, 2 (1937–382), 234 e segs.; RN Rabinowitz, Ma'amar al Had pasat ha-Talmud (1952), 67ss.; A. Yaari, Ha-Defus ha-lvri be-Kushta (1967), 26-30.

**JABEZ, JOSEPH BEN yAYYIM** (m. 1507), homilista e exegeta hebreu. Pelos prefácios de algumas de suas obras, parece que após a expulsão da Espanha em 1492, Jabez viajou para Lisboa, para a Sicília, e depois para o norte da Itália, após uma breve estadia em Nápoles, chegando em 1493 ou 1494 a Mântua, um das maiores e mais cultas comunidades ítalo-judaicas. L42149.

permaneceu e foi honrosamente aceito como parte daquela comunidade, aparentemente como seu pregador oficial. Tanto em suas viagens quanto em Mântua, ele pregou sobre o significado da catástrofe que se abateu sobre os judeus espanhóis.

Entre suas obras publicadas, a maioria das quais foi escrita após a expulsão, estão quatro composições teológico-homiléticas, que tratam de três questões principais: y asdei ha-Shem (Constantinopla, 1533), sobre a diáspora e as expectativas messiânicas; Ou ha-y ayyim (anexado a Ma'amar ha-Aýdut, Fer rara, 1554; separadamente Shklov, 1796), sobre a filosofia judaica e sua influência sobre o destino dos judeus espanhóis; e dois pequenos tratados (publicados com a primeira edição de Or ha-y ayyim), "Ma'amar ha-Aýdut" (Ferrara, 1554) e "Yesod ha-Emunah" (anexado a Ma'amar ha-Aýdut), sobre o ikkarim, o "dog mas" do judaísmo.

Ao afirmar que o racionalismo filosófico foi o culpado pela escolha de tantos judeus espanhóis da conversão em vez do exílio e do sofrimento, ele expressou o sentimento de muitos de seus contemporâneos. Jabez – que odiava a filosofia – sustentava que os intelectuais filosóficos não consideravam a observância dos mandamentos como o aspecto mais importante da vida religiosa e, portanto, não estavam dispostos a se sacrificar por essa observância. Ele não atacou \*Maimônides diretamente, mas acusou os discípulos e seguidores de Maimônides de distorcer suas opiniões e, assim, trazer a catástrofe religiosa sobre os judeus espanhóis.

Da mesma forma, em seu tratamento da questão dos ikkarim, Jabez se opôs a todos os seus predecessores que tentaram formular uma base racional para os dogmas do judaísmo, alegando que a prova racional de um dogma não deixa espaço para a crença religiosa. Assim, ele não incluiu a existência e a unidade de Deus – que, segundo ele, podem ser provadas racionalmente – entre os três principais dogmas que propôs, a saber, a criação do mundo, a providência divina, a crença na redenção e a vinda do Messias. Embora as polêmicas contra muitos contemporâneos compreendam grande parte de seus escritos, y asdei ha Shem contém elementos de esperança em sua descrição do exílio como necessário para a expiação dos pecados do povo, e os grandes sofrimentos judaicos em seus dias como indicativos da ap pregando a redenção.

Além dessas obras teológicas, todas impressas em várias edições posteriores, os escritos de Jabez incluem um comentário sobre o tratado Avot (Constantinopla, 1533), um sobre Salmos (Sa Ionika, 1571) e muitas outras obras ainda em manuscrito.

**Bibliografia:** Ben-Sasson, em: Zion, 26 (1960/61), 23-64, passim; idem, em: Sefer Yovel... Y. Baer (1960), 216-27.

[Joseph Dan]

**JABIM** (Heb. yýy yý; discernimento), rei da cidade cananéia de \*Hazor. Jabim liderou a aliança cananéia e é mencionado em conexão com duas guerras israelitas na época da colonização – na batalha de Merom, que é atribuída a Josué (Js 11), e na guerra de \*Débora (Jz 4–4). 5). O rei de Hazor é mencionado na lista dos reis cananeus derrotados (Jos.

L42149). Há uma referência à vitória sobre o Sísera com

jablonec nad nisou

comandante do exército de Hazor no discurso de Samuel (I Sam. 12:9), mas o rei não é mencionado; e tanto para Sísera quanto para Jabim nos Salmos (83:10). A Bíblia também se refere a Jabim como o rei de Canaã na introdução e conclusão do relato em prosa da guerra de \*Débora (Jz 4:2, 23–24). Ele é mencionado como aliado de \*Heber, o queneu (4:17), mas não desempenha nenhum papel no corpo da história. O relato de Josué 11 observa que “Hazor era a cabeça de todos aqueles reinos” (Js 11:10). Essas palavras podem ser uma referência a uma antiga tradição. As escavações revelam que Hazor era a maior e mais importante das cidades de Israel nos dias dos hicsos (nos séculos XVIII e XVI aC) e no período \*el-Amarna (século XIV aC). Abdi-Tir shi, rei de Hazor, é o único a se referir a si mesmo como “rei de” (šar) Hazor em uma carta ao faraó (El Amarna Letters, no.

227). As outras dinastias cananéias locais nunca se autodenominam “reis” ao escrever ao faraó. De acordo com a Bíblia, Jabin foi morto após a batalha de Merom nos dias de Josué, e Hazor foi totalmente destruída (Js 11:10-13). A menção de Jabin na batalha de Deborah sempre intrigou os estudiosos bíblicos, e várias teorias foram propostas:

#### (a) Jabim era rei de Hazor e derrotado por Josué.

Remanescentes de sua família se mudaram para Harosheth-Goim e produziram um descendente também chamado Jabin, cujo general Sísera engajou as forças de Barak e Deborah (Radak a Juízes 4:2).

(b) Alguns estudiosos modernos afirmam que Hazor foi reconstruída e, com Radak, dizem que o segundo Jabin é outro rei, possivelmente um descendente do primeiro.

(c) \*Sísera de Harosheth-Goim era de fato o chefe dos reis cananeus na guerra de Débora, e que foi uma tradição posterior que o descreveu como general de Jabim (esta teoria é apoiada pelo fato de Jabim não ser mencionado em Deb Canção de ora).

(d) As duas guerras ocorreram na mesma época e que a guerra de Deborah na verdade precedeu a guerra em Merom. Assim, na guerra de Débora, os israelitas primeiro conseguiram vencer os carros cananeus e, posteriormente, “a mão dos filhos de Israel prevaleceu cada vez mais contra Jabim, rei de Canaã, até que destruíram Jabim, rei de Canaã”.

(Juízes 4:24). Este último confronto é a batalha nas águas de Merom, que fica na Alta Galiléia, não muito longe de Hazor, e acabou sendo atribuída a Josué, assim como várias outras batalhas.

Nenhuma dessas explicações é satisfatória. O relato em Josué parece ser secundário àqueles em Juízes e fornece muito menos detalhes. Como Josué 10 descreveu o herói Josué como o conquistador dos reis do sul, o falecido escritor de Josué 11 seguiu seu estilo narrativo para compor um relato da conquista dos reis do norte por Josué (Ahituv).

Ele tinha diante dele Josué 12:19 listando Hazor como uma conquista de Josué, bem como os versículos Juízes 4:2, 23–24 que Jabim era “Rei de Canaã”. Como tal, ele foi a escolha natural para liderar a coalizão do norte. O detalhe de que apenas Hazor foi queimado (Jos. 11:13) fornece uma etiologia das ruínas de Hazor nos dias do autor.

**Bibliografia:** B. Maisler (Mazar), Toledot Ereṽ Yisrael, 1 (1938), 228–31; idem, em: BJPES, 11 (1944), 35–41; idem, in HUCA, 24 (1952/53), 80ss.; Y. Aharoni, Hitnaṽalut Shivtei Yisrael ba-Galil ha Elyon (1957), 89ss.; Malamat, em: Sefer Yovel... Y. Baer (1960), 1–7; idem, em: JBL, 79 (1960), 12–19; Albright, em: JPOS, 1 (1921), 54ss.; Täubler, em: Festschrift... L. Baeck (1938), 9–30; Alt, em: ZAW, 60 (1944), 67–85; Alt, K1 Schr, 1 (1953), 135, 267, 270; 2 (1953), 371 e segs.; Maas, em: ZAWB, 77 (1958), 105–17. **Adicionar. Bibliografia:** B. Halpern, em: HTR, 76 (1983), 379–401; W. Moran, The Amarna Letters (1992), 288–89; S. Ahituv, Joshua (1995).

[Yohanan Aharoni / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JABLONEC NAD NISOU** (Ger. **Gablonz an der Neisse**), cidade no norte da Boêmia, agora na República Tcheca, centro da mundialmente famosa indústria de joias de vidro. O assentamento judaico em Jablonec, que começou em 1847, estava relacionado ao desenvolvimento dessa indústria. Como a cidade vizinha de Smrzovka (Ger. Morchenstern), onde se situava a maior parte das fábricas, causou dificuldades aos judeus, Jablonec tornou-se o centro comercial da indústria. Uma congregação (\*Kultusverein) foi fundada em Jablonec em 1872, um cemitério inaugurado em 1882 e uma sinagoga de estilo mourisco dedicada em 1892; em 1893 uma comunidade foi legalmente estabelecida, com um número substancial de cidadãos estrangeiros, representantes de empresas estrangeiras. O estatuto comunitário de 1928 concedeu-lhes direitos iguais de voto. Entre as guerras mundiais, a maioria da população apoiou os objetivos nacionalistas alemães; no mesmo período, o município proibiu a sheyitah no matadouro. Durante a crise dos Sudetos e a anexação da área pela Alemanha (outubro de 1938), a maioria dos judeus deixou Jablonec, alguns restabelecendo suas firmas nos Estados Unidos e na Inglaterra. Os poucos que permaneceram foram deportados para campos de concentração. Em 10 de novembro de 1938, a sinagoga foi demolida. Após a Segunda Guerra Mundial, uma pequena congregação foi restabelecida, a maioria de seus membros da Rutênia Subcarpática; em 1969 foi filiada à \*Liberec. A população judaica em Jablonec era de 214 em 1869, 430 em 1880, 517 em 1895 e 799 em 1930 (2% da população total). O município transformou o cemitério em terrenos para construção em 1969.

**Bibliografia:** Urabin, em: H. Gold (ed.), Die Juden und Judengemeinden Boehmens in Vergangenheit und Gegenwart (1934), 145–8; Freund, em: Selbstwehr, 22 (1928), n. 8 (24,2), 6–7; Pick, em: Judeus da Tchecoslováquia, 1 (1968), 399–400.

[Meir Lamed]

**JABLONNA**, campo de detenção militar polonês criado no verão de 1920 durante a contra-ofensiva do Exército Vermelho em Varsóvia. Os fatos de que oficiais judeus serviam no Exército Vermelho e judeus eram proeminentes na liderança soviética criaram uma atmosfera de suspeita em relação a todos os judeus, particularmente dentro do exército, embora as autoridades civis exortassem os judeus a fazer todo sacrifício para salvar a Polônia. Jovens judeus, incluindo ex-oficiais do exército austríaco, uniram-se desejando contribuir com sua experiência militar para ajudar na defesa. No entanto, as autoridades militares, com o conhecimento do ministro da Guerra K. Sosnkowski, deram instruções para que todos os voluntários judeus, e “em particular oficiais”, fossem detidos em uma prisão fechada.



Jabotinsky, Vladimir

rive no acampamento romano, ele pediu ao imperador para "dar-lhe Jabneh e seus estudiosos" (Git. 56b).

Após a queda de Jerusalém, o Sinédrio foi reconstituído em Jabneh, primeiro sob R. Johanan e depois sob o patriarca Rabban Gamaliel II (Tosef., Ber. 2:6). O Sanhe Drin se reunia no andar superior de uma casa ou em um vinhedo perto de um pombal. Em alguns aspectos, a cidade era agora considerada igual a Jerusalém: ali o ano era intercalado e o shofar tocava, e peregrinos da Ásia visitavam a cidade três vezes por ano (Tosef., Yul. 3:10; RH 29b; Shab. 11a). Entre as decisões mais importantes tomadas em Jabneh estava a organização do cânon definitivo da Bíblia. Entre 70 e 132 EC, Jabneh era "a grande cidade, a cidade dos estudiosos e rabinos"; a maior parte dos tannaim deste período ensinava lá e Rabban Gamaliel foi enterrado lá. A cidade é descrita como estando situada perto de uma corrente de água; seu mercado de trigo era bem conhecido e gado e aves eram criados nas proximidades.

Com a eclosão da Revolta de Bar Kokhba, Jabneh deixou de ser o centro da vida judaica em Ereẓ Israel e na diáspora. Após a guerra, tentativas malsucedidas foram feitas para transferir o Sinédrio da Galiléia de volta para Jabneh (RH 31a-b). Um forte elemento judeu permaneceu na cidade, mas os samaritanos constituíam a maioria (Tosef., Dem. 1:13). Lá foi descoberta uma inscrição samaritana pertencente a uma sinagoga. No século V, a cidade era predominantemente cristã e o bispo participava dos concílios da igreja em Niceia (325 EC), Calcedônia (451 EC) e Jerusalém (518 e 536 EC). Os árabes conquistaram a cidade em 634 dC. Em tempos mais crus, ela foi transformada em uma fortaleza chamada Ybellin, um feudo da família nobre de Balian que serviu de base para as operações contra o muçulmano Ashkelon.

[Michael Avi Yonah]

### Na literatura rabínica

Mesmo antes da destruição do Segundo Templo, a cidade era um centro da Torá com um conhecido din de aposta, composto por 23 membros, que julgavam casos capitais (San. 11:4; Sif. Deut. 154). Durante a Guerra Judaica, mesmo antes da guerra civil em Jerusalém, a cidade fez as pazes com Vespasiano (Jos., Wars, 4:130; cf. 4:663). \*Johanan b. Zakkai rapidamente se tornou o líder não apenas da própria cidade, para onde deslocou os "filhos de \*Bathyra" (RH 29b), mas também de uma parte notável da população judaica de Ereẓ Israel e até da diáspora. Ele transformou Jabneh no centro de estudo halakhic, bem como a nova sede da administração autônoma da população no lugar da Jerusalém destruída (ver RH 4:1-2). A posição de Jabneh foi ainda mais consolidada com a ascensão de Rabban \*Gamaliel II (chamado "de Jabneh"). A academia de Jabneh foi chamada de "a vinha em Jabneh" (Tosef., Eduy. 1:1, Yev. 6:6; Ket.

4:6; Ber. 63b; e outros). A literatura rabínica menciona muitos incidentes que aconteceram em Jabneh e seus estudiosos ("nossos rabinos de Jabneh" – Ber. 17a; "nossos rabinos em Jabneh" – Ket. 50a; "os estudiosos de Jabneh" – Kid. 49b; "estudiosos em Jabneh" – Nid. 15a; "anciãos em Jabneh" – Tosef., Kelim BB 5:6) são mencionados com louvor: "Aqueles que foram a Jabneh, a um lugar onde discípulos

e os estudiosos são numerosos e amam a Torá, seu nome veio grande na Torá" (ARN 14, 59). Em Jabneh a lua nova foi proclamada e o ano intercalado, e lá foram feitos vários takkanot importantes – entre eles formulações das 18 bênçãos da Amidah e a "bênção" contra os cristãos e outros hereges (veja \*Amidah). Em Jabneh a disputa entre Bet Shammai e Bet Hillel foi decidida em favor desta última (TJ, Ber. 1:7, 3b). Os estudiosos de outras academias e outras localidades também mostraram grande interesse no aprendizado em Jabneh (Tosef., Sot. 7:9, Yad. 2:16). Perguntas e questionadores chegaram a Jabneh de todas as partes de Ereẓ Israel e da Diáspora (Par. 7:6; Tosef., ibid. 7 (6):4, Yul. 3:10, Mik. 4:6, Nid. 4:3, Quil. 1:3 e 4). As decisões e costumes de Jabneh tiveram sua influência na halakhah não apenas durante o período de sua hegemonia (Tosef., Nid. 6:9), mas também após sua decadência e mesmo na época do amorim babilônico (Nid. 50b).

As bases para a edição da \*Mishná foram lançadas em Jabneh, e a parte principal do tratado \*Eduyyot foi organizada lá. É referido como a "casa do tesouro de Jabneh" (Tosef., Dem. 1:13-14).

A perspectiva dos eruditos de Jabneh é testemunhada por suas palavras: "Eu sou uma criatura e meu próximo é uma criatura. Meu trabalho é na cidade e o trabalho dele é no campo. Eu acordo cedo para o meu trabalho e ele acordo cedo para o seu trabalho. Assim como ele não se atreve a fazer o meu trabalho, eu não me atrevo a fazer o trabalho dele. Você vai dizer, eu faço muito e ele faz pouco? Aprendemos: Tanto o que faz muito como o que faz pouco [faz bem], desde que dirija seu coração para o céu" (Ber. 17a). Por causa da grande obra realizada em Jabneh, que serviu de centro para o renascimento do povo e da halachá após a destruição do Templo, o nome passou a ser usado no século 19 – não totalmente correto – para o idéia de um centro espiritual.

[Moshe David Herr]

**Bibliografia:** Abel, Geog, 2 (1938), 352-3; Avi-Yonah, Geog, índice; EM, SV; Ben Zvi, em: BIES, 13 (1948), 166-8; Dothan, ibid., 16 (1952), 37ss.; Kaplan, ibid., 21 (1957), 199-207; H. Hirschensohn, em: Yerushalayim, 10 (1914), 311-3; GF Moore, Judaism, 1 (1927), 83ss.; M. Stein, em: Zion, 3 (1938), 118-22; G. Alon, ibid., 183-214; S. Klein (ed.), Sefer ha-Yishuv, 1 (1939), 74-77; idem, Ereẓ Yehudah (1939), em dex; Baron, Social2, 2 (1952), 120, 126; Alon, Toledot, índice; Alon, Meẓkarim, 1 (1957), 219-73; EE Urbach, em: Beẓinot, 4 (1953), 61-72; J. Neusner, Vida de Rabban Yohanan ben Zakkai (1962). **Adicionar. Bibliografia:** M. Fischer (ed.), Yavne-Yam and its Vicinity (1991); Y. Tsafrir, L. Di Segni, e J. Green, Tabula Imperii Romani. Judéia – Palestina. Mapas e Gazetteer. (1994), 149-50; F. Vitto, "Mahozá D Yamnin: Um piso de mosaico da época de Eudócia?" em: Atiqot, 35 (1998), 109-34; B. Isaac, "A Seleucid Inscription from Jamnia-on-the-Sea", em: IEJ, 41 (1991), 132-44; B. Bagatti, Ancient Christian Villages of Judea and Negev (2002), 174-175; GSP Grenville, RL Chapman and JE Taylor, Palestina no século IV. O Onomasticon por Eusébio de Cesaréia (2003), 137.

**JABOTINSKY, VLADIMIR (Ze'ev; 1880–1940)**, ativista sionista, soldado, orador, escritor e poeta; fundador da \*Legião Judaica durante a Primeira Guerra Mundial. Jabotinsky influenciou grande parte do povo judeu e como chefe do \*Be

movimento do alcatrão foi a fonte indiscutível de inspiração para massas de jovens judeus, particularmente na Europa Oriental. Sua oratória bem-sucedida – em russo, hebraico, iídiche, inglês, francês, italiano e alemão – caracterizada por uma lógica convincente e imagens magnéticas, atraiu grandes audiências ao redor do mundo e foi muitas vezes a experiência culminante dos congressos sionistas. Nascido em Odessa em uma família judia de classe média, Jabotinsky foi educado em escolas russas. Antes de seu bar mitzvah, ele teve aulas de hebraico com Y \*Rawnitzki, mas de acordo com sua autobiografia, ele “não teve nenhum contato interno com o judaísmo” e nunca “respirou a atmosfera da tradição cultural judaica” durante sua juventude. Em 1898 Jabotinsky foi para Berna e Roma, onde estudou direito e serviu como correspondente estrangeiro de dois diários de Odessa (muitas vezes sob o pseudônimo “Altal ena”). Sob a influência de seus professores em Roma, tornou-se discípulo da doutrina econômica do socialismo, embora rejeitasse o marxismo como uma filosofia mecanicista que desconsiderava o indivíduo. Mais tarde, especialmente após a Revolução Bolchevique, ele revisou radicalmente sua atitude em relação ao socialismo também como uma concepção econômica. Por toda parte – o individualismo era uma característica dominante de seu pensamento.

Jabotinsky voltou a Odessa e em 1901 juntou-se à equipe editorial de Odesskiya Novosti, seus brilhantes folhetins diários se tornaram amplamente populares. Na primavera de 1903, quando o perigo de um pogrom em Odessa parecia iminente, ele se juntou aos iniciadores de um grupo judaico de autodefesa. Ele então viajou por toda a Rússia pedindo autodefesa nas comunidades judaicas. Após o pogrom em Kishinev no mesmo ano, ele mergulhou nas atividades sionistas. Como delegado ao VI \*Congresso Sionista, ficou fascinado com a personalidade de \*Herzl, mas mesmo assim votou contra Herzl no projeto \*Uganda. Tornou-se o principal conferencista e jornalista sionista na Rússia no período anterior a 1914. Como membro do conselho editorial da revista sionista \*Raszvet, desempenhou um papel de liderança na evolução da ideologia sionista na Rússia e foi um arquiteto de o Programa \*Helsingfors de sionismo “sintético” (1906), que defendia tanto a colonização em Ereÿ Israel quanto atividades políticas e educacionais na diáspora. Jabotinsky também fez uma cruzada na Rússia contra o anti-semitismo, a assimilação judaica e o quase-nacionalismo do \*Bund.

Em 1909, após a revolução dos Jovens Turcos, a Organização Sionista Mundial nomeou Jabotinsky editor de quatro publicações em Constantinopla (em francês, hebraico e ladino) e confiou-lhe o trabalho político nos círculos otomanos até um desacordo com David \*Wolffsohn, o presidente da Organização Sionista Mundial, em questões de táticas levaram à sua renúncia. A sua estadia na Turquia deu-lhe uma visão profunda das fraquezas do regime.

Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, Jabotinsky foi enviado para a Europa Ocidental como correspondente itinerante pelo diário liberal de Moscou Russkiya Vedomosti. Na declaração de guerra da Turquia às potências aliadas, ele previu imediatamente sua derrota e o inevitável desmembramento do Império Otomano. Era essencial, decidiu ele, que o movimento sionista abandonasse sua posição neutra para alcançar seus objetivos na Palestina.

no final da guerra. Enquanto em Alexandria, onde milhares de judeus deportados de Ereÿ Israel estavam concentrados, Jabotinsky, acompanhado por Joseph \*Trumpeldor, avançou entre eles a ideia de criar uma \*Legião Judaica para se juntar aos Aliados na libertação de Ereÿ Israel do domínio otomano. As autoridades militares britânicas no Egito, no entanto, rejeitaram a ideia, explicando que a Grã-Bretanha não pretendia abrir uma frente na Palestina. Mas a abordagem aos britânicos deu frutos inesperados: o Zion Mule Corps, que participou da campanha de Gallipoli.

Foi liderado pelo coronel John Henry Patterson e seu vice foi Trumpeldor. Jabotinsky, no entanto, foi a Roma, Paris e Londres para pleitear perante os estadistas aliados o caso de uma Legião Judaica de pleno direito para lutar na Palestina, mas encontrou oposição de todos os lados. A liderança sionista oficial, que insistiu em permanecer neutra na guerra, também condenou a propaganda “legionista” de Jabotinsky e o forçou a deixar a Organização Sionista. As únicas figuras públicas que colaboraram com ele foram Pinhas \*Rutenberg, Meir \*Grossman e Joseph \*Cowan, enquanto Chaim \*Weizmann lhe deu um apoio discreto. Em 1916, a campanha solitária, mas enérgica, de Jabotinsky havia conquistado apoio substancial na Grã-Bretanha, mas foi somente após a morte, em junho de 1916, do ministro da Guerra Kitchener, que se opusera resolutamente a qualquer “frente oriental”, que os ventos começaram a favorecer seus esforços. Em 1917, o governo britânico consentiu na formação de unidades judaicas. O primeiro a ser estabelecido foi o “38ty Batalhão de Fuzileiros Reais” sob o comando de Patterson na Inglaterra, ao qual se juntou em 1918 os batalhões 39ty (americano) e 40ty (palestino). Estes foram posteriormente consolidados no “Primeiro Regimento da Judéia” com a menorá como sua insígnia. Na época, os britânicos consideraram isso uma solução adequada para o problema dos imigrantes judeus no leste de Londres, que eram cidadãos russos que não podiam ser convocados para o exército britânico e se recusavam a retornar à Rússia antissemita e servir no exército do czar. O próprio Jabotinsky se juntou ao Batalhão 38ty como tenente e foi condecorado por liderar a primeira companhia a cruzar o Jordão. Seu livro The Story of the Jewish Legion (1945), publicado pela primeira vez em russo (1928), é um monumento a este capítulo da história judaica.

Após a guerra, Jabotinsky insistiu na necessidade de manter a Legião Judaica na Palestina como garantia contra a eclosão da hostilidade árabe, incentivada pela política anti-sionista da administração militar britânica. Apesar dos esforços de Patterson e das exigências implacáveis de Jabotinsky, Weizmann e os outros líderes sionistas oficiais acabaram se acomodando à política britânica, e a desmobilização da Legião Judaica ocorreu sem forte oposição judaica. Antecipando a violência antijudaica por extremistas árabes, na primavera de 1920, Jabotinsky organizou a \*Haganah em Jerusalém, levando-a abertamente a confrontar as massas árabes incitadas durante os tumultos da Páscoa daquele ano. Ele foi imediatamente preso pelas autoridades britânicas, juntamente com outros membros da Haganah, e condenado por um tribunal militar a 15 anos de trabalhos forçados. 19 de seus jovens companheiros foram condenados a três anos cada. Uma tempestade de indignação irrompeu na Palestina, Inglaterra e América entre judeus e gentios, e

Jabotinsky, Vladimir

as sentenças foram radicalmente reduzidas. Em julho de 1920, Sir Herbert Samuel, o recém-nomeado primeiro alto comissário para a Palestina, concedeu anistia a todos aqueles – judeus e árabes – presos em conexão com os distúrbios de Jerusalém.

Jabotinsky deixou a prisão do Acre aclamado como herói por todas as seções do yishuv, incluindo os partidos trabalhistas. Jabotinsky foi a Londres em setembro de 1920 e conseguiu que todo o caso fosse anulado, as sentenças expurgadas e uma repreensão pungente entregue ao judiciário palestino pelo advogado-geral do Exército. Enquanto estava em Londres, ele foi instado por Weizmann a se juntar ao Conselho de Administração do recém-criado Keren Hayesod e, depois, ao Executivo Sionista. Junto com Weizmann, ele construiu um programa que incluía demandas para a restauração da Legião Judaica e para consultas entre o governo britânico e a Organização Sionista sobre a nomeação do Alto Comissário para a Palestina.

No XII Congresso Sionista (1921), Jabotinsky defendeu a liderança incumbente contra os ataques da oposição (constituída principalmente pelo grupo Brandeis) e foi reeleito para o Executivo Sionista. Ele foi membro da primeira delegação do Keren Hayesod nos Estados Unidos, com Weizmann a responsabilidade pela aquiescência do Executivo.

Durante o 12º Congresso Sionista, Jabotinsky, que sempre foi simpatizante do movimento nacional ucraniano, conheceu Maxim Slavinsky, o representante do governo ucraniano no exílio de Petlyura, que na época se preparava para marchar para o território bolchevique. Ucrânia. Eles concluíram um acordo que previa uma gendarmaria judaica para seguir na retaguarda do exército de Petlyura e proteger a população judaica contra pogroms. Neste momento, os ucranianos desistiram da luta, então o projeto não deu em nada.

Na segunda metade de 1922, Jabotinsky tornou-se cada vez mais crítico do governo de Herbert Samuel na Palestina e do que ele considerava ser uma acomodação sionista com o descaso da Grã-Bretanha com suas obrigações. Sua insistência em tornar públicas as violações do compromisso da Grã-Bretanha foi rejeitada por Weizmann. Em janeiro de 1923, a combinação de suas agudas diferenças com Weizmann e seus outros colegas levou à sua demissão do Executivo e à sua decisão de deixar a Organização Sionista. Por um tempo depois, suas únicas contribuições para a vida política sionista foram artigos no semanário russo Razsvet. Mais tarde, em 1923, durante uma viagem de palestras aos Estados Bálticos, no entanto, ele encontrou uma resposta animada da juventude judaica e decidiu formar um novo movimento ativista para revisar as políticas sionistas. Em suas palestras, ele exigiu um retorno ao conceito de Estado judeu de Herzl, a restauração da Legião Judaica e uma ampla ofensiva política para a realização de uma mudança radical na política britânica, que deveria ter como objetivo declarado facilitar uma maioria judaica na Palestina – incluindo a Transjordânia – por meio da rápida imigração em massa. A Transjordânia havia sido originalmente incluída pela Grã-Bretanha na projetada Casa Nacional.

Em 1925, uma convenção de seus seguidores em Paris proclamou a formação da União Mundial dos Revisionistas Sionistas, na qual Vladimir Tiomkin foi eleito presidente. Ele morou em Paris e fez dela a sede de seu movimento até 1936, exceto por um breve período de 1928 a 1929, durante o qual viveu em Jerusalém como diretor da Judaea Insurance Company e editor do diário Do'ar ha-Yom. Em 1930, quando ele estava em uma turnê de palestras na África do Sul, a administração britânica, impressionada com sua crescente influência sobre a juventude judaica, impediu seu retorno à Palestina cancelando seu visto de retorno. Ele voltou a residir em Paris, mas estava constantemente em movimento por toda a Europa, colaborando ativamente em dezenas de publicações em vários idiomas e chamando a atenção para as deficiências das políticas políticas sionistas e métodos econômicos na Palestina – tudo o que alargou o abismo entre ele e a liderança sionista. Suas relações com o movimento trabalhista na Palestina e com o movimento sionista ficaram cada vez mais tensas à medida que o acusavam de “inimizade ao trabalho”, militarismo e até “fascismo”. O estabelecimento da “ampliada” Agência Judaica em 1929, com metade dos assentos alocados para “notáveis” não-sionistas não eleitos e a recusa do XVII Congresso Sionista (1931) em aceitar sua proposta de definir o objetivo do sionismo como “o estabelecimento do Estado judeu”, induziu Jabotinsky a pressionar cada vez mais pela separação de seu movimento da Organização Sionista e a formação de um instrumento independente da política e atividade econômica sionista.

Após a ascensão de Hitler ao poder em 1933, Jabotinsky defendeu o boicote total da Alemanha nazista pelo povo judeu e se opôs ao acordo Haavara da Agência Judaica com o regime de Berlim. No mesmo ano, ele defendeu vigorosamente os dois jovens revisionistas na Palestina, Avraham Stavski e Zevi Rosenblatt, que foram acusados de assassinar o líder trabalhista Chaim Arlosoroff. Em 1934, através da mediação de Pinhas Rutenberg, Jabotinsky e David Ben-Gurion concluíram uma série de acordos destinados a aliviar os conflitos sionistas internos, a regularizar a relação entre o Histadrut e os trabalhadores revisionistas e a conduzir eventualmente a conflitos políticos compreensão e cooperação entre o sionismo trabalhista e o revisionismo. O esquema fracassou, no entanto, quando o projeto de acordo sobre as relações trabalhistas foi rejeitado pela maioria em um plebiscito Histadrut (1935), dominado pela extrema esquerda Ha Shomer ha-ya'ir. Esses eventos alienaram cada vez mais o céu Jabotinsky da Organização Sionista. Em 1935, quando o Conselho Geral Sionista introduziu uma “cláusula disciplinar” proibindo mais “atividades políticas independentes” dos partidos sionistas, um Congresso em Viena, representando 713.000 eleitores, principalmente da Europa Oriental, fundou a Nova Organização Sionista (NZO), com Jabotinsky como presidente (nasi) e sede em Londres. O testemunho de Jabotinsky em 1937 perante a Comissão Real da Palestina foi um dramático “J'accuse” contra a política britânica e uma descrição comovente da “debandada congelada” das massas judaicas na Europa Central e Oriental. Simultaneamente, inaugurou sua “política de alianças” com governos europeus interessados em resolver o problema de seus judeus.



minorias através da emigração. Seu esquema previa um plano de dez anos patrocinado internacionalmente para a "evacuação" de 1.500.000 judeus do Leste Europeu para a Palestina. Essa política foi violentamente combatida pela maioria dos setores do público judeu, que temiam que isso pudesse ser interpretado como reconhecimento judaico da alegação antisemita de que os judeus são essencialmente estrangeiros nos países de sua residência, e eles se recusaram a acreditar em suas repetidas advertências sobre o catástrofe vindoura. Mas Jabotinsky alcançou certa compreensão de seu esquema nos círculos do governo polonês, que estavam preparados para exercer pressão sobre a Grã-Bretanha e defender a política na Liga das Nações.

Com a intenção de quebrar as proibitivas regulamentações britânicas sobre a imigração para a Palestina, Jabotinsky, a partir de 1932, lançou uma campanha e uma organização chamada Af-Al-Pi ("apesar de") para a imigração "ilegal", que, entre 1936, e 1942, tornou-se uma das principais atividades de seu movimento. A atitude de Jabotinsky em relação à defesa judaica na Palestina também passou por uma transformação paralela ao seu desencanto com o domínio britânico. Na década de 1920, ele ainda defendia a ideia de uma legião de unidades oficiais judaicas servindo como parte da guarnição britânica da Palestina para evitar que a oposição árabe se deteriorasse em violência antijudaica. No final da década de 1920, a esperança de uma reanimação da Legião havia desaparecido e a liderança sionista presidiu o desenvolvimento da Haganah. Após os tumultos árabes de 1929, a insatisfação com a liderança política da Haganah levou a uma cisão e à criação da Haganah "B" – que foi posteriormente renomeada "Ha-Irgun ha-yeve'i ha-Leumi" (o Exército Nacional Organização). Seus membros viam Jabotinsky como seu inspirador e líder natural. Depois que os distúrbios árabes eclodiram em 1936, ele aceitou sua posição como chefe do Irgun, mas devido à sua ausência forçada do país, ele poderia influenciar as atividades do IyL apenas em termos muito gerais. As diferenças de opinião entre Jabotinsky e a liderança do IyL foram resolvidas em 1939 em uma conferência clandestina em Paris, na qual David Raziel, o comandante do IyL, aceitou sem reservas a autoridade de Jabotinsky. Mas a oposição a Jabotinsky e suas políticas dentro do IyL resultou na segunda divisão da organização imediatamente após sua morte (1940), quando Avraham Stern formou seu próprio grupo, Lo'yamei yerut Yisrael (Lutadores pela Liberdade de Israel). Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Jabotinsky exigiu a criação de um exército judeu para combater os nazistas ao lado dos exércitos aliados, e uma representação judaica unida na futura conferência de paz. Em seu livro *The Jewish War Front*, publicado em Londres em 1940, ele formulou o que acreditava ser a atitude do povo judeu em relação à guerra e suas prováveis consequências. Sua proposta para um exército judeu foi rejeitada pelo primeiro-ministro britânico ter Chamberlain. Jabotinsky não abandonou a ideia e, em fevereiro de 1940, viajou para os EUA para obter apoio judaico e não judeu para um exército judaico. Ao mesmo tempo, ele instou os EUA a se juntarem à guerra contra os nazistas. Seus estimulantes vestidos de propaganda deram origem a um entusiasmo considerável, e ele conseguiu o apoio do embaixador britânico Lord Lothian, que viu o valor, neste estágio crítico da guerra, da vigorosa mensagem pró-britânica de Jabotinsky. Mas em 4 de agosto de 1940, durante uma visita a

no acampamento de verão Betar perto da cidade de Nova York, ele morreu subitamente de ataque cardíaco. Em seu testamento, escrito no final da década de 1930, Jabotinsky disse: "Meus restos mortais serão transferidos [para Eretz Israel] apenas sob as instruções de um governo judeu". Vinte e quatro anos após sua morte, seus restos mortais, juntamente com os de sua esposa, Johanna, foram levados para Israel por decisão do governo e enterrados em um funeral de Estado no Monte Herzl.

### O hebraísta, escritor e poeta

Jabotinsky levou muito a sério a ideia do renascimento do hebraico como a língua viva do povo judeu. O estudo intensivo rapidamente o tornou um excelente hebraísta. Em 1910 ele traduziu *O Corvo* de Edgar Allan Poe para o hebraico e fez seu primeiro discurso em hebraico em público. Antes da Primeira Guerra Mundial, ele visitou as comunidades judaicas da Rússia dando palestras sobre "A Língua de Nossa Cultura" e defendendo o estabelecimento de escolas de hebraico com o hebraico como língua de instrução em todas as disciplinas. Essa ideia encontrou oposição não apenas nos círculos assimilacionistas e iídiches, mas também entre alguns sionistas, que a consideravam utópica. A contribuição de Jabotinsky para a língua e literatura hebraica foi múltipla. Sua tradução de dez cantos do *Inferno* de Dante é uma obra-prima. Em 1924 ele publicou *Targumim*, uma coleção de traduções de poesia francesa, inglesa e italiana baseada na prosódia sefardita. Ele foi o primeiro poeta hebreu a escrever em prosódia sefardita. O "Establishment" literário cuja poesia foi concebida em pronúncia Ashkenazi finalmente aceitou a mudança. Jabotinsky, além disso, é creditado por influenciar toda a gama de poesia hebraica moderna. Ele colaborou com S. Perlman para editar o primeiro atlas geográfico hebraico (1925). *Ha-Mivta ha-Ivri*, um ensaio sobre a fonética do hebraico, apareceu em Tel Aviv em 1930.

Defensor da escrita do hebraico moderno em caracteres latinos, Jabotinsky preparou um livro didático de hebraico "latinizado" (*Taryag Millim*), que foi publicado na África do Sul em 1949 e em Israel em 1950. Ele também escreveu várias canções patrióticas que serviram de inspiração para Juventude sionista, particularmente do movimento Betar. "Shir Asirei Akko" ("A Canção dos Prisioneiros do Acre"), "Minni Dan", "Kullah Shelli", "Shir Betar" e "Semol ha-Yarden". Sua autobiografia fragmentária *Sippur Yamai*

("A História da Minha Vida") está escrito em uma elegante prosa hebraica. Mas suas principais contribuições para as *belles lettres* foram em russo.

Duas peças de versos, "Krov" ("Sangue") e "Ladno" ("Tudo certo"), foram encenadas em 1901 e 1902 no Teatro Municipal de Odessa; "Bednaya Charlotta" ("Pobre Charlotte": um poema sobre Charlotte Corday) e uma magistral tradução russa de "Massa Nemirov" de Bialik apareceram em 1904; uma peça satírica sobre a vida judaica na Rússia "Chuzhchina" ("Em Solo Estrangeiro"), escrita em 1908, foi suprimida pela censura czarista e publicada em Berlim apenas em 1922. "Canções e Poemas" de Bialik na tradução russa de Jabotinsky (1910) foi um best-seller (sete edições em dois anos), tornando-se um clássico por direito próprio e causando uma profunda impressão não apenas na juventude judaica, mas também nos círculos intelectuais russos. Uma coleção de seus contos, traduzidos do russo para o inglês (Uma edição de bolso de várias histórias principalmente reacionárias) apareceu em Paris em 1925.

jaca

A maior realização literária de Jabotinsky, o romance bíblico *Sansão, o Nazireu*, escrito e publicado pela primeira vez em russo (1926) e posteriormente traduzido para o hebraico, inglês e alemão, reflete muito de sua filosofia da história judaica e da vida em geral. Chaim Nachman Bialik o descreveu como o único “mito nacional” judeu. Em 1930, em seu aniversário de 50 anos, seus amigos publicaram uma edição limitada de três volumes de seus poemas, contos e ensaios em russo. O romance “Pyatero” (“Os Cinco”), que apareceu em russo em 1936, é uma imagem amplamente autobiográfica dos círculos judeus assimilados em Odessa.

Do final da década de 1920 até sua morte, ele publicou artigos em iídiche quase semanalmente na imprensa judaica de Varsóvia (primeiro em *Haynt* e depois em *Der Moment*) e no *New York Jewish Morning Journal*. Durante anos, esta foi sua única fonte estável de renda e o principal veículo para a propagação de seus pensamentos. Jabotinsky era um linguista excepcionalmente talentoso, acumulando conhecimento de cerca de 20 idiomas. Ele tinha um interesse intenso por línguas e uma habilidade preciosa para compreender seu espírito.

Uma coleção abrangente e comentada de seus escritos, incluindo discursos e cartas, foi publicada em 18 volumes em hebraico (Tel Aviv, 1947-1959) por seu filho Eri.

Na década de 1990, o Bureau de Estatísticas de Israel revelou que Jabotinsky era, depois de Herzl, o nome mais usado para as ruas em Israel. O *moshav Nahalat Jabotinsky*, que se fundiu com *Binyaminah*, e a sede do *\*Yerut em Tel Aviv – MeYudat Ze'ev –* foram nomeados em sua homenagem. O Instituto Jabotinsky, localizado ali, contém seus arquivos pessoais, uma coleção abrangente de manuscritos e cartas, bem como um museu de fotografias e objetos pessoais. Seu único filho Eri (1910-1969), engenheiro e matemático, nasceu em Odessa e foi educado principalmente em Paris. Em meados e final da década de 1930 chefiou o movimento *Betar* na Palestina e foi iniciador de sua seção aeronáutica, sendo ele próprio um piloto de planador treinado. Ele também foi ativo na organização da imigração “ilegal” da Europa em grande escala. Ele foi preso várias vezes pelas autoridades britânicas e soube da morte de seu pai enquanto estava preso em um campo de detenção.

Durante a Segunda Guerra Mundial, ele estava nos EUA, onde se tornou membro do Comitê de Libertação Nacional Hebraico, liderado por Peter Bergson (Hillel Kook). O recém-fundado partido *\*Yerut em Israel* o incluiu em sua facção no Primeiro Knesset. Em 1952 Eri Jabotinsky ingressou no corpo docente do *Tech nion* onde se tornou, em 1967, professor de matemática. Ele publicou estudos matemáticos em revistas científicas em Israel e no exterior e também contribuiu para a imprensa *Revisionista* e geral de Israel.

[Joseph B. Schechtman]

O primeiro volume de um resumo e índice das cartas de Jabotinsky entre os anos de 1904 e 1924 foi publicado em 1972, mas o projeto não teve continuidade. No entanto, o Instituto *Jabotinsky em Tel Aviv*, juntamente com a *Biblioteca Sionista*, assumiu a tarefa de publicar em hebraico todas as suas cartas escritas em seus vários idiomas. Sob a direção do Professor Daniel Carpi, sete volumes foram publicados até 2005, abrangendo o período até 1931.

O centenário do nascimento de Jabotinsky foi celebrado em Israel e em outros lugares. Uma nova nota de 100 shekels, a maior denominação até aquela data na nova moeda, com seu retrato, foi emitida na época. Em 2000, comemorando seu aniversário de 120<sup>o</sup> e 60<sup>o</sup> *Yahrzeit*, simpósios e palestras foram organizados em todas as universidades de Israel e por muitas organizações públicas. Em sessão especial do Knesset, porta-vozes de todos os lados da Câmara prestaram homenagem à sua memória.

**Bibliografia:** JB Schechtman, *The Vladimir Jabotinsky Story*, 2 vols (1956–61); OK Rabinowicz, *Concepção de uma nação de Vladimir Jabotinsky* (1946). **Adicionar. Bibliografia:** R. Bielsky Ben Hur, *Every Individual a King*, (1993); Sh. Katz, *Lobo Solitário*, 2 vols (1996).

**JACA**, cidade em Aragão, NE Espanha. Os judeus viviam na cidadela de Jaca desde muito cedo. A comunidade de Jaca é a mais antiga de Aragão. No *furo* (carta municipal), concedida em 1062 logo após a reconquista da cidade dos muçulmanos, eles eram obrigados a moer sua farinha no moinho do governante local. A posição da comunidade durante o século XIII é evidenciada pelos impostos que pagou, que ascenderam a 2.000 sólidos em 1271. Para a cobrança do imposto anual, a comunidade adotou o sistema de declaração. Os pobres e os inválidos eram isentos do pagamento de impostos, a exemplo da comunidade de *Barbastro*. A comunidade de Jaca foi aniquilada durante os massacres de *\*Pastoureaux* em 1320. Sua recuperação foi lenta e em 1350 pagou apenas 180 sólidos em moeda de Jaca a uma taxa especial. Um documento de 1377 dá uma lista de todos os contribuintes judeus em Jaca. Com base na lista é possível traçar as relações familiares de alguns judeus locais. A lista contém 115 judeus, geralmente chefes de família. Comparada com listas similares disponíveis, a comunidade de Jaca parece ter sido grande. Em *Maiorca*, em 1391 havia 111 chefes de família judeus, em *Barcelona* 195 em 1383, em *Valência* 93 em 1363. A população total de judeus em Jaca era de cerca de 450. A divisão social da comunidade é notável: 10 pertenciam à alta classe média, 24 para a classe média e 81 para a classe baixa. Os membros da classe alta que constituíam menos de 9% dos contribuintes pagavam 70% do imposto total. A divisão baseia-se totalmente no valor do imposto pago e nada tem a ver com a origem familiar. Em 1382, a *Infanta Violante*, esposa do Infante João, solicitou a nomeação de *David Abembron* para o cargo de corredor (agente financeiro) da vila. Em 1383, ela ordenou ao oficial de justiça que respeitasse as leis de herança costumeiras entre os judeus. Durante as perseguições de 1391, a maior parte do bairro judeu foi incendiada e os judeus ficaram na miséria. A condição de empobrecimento continuou até a expulsão dos judeus da Espanha em 1492. Em 6 de agosto, após o decreto de expulsão ter sido emitido, o infante Henrique ordenou aos oficiais catalães que lhe transferissem a propriedade dos judeus expulsos de Jaca. Os judeus viviam na área perto da fortaleza, conhecida como *el Castellar*. A *judiaria* ficava nas ruas hoje conhecidas como *Cambras* e *Ferrenal*, onde ficava o prefeito de *Sinagoga*. A localização de outra sinagoga é desconhecida.

**Bibliografia:** Baer, Espanha, índice; Baer, Urkunden, índice; HC Lea, História da Inquisição Espanhola, 1 (1904), 548; Lacarra, em: Estudios de edad media de la Corona de Aragón, 4 (1951), 139-55; M. Molho, El Fuero de Jaca (1964); R. del Arco, em: Sefarad, 14 (1954), 79-98. **Adicionar. Bibliografia:** D. Romano, em: Sefarad, 42 (1982), 3-39; J. Passini, em: Minorités et marginaux en France méridionale et dans la péninsule ibérique (VIIe–XVIIIe siècles, 1986), 143–55; idem, em: Mélanges de la Casa de Velázquez, 24 (1988), 71-97; M. Gómez de Valenzuela, em: Argensola, 101 (1988), 97-155.

[Haim Beinart/Yom Tov Assis (2ª ed.)]

**JACHIN E BOAZ** (Heb. יָחִין וְבֹאֵז, יָחִין וְבֹאֵז, (dois pilares que foram colocados em frente ao Santuário no Templo de Salomão em Jeru- salém (I Reis 7:15–22, 41–42; II Reis 25:13, 17; Jer. 52:17, 20ss.; II Crônicas 3:15-17; 4:12-13. A forma e a natureza desses pilares são incertas, e muitas propostas têm sido apresentadas por estudiosos.

#### Descrição

Há uma descrição detalhada dos pilares em II Reis 7:15–22, 41–42 e II Crônicas 3:15–17; 4:12-13. Os pilares eram compostos de duas partes principais: o tronco, 18 côvados (c. 30 pés) de altura, cinco côvados (c. 8 pés) de circunferência e um côvado de diâmetro; e o capitel da coluna, de cinco côvados de altura. O tamanho da capital aparentemente foi alterado em uma das reformas do Templo, realizadas após o tempo de Salomão.

Assim, em II Reis 25 a altura é dada como apenas três côvados. Durante a reforma todas as colunas foram aparentemente remodeladas, o que provavelmente explica a contradição entre a descrição da construção das colunas em Reis e a de Jeremias. De acordo com o primeiro, as colunas e seus capitéis foram fundidos de cobre sólido (I Reis 7:16, 46), enquanto que segundo o último, eles eram ocos (Jer. 52:21).

É mais difícil descobrir a natureza dos capitéis, pois a descrição de sua construção está repleta de termos técnicos pouco claros que não aparecem em nenhum outro lugar (cf. Reis 7:17-20, 41-42; Jer. 52:22-23). Sem entrar em detalhes, pode-se dizer que os capitéis foram decorados com três variedades de ornamentação – shushan (“trabalho de lírio”), sevakhah (“trabalho de malha”) e rimmonim (“romãs”), coroados por um projeto arquitetônico adicional chamado gullah (יָחִין וְבֹאֵז). (O último item é geralmente interpretado como uma tigela decorada (com base no par allel Akk. gullatu e na descrição da lâmpada do Templo em Zc 4:2–3). outros três termos são duvidosos, e os estudiosos geralmente recorrem a paralelos arqueológicos para reconstruí-los.

Estudiosos rabínicos e exegetas judeus medievais sustentavam que a capital aqui é dupla (cf. I Reis 7:20). De fato, capitéis duplos são conhecidos de moldes de argila de estruturas de culto da Palestina e Chipre que datam do período considerado, ou seja, a Idade do Ferro. Nesses moldes, como nas descrições bíblicas, há um capitel de folhas de lírio, no centro do qual está uma tigela semiesférica. Exemplos ainda mais semelhantes são encontrados em incrustações de marfim da Palestina e da Mesopotâmia que datam dos séculos VIII a VI aC, que contêm um elemento adicional de uma série de malva alongada.

objetos em forma de romãs pendurados abaixo de um capitel decorado com lírios. Alguns estudiosos posteriores identificaram esta capital com os capitéis proto-eólicos quadrados (Yadin) característicos da arquitetura do tempo de Salomão, que foram descobertos em vários locais da Palestina (nos palácios reais de Samaria, na fortaleza de Acabe em Hazor, na casa do governador em Megido, Ramat Rahel, Gezer, etc.).

Outros tentaram reconstruir a aparência das capitais por comparação com incensos descobertos em Megido, Taanach e Gezer (Smith e, depois dele, Albright). O exemplo mais próximo é o de Megido, que, como o modelo bíblico, contém três projetos arquitetônicos – uma tigela, um trabalho de roseta (botões de flores e lótus) e romãs. À luz dos achados arqueológicos recentes, foi sugerido que se vakhah (I Reis 7:17) deve ser explicado como aberturas na tigela, como aquelas encontradas em incensos (cf. II Reis 1:2, onde sevakhah se refere ao “barras da janela”). Essa interpretação, porém, está longe do sentido literal, e o que aqui se descreve é uma rede tecida que circundava os capitéis.

#### Função e significado

De acordo com a Versão Massorética (I Reis 7:21 e II Crônicas 3:17), parece que as colunas ficavam em frente ao Santuário, dentro do saguão de entrada. A sua dimensão, no entanto, suscita dúvidas quanto à sua função estrutural. Assim, poucos eruditos sustentam que os pilares cumpriam qualquer função de sustentação do teto do pórtico (como nos templos do período cananeu e israelita em Arad, Megido e Tell Teinat). A maioria dos estudiosos tende a opinar que eram dois pilares independentes, um de cada lado da entrada, como os encontrados na tradição artística arqueológica do Antigo Oriente e nas referências da literatura clássica (Yeivin, Mazar, Albright, Smith, Roth, Watzinger, Berns, Galling, Gressmann, etc.).

Assim, nos três moldes da Idade do Ferro acima referidos, o elemento comum são os pilares autônomos em frente à entrada. Um fenômeno semelhante foi encontrado em três templos do século VIII em Khorsabad, na Assíria. Representações gráficas de pilares do lado de fora da estrutura de um templo foram encontradas em moedas do primeiro século EC em Chipre, Sardes, Pérgamo e Sidon. Finalmente, há referências literárias a este tipo de pilar nas descrições dos templos de Hércules (Heródoto, 2:44), do Tyrian Baal (Menader, citado em Jos., Ant. 8:145), e da deusa síria Aratah (Lucian, De Syria Dea, 16–27); um ou dois desses pilares foram construídos em homenagem a Hércules no assentamento tírio de Gadez (atual Cádiz) na Espanha (Estrabão, 3:170).

Mesmo aqueles estudiosos que concordavam que esses pilares não desempenhavam nenhum papel estrutural no Templo estavam divididos em suas opiniões sobre sua função. Uma sugestão era que eles tinham um significado mitológico, como “árvores da vida”, ou pilares cósmicos; ou talvez cumprissem uma função ritual como cressets ou lâmpadas de incenso, como as encontradas em um desenho de uma tumba em Maresah (Smith, Albright). Outra possibilidade é que tivessem apenas significado simbólico, simbolizando a morada de Deus no Templo, como os monumentos encontrados no templo em

chacal

Siquém e o templo de Mekal em Beth-Shean (Yeivin); ou talvez fossem imitações de obeliscos egípcios (Hollis).

#### Nomes

A Septuaginta em uma passagem (I Reis 7:21 [7]) lê o Massorético Boaz como Baaz (também Boas), e em outra (II Crônicas 3:17), como uma frase adverbial, בְּעֹז (be-oz, “ com força ”).

A Vulgata lê como Booz. As opiniões também se dividiram em relação aos nomes. Aqueles que sustentavam (Sayce, Cook, Cheyne) que o que foi descrito aqui é uma imitação de um costume estrangeiro sustentavam que os nomes hebraicos eram uma tradução dos nomes dos deuses babilônicos ou fenícios. Em contraste, alguns estudiosos sustentavam que estes eram predicados do Deus de Israel (Klousterman). Alguns estudiosos sustentaram que esses nomes foram derivados de um texto mais longo (Sellin, Gressman). Especialmente conhecida é a sugestão de Scott de que estas são as primeiras palavras de uma obra literária, semelhante às profecias dinásticas bíblicas e hinos reais, que foi gravada nas colunas. Mais aceitável é a opinião de que os nomes Jachin e Boaz são nomes próprios, como os encontrados em outros lugares da Bíblia, representando os nomes dos construtores ou contribuintes (Gesenius, Ewald); ou talvez fossem realmente nomes de membros da casa real, como sustenta S. Yeivin (cf.

Número 26:12; Rute 2:1; Eu Cro. 24:17). Assim, os pilares desempenham um duplo papel: enfatizam, por um lado, a relação pessoal entre o Templo e a família real e, por outro, a presença de Deus dentro do Templo.

**Bibliografia:** RBY Scott em: JBL, 58 (1939), 143–9; WF Albright, em: BASOR, 85 (1942), 18ss.; HG May, *ibid.*, 88 (1945), 19 e segs.; Albright, Arch Rel, 144–148; JL Myres, em: PEQ, 80 (1948), 22ss.; PL Garber, em: BA, 14 (1951), 8-10; Y. Yadin, em: Avi-Yonah (ed.), Sefer Yerushalayim (1956), 185; S. Yeivin, em: Eretz-Israel, 5 (1959), 97-104.

[Nili Shupak]

**CHACAL** (Heb. יָיִץ יָיִץ יָיִץ, Shu'al; AV, JPS “raposa”). O chacal, *Canis aureus*, é o animal de rapina mais prevalente em Ereẓ Israel. Sendo onívoro, é mais comumente encontrado próximo a áreas habitadas, onde se alimenta de frutas, verduras, miudezas e carniça, daí a frase “tornar-se porção de chacais”

(Sal. 63:11). Também se alimenta de pequenos animais. O uivo de bandos de chacais costumava perfurar o ar noturno perto de assentamentos em Israel. Os danos causados aos vinhedos e às hortaliças e o perigo de infectar cães com raiva resultaram em esforços para exterminá-los por meio de iscas envenenadas. O nome bíblico para um chacal é um problema complexo.

Dado que o acadiano

*zýbu* significa chacal, é possível que o hebraico *ze'ev* tenha o mesmo sentido. A maioria das passagens que falam de shu'al aparentemente se referem ao chacal e apenas algumas delas à \*raposa, que geralmente vive em lugares isolados, longe da habitação humana. Dado o paralelo clássico frequentemente citado em Ovídio (Rápido, 4:679ss.) de que os romanos enviaram raposas com tochas queimando em suas caudas no festival de Ceres, os 300 animais que Sansão capturou (Jz 15:4) provavelmente eram raposas. O chacal é um animal noturno covarde que geralmente evita os humanos, sendo perigoso apenas para os seres humanos quando raivoso. Daí a referência à “mordida do shu'al”, que é acompanhada de grave perigo (Avot 2:10). Isso é

muito intimamente relacionado com o cão e às vezes os dois acasalam.

A Mishná afirma que eles são heterogêneos (Kil. 1:6), ou seja, que é proibido cruzá-los. No hebraico moderno o chacal é chamado *tan*, mas esta palavra, mencionada várias vezes na Bíblia, refere-se ali a um animal que habita desertos e ruínas (Is 13:22; Miquéias 1:8); sempre associada a aves noturnas, designa uma espécie de \*coruja.

**Bibliografia:** J. Feliks, *Animal World of the Bible* (1962), 36-37; idem, *Kilei Zera'im ve-Harkavah* (1967), 122-3. **Adicionar. Bibliografia:** CAD Z, 106.

[Jehdua Feliks]

**JACKSON, BERNARD S.** (1944– ), historiador britânico da lei judaica. Nascido em Liverpool, Bernard Jackson tornou-se professor de estudos judaicos modernos na Universidade de Manchester. Ele foi treinado como advogado e historiador jurídico e escreveu ou editou mais de 20 livros sobre a lei, especialmente a lei judaica tradicional. Entre suas obras estão *Theft in Early Jewish Law* (1972), *Es diz em Jewish Law and Comparative Legal History* (1975), e (como editor) *Modern Research in Jewish Law* (1980). De 1978 a 1997 foi editor do *Jewish Law Annual*.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JACKSON, HARRY (Jacobson; 1836–1885)**, ator e gerente de palco britânico, nascido em Londres. Jackson passou seus primeiros anos na Austrália, atuou lá e na Nova Zelândia, e foi para São Francisco em 1856. Em seus últimos anos trabalhou na Inglaterra, onde apareceu em variedades e melodramas, e ficou conhecido como comediante em papéis de personagens de estoque. Durante o final da década de 1870, ele foi o principal comediante de Drury Lane e mais tarde tornou-se gerente de palco lá.

**JACKSON, SOLOMON HENRY** (m. 1847), primeiro impressor judeu na cidade de Nova York. Sua gráfica tinha fontes tanto em inglês quanto em hebraico, e assim ele conseguiu imprimir material em ambos os idiomas, o que fez para as várias congregações da cidade. Suas obras mais importantes foram *The Form of Daily Prayers*, de acordo com o costume dos judeus espanhóis e portugueses (1826), uma tradução do livro de orações sefarditas para o inglês, e sua editoria e publicação de *The Jew* (1823-1825), um mensal, o primeiro periódico judaico nos Estados Unidos. Em 1827 ele era ativo no *Y'evrat Yinnukh Ne'arim*, uma sociedade para promover a educação judaica, e em 1837 ele liderou um movimento para estabelecer judeus na terra.

**Bibliografia:** HB Grinstein, *Rise of the Jewish Community of New York 1654–1860* (1945), índice.

[Hyman B. Grinstein]

**JACKSONVILLE**, cidade no nordeste da Flórida, população geral em 2005 cerca de 800.000; População judaica, cerca de 13.000. Desde a fundação de Jacksonville em 1822, os judeus têm desempenhado um papel de destaque no desenvolvimento da maior cidade da Flórida (em área terrestre). Judeus vieram para Jacksonville como comerciantes antes da Guerra Civil e sofreram o mesmo destino que outros nas mãos das tropas da União. Os judeus serviram sua cidade defendendo-a,



jacob

cada um dos quais estava destinado a se tornar o fundador de uma grande nação, e que o mais velho seria subordinado ao mais jovem (25:22-23). Esse oráculo desempenha um papel vital na biografia de Jacó, pois serve para afastar completamente do reino da natureza e elevar ao nível da vontade divina o resultado de seu destino como herdeiro da aliança com \*Abraão e Isaque.

Assim, desvincula o fato da eleição de Jacó da moralidade de suas ações subsequentes.

#### O direito de primogenitura

Nada é registrado da infância de Jacó, exceto que ele emergiu do útero segurando o calcanhar (akev, 'aqev), uma brincadeira com o nome Ya'akov (Ya'aqov), de seu irmão \*Esaú (25:26). Diz -se que ele era "um homem manso que ficou no acampamento" (25:27), e que era o favorito de sua mãe, seu pai mostrando preferência por seu irmão (25:28). O primeiro incidente relatado é a exploração da fome de seu irmão por Jacó para comprar a primogenitura dele em troca de um guisado de lentilha (25:29-34); a segunda refere-se ao engano que ele praticou sobre seu pai para obter sua bênção final (cap. 27). Por instigação de sua mãe, ele aproveitou a cegueira de seu pai para mascarar-se com sucesso como Esaú e assim induzir Isaque a acreditar que ele estava realmente abençoando seu filho mais velho (27:1-29).

Por isso ele ganhou a inimizade assassina de Esaú (27:41), e Rebeca decidiu que para sua segurança ele deveria fugir imediatamente para a casa de seu irmão Labão em Harã. Outra tradição bíblica dá como motivação de Jacó partir para a insistência de Harã Rebeca a Isaque que seu filho deve encontrar uma esposa dentro do família e não entre as mulheres hititas nativas (27:42-46; 28:1-4).

Em conexão com esses dois incidentes, deve-se notar que a desconsideração da primogenitura e a transferência do direito de primogenitura de um filho para outro é proibida na legislação pentateuica (Dt 21:15-17). Visto que a lei bíblica proíbe práticas existentes, não devemos nos surpreender ao encontrar evidências de tal prática. Um documento do segundo milênio aC da cidade de \*Nuzi diz:

Em relação ao meu filho Zirteshup, a princípio anulei sua relação, mas agora o restaurei à filiação. Ele é o filho mais velho e receberá uma porção dobrada (EA Speiser, in AASOR, 10 (1930), 39).

Outro documento registra a compra da primogenitura por um irmão mais novo pelo preço de três ovelhas (CH Gordon, in BA, 3 (1940), 5), enquanto uma tabuinha de Alalakh trata, na verdade, da concessão pré-natal da primogenitura (I. Mendelsohn, in BASOR, 156 (1959), p. 38-40).

#### Seu vôo

A fuga precipitada de Jacó de Beer-Sheba o encontrou ao pôr do sol em um lugar em que ele sonhou que Deus lhe havia aparecido. Ele viu anjos subindo e descendo uma escada que atravessava o céu e a terra. Ele então ouviu o Senhor reiterar as promessas de terra e numerosos descendentes que Ele havia feito a Abraão e Isaque. Sua descendência seria uma fonte de bênção para toda a terra; ele desfrutaria da proteção divina onde quer que

ele seria, e voltaria um dia para a terra de onde estava fugindo (Gn 28:10-15). Jacó acordou de seu sono, assustado ao descobrir a presença de Deus naquele lugar, que ele então dedicou como um local sagrado, renomeando-o \*Beth-El.

Ele prometeu transformá-la em uma "casa de Deus" em seu retorno seguro e dedicar um dízimo de todas as suas posses (28:16-22).

#### Seus casamentos

Jacó continuou sua jornada para Harã. Um encontro casual em um poço o colocou frente a frente com sua prima \*Rachel. Seu pai, seu tio \*Laban, acolheu-o em sua casa (29:1-15).

Um mês depois, ele conseguiu trabalhar para Labão por sete anos como o dote de Raquel (29:16-20). Quando, porém, chegou o dia do casamento, ele descobriu que, sob o manto da escuridão, Labão havia substituído Raquel por sua filha mais velha e menos atraente \*Leah. Jacó foi forçado a concordar em servir mais sete anos, período após o qual se casou com Raquel (29:21-30). Cada uma das noivas recebeu uma serva de seu pai como presente de casamento, Lia sendo chamada de \*Zilpa, e Raquel, \*Bilhah (29:24, 29). Essa prática, aliás, é bem atestada nos arquivos de Nuzi.

Ao relatar esses eventos detalhadamente, pode-se supor que a intenção das Escrituras era indicar que a trapaça praticada por Labão era a contrapartida retributiva, medida por medida, do engano que Jacó havia perpetrado contra seu pai.

Ao mesmo tempo, o casamento não intencional com Lia deve ser claramente entendido como a determinação da providência divina, pois dessa união surgiram as duas grandes instituições espirituais e temporais do Israel bíblico, o sacerdócio de Levi e a monarquia davídica de Judá, ambos filhos de Lia.

#### As Tribos

Ao todo, os 20 anos que Jacó passou a serviço de Labão (31:38, 41) realmente constituíram o período formativo no desenvolvimento do povo de Israel, pois todos menos um dos pais das doze tribos eram nascidos neste período. A não amada Lia foi abençoada com quatro filhos sucessivos, Rubem, Simeão, Levi e Judá (29:31-35), enquanto Raquel permaneceu estéril. Como \*Sara antes dela, ela recorreu à concubina (ver \*Patriarcas) e deu ao marido sua serva Bila, que deu à luz Dã e Naftali (30:1-8). Lia, que não tinha filhos havia algum tempo, seguiu o exemplo de sua irmã, e Zilpa tornou-se a concubina de Jacó, dando à luz Gade e Aser (30:9-13). A própria Lia deu à luz Issacar, Zebulom, e uma filha, Diná (30:14-21). Finalmente, depois de tantos anos de esterilidade, Raquel deu à luz um filho chamado José (30:22-24).

A informação relativa à atribuição dos pais tribais às várias esposas e concubinas é de considerável interesse e, sem dúvida, reflete uma camada muito antiga de história e inter-relações tribais. Primeiro, todas as tribos hebraicas devem ter se originado no leste da Síria, exceto Benjamim, que aparentemente se juntou a José e às outras tribos após a migração para Canaã. Em segundo lugar, as seis tribos de Leah devem ao mesmo tempo ter constituído uma fraternidade distinta, enquanto as tribos das servas devem ter tido status subordinado. A primogenitura



de Rúben (como mais tarde de \*Manassés) deve representar uma supremacia inicial, mas perdida, na confederação tribal.

### Jacó e Labão

Após o nascimento de José, Jacó decidiu que havia chegado a hora de voltar para casa. Ele fez uma barganha com Labão para permitir que ele acumulasse seus próprios recursos para esse fim, mas, por meio de um estratagema que envolvia a influência da pigmentação dos rebanhos por meio de estímulos visuais (veja \*Biologia), ele conseguiu enganar sua sogro, e ele se tornou o próspero proprietário de grandes e robustos rebanhos, camelos e jumentos, bem como servas e servos (30:25-43).

Nesse ponto, Jacó despertou o ciúme franco dos filhos de Labão e percebeu a mudança de atitude de Labão em relação a si mesmo (31:1-2). Quando uma revelação divina lhe ordenou que voltasse a Canaã (31:3; cf. 31:13), ele apresentou seu caso diante de suas esposas, que deram seu consentimento, afirmando que seu pai não tinha mais nenhum direito sobre elas, pois havia vendido eles e foram pagos por eles integralmente (31:4-16). Jacó então reuniu sua família e seus bens e, aproveitando a ausência de Labão em uma missão de tosquia de ovelhas, fugiu. Rachel, sem o conhecimento do marido, aproveitou a oportunidade para se apropriar dos ídolos domésticos de seu pai (31:17-21).

Três dias depois, Labão soube da fuga e partiu em perseguição, alcançando Jacó na região montanhosa de Gileade. À noite, em sonho, Deus advertiu Labão para não fazer mal a Jacó. Houve uma discussão acalorada, e Labão conduziu uma busca infrutífera por seus deuses domésticos. Foi promulgado um tratado de respeito mútuo, que incluía uma cláusula que impedia Jacó de tomar mais esposas. Um monte de pedra foi erguido para comemorar a ocasião e para marcar a linha divisória que separa as duas partes (31:22-54).

A queixa de Raquel e Lia sobre suas próprias posições (Gn 31:14-16) se encaixa bem com o que se sabe sobre a posição inferior dos escravos estrangeiros no antigo Oriente Próximo. A referência ao preço da noiva e seu destino acusa claramente Labão de disposição imprudente ou desvio do equivalente monetário dos anos de serviço de Jacó, prestados em vez dos pagamentos geralmente feitos pelo noivo à noiva. O significado da posse dos deuses domésticos (Gn 31:19, 30-35) não é claro (veja \*Gênesis), mas o fato de que um contrato de adoção Nuzi faz uma provisão específica para sua consignação mostra que era um problema. De grande importância. Finalmente, a cláusula de casamento restritiva imposta a Jacó (31:50) encontra seus paralelos tanto na adoção quanto nos documentos de casamento.

### O retorno

Jacó continuou sua jornada de volta para casa, encontrando anjos em Maanaim (32:2-3 (1-2)). É possível que esse incidente tenha sido parte de uma história mais completa agora tão truncada que desafia a reconstrução. Serve, no entanto, para completar o ciclo de eventos que começou com a fuga de Canaã, que também envolveu o aparecimento de anjos (cf. 28:12).

Incerto da recepção que teria de Esaú, Jacó então fez extensos preparativos para apaziguar seu irmão como

bem como para se preparar para o pior (32:4-24 (3-23)). Depois de vadear o Jaboque em Penuel e enviar sua família e pertences adiante, ele se viu lutando com um misterioso estranho, um ser divino, que, desesperado para fugir antes do amanhecer, mudou o nome de Jacó para \*Israel, mas também o deixou. com uma coxa deslocada (32:25-33 (24-32)). O confronto com Esaú acabou sendo cordial (33:1-16), e se Esaú tinha algum plano de atrair Jacó para Seir, onde ele poderia tê-lo mantido em um status um pouco inferior ("irmão mais novo") afinal, Jacó frustrou seus planos por brilhante evasão diplomática. Assim, Jacó, em vez de caminhar para o sul até Seir, pôde seguir para o sudoeste até Sucote, não muito longe do Jordão. Lá ele construiu uma casa e fez baias para seu gado. Sua próxima parada foi bem dentro de Canaã, em Siquém, onde comprou um terreno e montou um altar (33:17-20).

### O estupro de Diná

Aqui em Siquém ocorreu o estupro da filha de Jacó, \*Dinah, por Siquém, filho de Hamor, o governador. Fortemente atraído pela donzela, o jovem desejou se casar com ela. Os filhos de Jacó, que conduziram as negociações, fizeram da circuncisão de toda a população masculina uma condição prévia de acordo. Sendo a masculinidade de luta de Siquém temporariamente incapacitada, Simeão e Levi vingaram o ultraje perpetrado contra sua irmã massacrando a população e saqueando a cidade; e quando Jacó os repreendeu por prejudicar suas relações com seus vizinhos, eles defenderam sua conduta por motivos de honra (Gn 34).

Esta história, a única na Bíblia que trata de Diná, contém várias características notáveis: Jacó desempenha um papel inesperadamente passivo; Simeão e Levi são retratados como guerreiros ferozes agindo em conjunto, refletindo assim uma situação totalmente em desacordo com outros relatos da história tribal, em que Simeão foi o parceiro militar de Judá e se estabeleceu ao lado dele no sul de Canaã, enquanto Levi não tomou parte nas guerras de conquista, não possuía território tribal e nenhuma associação particular com Simeão. Alguns estudiosos argumentam que a narrativa do capítulo 34 esconde uma tentativa muito antiga por parte de algumas das tribos de efetuar um assentamento forçado na área de Siquém. No outro extremo, argumenta-se que a história é uma polêmica tardia dirigida contra os casamentos mistos ou os samaritanos.

### Beth-El

Os próximos eventos registrados estão relacionados com Beth-El, o local associado a um momento fatídico na vida de Jacó (cf. 28:10-22). Por ordem divina, o patriarca e sua comitiva, depois de se purificarem dos emblemas idólatras, dirigiram-se à cidade. Ele construiu um altar lá e recebeu a bênção de Deus renomeando-o Israel e prometendo numerosos descendentes, até mesmo descendentes reais, bem como a futura posse da terra. Jacó dedicou o local da revelação e o nomeou Beth El no lugar de Luz (35:1-15). Ele seguiu em direção a Efrate, e no caminho sua amada Raquel morreu ao dar à luz a Benjamim. Jacó erigiu uma coluna sobre o túmulo dela (35:16-20). Não está claro se a notificação sucinta subsequente



evidenciou desejos diferentes. Sempre que Rebeca passava por uma sina gogue ou casa de estudo, Jacó tentava irromper, mas quando ela passava perto de uma casa de adoração pagã, Esaú lutava para sair (Gn. R. 63:6; cf. Gn. 25: 22). O contraste religioso entre judeus e gentios foi assim claramente descrito como um abismo permanente entre duas civilizações irreconciliáveis. Um contraste semelhante entre Jacó e Esaú também foi notado em seu nascimento, sendo o primeiro limpo, suave, extraordinariamente bonito e nascido circuncidado; enquanto o último era peludo e barbudo, de cor vermelho-sangue e com todos os seus dentes totalmente desenvolvidos (Gn. R. 63:7-8; Targ. Ps.-Jon. em Gen. 25:25; arn1 2:12 ; Tanh. Noé 5; Tanh. B, Gen. 32; Mid. Sal. 9:7). Tudo isso pretendia retratar o contraste entre a beleza espiritual de Israel e a feiúra do mundo pagão – suas guerras e derramamento de sangue, a ocupação perene de Roma. A cor “avermelhada” de Esaú (Gn 25:25) foi de fato expressamente interpretada como significando que ele (isto é, Roma) era “completamente um homem de sangue” (Gên. R. 63:8). Enquanto ambos os irmãos frequentaram a escola até a idade de 13 (ou, segundo uma versão, 15) – Esaú também, tendo assim a chance de estudar a Torá – eles se separaram completamente quando atingiram a maioridade religiosa. Jacob estudou nas escolas de Shem e Eber, e passou toda a sua vida em busca de aprendizado; enquanto Esaú se tornou um idólatra dissipado (Gn. R. 63:10; Yoma 28b; Tanh. B, Gen. 125). Aqui, também, a conduta futura dos bons judeus e dos romanos típicos foi prenunciada.

Apesar de sua explicação de como Isaque foi enganado em Esaú (Gn. R. 63:10), os rabinos sentiram que Isaque, assim como Abraão, que gerou filhos indignos, não poderiam ser considerados iguais em importância a Jacó (Pes. 56a; Gn. R. 68:11; Cântico. R. 3:6, não. 2) que era considerado um modelo de virtude e retidão (cf. por exemplo, Mak. 24a), e a quem até o mistério da redenção messiânica havia sido revelado (SI 31:7).

Ele era, portanto, o maior dos patriarcas (Gn. R. 76:1), e mesmo Abraão havia sido criado e preservado do fogo da fornalha de Ninrode apenas por causa de Jacó, que estava destinado a descender dele (ibid. , 63:2; Lev. R. 36:4; Sanh. 19b). Mesmo depois de sua morte, Jacó – mas não os outros patriarcas – estava preocupado com o destino de Israel, sofrendo com eles quando estavam em apuros e regozijando-se com eles quando foram redimidos (SI 14:7; PR 41:5). ). Os sucessos de Israel neste mundo foram inteiramente devidos ao mérito de Jacó (Cântico R. 3:6, nº 2). Hiperbolicamente, foi dito que todo o universo havia sido criado apenas por causa de Jacó (Lev. R. 36:4) – aqui, como tantas vezes, um símbolo de todo o povo de Israel. O próprio Deus honrou Jacó (Israel) elevando-o a uma posição um pouco mais baixa que a dos anjos (SI. 8:7), e gravando sua imagem no trono divino (Gn. R. 82:2).

Apesar de tudo isso, os rabinos não podiam ignorar o relato bíblico da carreira de Jacó, que certamente levantaria problemas morais. Por exemplo, seu emprego de métodos tortuosos para obter a primogenitura e a bênção de Isaque estava sujeito a críticas (cf. Os. 12:3-4). A apologética rabínica, portanto, se empenhou em limpar o bom nome de Jacó, enquanto obscurecia o de Esaú. Assim, Esaú ameaçou matar sua mãe se ele

não foi permitido nascer primeiro, e foi para salvar Rebeca que Jacó concordou com a primogenitura de Esaú (Meados de Ageu a Gen. 25:22; cf. PR, 12:4). Embora isso seja relatado ou sugerido apenas no final do Midrashim, pode ser uma alusão ao notório caso de matricídio cometido por Nero, que planejou o assassinato de sua mãe Agripina (Suetônio, Nero 34:5; Tácito, Anais 14: 1–13; Jos., Ant., 20:153; Wars, 2:250).

O desejo de Jacó de ter a primogenitura não foi influenciado por nenhum motivo egoísta, mas por seu desejo de ser privilegiado para oferecer os sacrifícios, naquela época prerrogativa do primogênito (Gn. R. 63:13; Num. R. 4: 8). Mesmo assim, foi apenas por causa da manifesta inadequação de Esaú para um ofício espiritual que Jacó estava disposto a sacrificar sua vida pelos privilégios espirituais da primogenitura (ibid.). Portanto, o próprio Deus o ajudou a obter bênçãos (Gn. R. 65:17-19; Tanh. B, Gn. 134ss.). Além disso, quando Jacó foi ter com seu pai, “o Jardim do Éden estava sem o sangue” quando Esaú entrou, “a Geena entrou com ele” (Gn. R. 65:22; 67:1-3; Tanh. B, Gn. 141).

**Isaque também hesitou em conferir a bênção a Esaú, e na verdade suspendeu a decisão sobre quem seria o destinatário (Gn. R. 65:13). Mesmo quando ele disse: “Seu irmão veio com astúcia e tomou sua bênção” (Gn 27:35), o que ele realmente quis dizer foi que Jacó tinha vindo com “sabedoria” e “recebido” (ou seja, foi devidamente concedido) o que lhe era devido (Targ. Onk., e Targ. Yer., codex Neofiti I, ad loc.; Gen. R. 67:4; Tanh. B, Gen. 143). Quaisquer dúvidas que Isaque pudesse ter foram dissipadas quando ele soube que Esaú havia vendido sua primogenitura a Jacó (Gn. R. 67:2). Isaac então confirmou a bênção de Jacó (Gen. R. 67:12; Tanh. B, Gen. 143; cf. Gn 28:1). De acordo com outro ponto de vista, no entanto, Isaque realmente procurou amaldiçoar Jacó, mas foi contido por Deus (Gn. R. 67:1-3). Isaque também deixou claro que a supremacia de Jacó estava condicionada a seus méritos (Gn. R. 67:7), e ele foi, portanto, duramente criticado no Midrash (ibid.).**

Apenas ocasionalmente Jacob é criticado na literatura rabínica. Assim, o “clamor extremamente grande e amargo” de Esaú (Gn 27:34) foi punido nos dias de Mardoqueu, que também lamentou “com grande e amargo clamor” (Est. 4:1; Gn R. 67:4). ). Novamente, quando Jacó repreendeu Lia por ajudar e instigar o ato de engano de Labão (cf. Gn 29:23), ela retrucou: “Seu pai não o chamou de ‘Esaú’ e você o respondeu?!” (Gên. R. 70:19).

Jacó também é criticado por ter escondido sua filha Diná dos olhos de Esaú no momento de seu encontro com seu irmão em seu retorno a Canaã. O medo de Jacó de que “este homem mau” queira se casar com ela é descartado como preconceito injustificado; pois ele deveria tê-la dado a seu irmão por esposa (Gen. R. 76:9). O propósito deste Midrash era aparentemente encorajar irmãos mais velhos a dar suas filhas a irmãos mais novos em casamento, mantendo assim a propriedade da família intacta e sua pureza de sangue imaculada.

O encontro de Jacó com Esaú após seu retorno de Aram é embelezado com numerosos comentários rabínicos, cujo ônus é que Esaú manteve seu ódio eterno, de modo que Jacó tinha boas razões para ter medo dele. Os mensageiros enviados por Jacó a Esaú (Gn 32:3) eram na realidade anjos, e seus enormes

jacob

números aterrorizaram Esaú (Gn. R. 74:17; 75:10). A reconciliação de Esaú com Jacó (Gn 33:4) foi irreal. Pelo contrário, Esaú tentou morder seu irmão cujo pescoço, porém, se tornou como mármore (Gn. R. 78:9). De acordo com outro ponto de vista, no entanto, Esaú beijou Jacó “de todo o coração”, sendo temporariamente compassivo (ibid.). O apaziguamento de Jacó com Esaú, dirigindo-se repetidamente a ele como “meu senhor” é condenado no Midrash como humilhante para a dignidade de Jacó. (Gên. R. 75:2, 11). O objetivo desta homilia era, sem dúvida, desencorajar a excessiva bajulação diante dos romanos.

Labão, descrito como “o mestre dos enganadores” (Gn. R. 75:5), é tratado na literatura rabínica com desdém ainda maior do que Esaú. Ele é a personificação da ganância, e mesmo quando beijou e abraçou Jacó (Gn 29:13), fez isso apenas para descobrir se tinha alguma gema escondida em seu corpo ou em sua boca (Gn. R. 70: 13). Jacó estava bem ciente de que Labão era um vigarista (cf. ibid.; Meg. 13b), e tomou as maiores precauções ao estipular condições com ele, mas tudo em vão (Gn. R. 70:17). A acusação de Jacó de que Labão havia mudado seu salário dez vezes (Gn 31:7, 41) foi multiplicada homileticamente pelos rabinos a nada menos que 100 enganos (Gn. R. 74:3). No entanto, apesar da ira de Jacó com Labão (Gn 31:36), nunca chegou a golpes e violência, e Jacó fez o possível para apaziguar La ban (Gn. R. 74:10).

Uma tendência apologética também é evidente na interpretação midráshica das relações de Jacob com \*Rachel. Embora beijar uma garota estranha fosse considerado indecente, o beijo de Raquel por Jacó (Gn 29:11) foi desculpado como um ato permissível, já que ela era sua parenta (Gn R. 70:12). De fato, longe de ser lascivo, Jacó nunca havia experimentado descarga noturna (Gn. R. 79:1) e de fato não estava sujeito ao impulso maligno (BB 17a). A exigência de Jacó de que Raquel fosse dada a ele, “para que eu possa morar com ela” (Gn 29:21), embora superficialmente vergonhosa “mesmo o mais dissoluto não usa tal linguagem” - foi, no entanto, defendida com base em que a verdadeira O propósito era o desejo louvável de gerar os 12 ancestrais tribais (Gn. R. 70:18; Mid. Ag. ad loc.). Apenas críticas leves são dirigidas a Jacó por sua explosão de raiva contra Rachel quando ela estava implorando por filhos (Gn 30:1ss.): “É assim que se responde a uma mulher em apuros?” (Gên. R. 71:7).

Alguns ligeira desaprovação também é expressa no Midrash contra a antipatia de Jacó por Lia (Gn 29:31), que foi, portanto, deliberadamente abençoada com uma grande progênie, “para que ela pudesse ser mais amada do que Raquel” (Taný. B, Gen 153; Ag. Ber. 48/49; 21/22). Uma falha séria também foi vista no casamento de Jacó com duas irmãs (Pes. 119b); pois embora a Torá ainda não tivesse sido promulgada, os rabinos consideravam os patriarcas como tendo que observar toda a Lei.

O tratamento favorito de Jacó a José é condenado como um exemplo perfeito do que um pai não deve fazer – preferir um filho aos outros – um ato que, como no caso de José, poderia levar a consequências desastrosas (Shab. 10b; Meg. 16b; Gen. . R. 84:8). A ausência prolongada de Jacob de casa – durante a qual ele não honrou seus pais – foi uma ofensa grave pela qual ele foi punido com o desaparecimento de Joseph por um período igualmente longo.

riod (Meg. 16bff.). É concebível que essa crítica fosse dirigida principalmente aos jovens que deixaram seus pais na Palestina e foram para o exterior, especialmente para a Síria e a Babilônia, em busca de melhores oportunidades econômicas. O exemplo de Jacó foi, portanto, destinado a desencorajar esse êxodo, que assumiu proporções alarmantes durante o segundo e terceiro séculos EC. que eles deveriam ser apagados por causa de seus pecados (Shab. 89b; cf Isa.

63:16). Finalmente, antes de sua morte, Jacó procurou revelar a hora da vinda do Messias para seus filhos, mas neste ponto a Presença Divina se afastou dele (Pes. 56a; Gen. R. 98:2) – sem dúvida porque a intenção de Jacob foi considerada ilegal.

Na maior parte, no entanto, Jacó é descrito como um grande e santo homem que, entre outras coisas, introduziu a oração diária da noite (Ber. 26b), e até mesmo fez com que a fome egípcia cessasse assim que ele chegou ao Egito ( Ber. 26b). Tos., Sot. 10:9). Jacó estava entre aqueles que provaram do Jardim do Éden em sua vida e não estavam sujeitos ao poder do anjo da morte (BB 17a), mas morreram através do “beijo da morte” (Rashi ad loc.). De fato, de acordo com uma visão, Jacó nunca morreu (Ta'an. 5b) – evidentemente uma alusão à imortalidade de Israel.

[Moisés Aberbach]

### No Islã

A princípio, não ficou claro para \*Muhammad se Yaýqyb (Isrýýl) era filho de Isýýq ou seu irmão; ele, portanto, adotou uma expressão ambígua, “e nós demos a ela (Sarah) as boas novas de Isýýq, e de Yaýqyb depois de Isýýq” (Sura 11:74). Somente após sua estada em Medina tornou-se evidente para ele que os “pais” de Jacó eram Abraão, Ismael e Isaque e que ele era o pai das Tribos (Sura 2:126-7, 130, 134). Como seus ancestrais, Jacó também está entre os profetas (Surata 19:50).

Dos filhos de Isaque, um era reto (Jacó) e o segundo (Esaú) trouxe infortúnio sobre si mesmo (Surata 37:113).

Jacó é mencionado particularmente em conexão com a história de \*José (Surata 12). Antes de sua morte, Jacó advertiu seus filhos a permanecerem fiéis à “lei de Abraão” (Sura 2:126). Em uma ocasião, Muhammad menciona o segundo nome de Jacó: Isrýýl (Sura 3:87), quando ele aponta que ele se proibiu de certo alimento – provavelmente uma alusão ao nervo ciático (Gn.

32:39). Nos outros lugares (no \*Alcorão) o nome de Israel aparece como o da tribo, ou seja, Baný Isrýýl (“o povo de Israel”; por exemplo, Sura 2:38; 5:74; et al.). Em um fragmento do Cairo \*Genizah que é atribuído a al-Samawýal, Israel é referido como “o primogênito dos primeiros” (cf. Ex. 4:22). De acordo com os comentaristas árabes, a origem do nome Isrýýl é derivada do fato de que ele fugiu de Esaú à noite.

[Haim Z'ew Hirschberg]

### Nas artes

A vida e a carreira do patriarca Jacob fornecem a base para muitas obras literárias e tratamentos de artistas e músicos.

Os episódios mais favorecidos vão desde a representação de Esaú por Jacó e a visão em Bete-El (Gn 27) até sua viagem final ao Egito a convite de José e Faraó (Gn 45-50).

Na literatura, uma das primeiras versões da história ocorre no Ordo de Ysaac et Rebecca et Filiis Eorum, do século XII, um drama alegórico no qual Esaú representa os "judeus farisaicos" e Jacó os "cristãos fiéis". Outra obra da Idade Média foi o poema inglês do século XIII, Iacob e Iosep. O interesse pelo assunto renasceu no século XVI, principalmente na Inglaterra e na Alemanha, onde inspirou inúmeras produções teatrais. Estes incluem a peça anônima de versos Ein lieblich und nuetzbarlich Spil von dem Patriarchen Jacob und seinen zwelff Soenen (Magdeburg, c. 1534); The Meisters inger Hans Sachs's Comedia: Jacob mit seinem bruder Esaw

(1550); Jacob und seine zwoelf Soehne (1566), um drama da Igreja da Estíria de Thomas Brunner; Uma nova mery... Comedie ou Enterlude... tratando da História de Jacó e Esaú (Londres, 1568); e a Comedie von dem Patriarchen Jakob, Joseph und seinen Bruedern (1592) de Adam Zacharias Puschmann, um associado de Hans Sachs. Uma obra que contrasta fortemente com o Ordo de Ysaac medieval foi A História de Jacó e Esaú (Londres, 1568; escrito 1557-58), uma comédia animada atribuída a Nicholas Udall. Aqui Jacó foi reconfirmado como o justo hebreu (isto é, o verdadeiro protestante), enquanto Esaú foi representado como o pagão sem graça (isto é, o anticristo católico).

Três tratamentos do tema no século XVII foram Jacobs doppelte Heyrath (1683), do dramaturgo alemão Christian Weise; a anônima Comedia famosa dos sucessos de Iahacob e Esaú (Delft, 699), uma peça de versos em espanhol; e a balada espanhola do escritor sefardita Isaac Cohen de \*Lara, "La Fuga de Jaacob de Barsheva", que apareceu com sua peça de Purim Aman y Mor dochay (Leiden, 1699). No século XVIII, o único escritor de destaque a tratar do assunto foi o poeta e dramaturgo suíço-alemão Johann Jacob Bodmer (1698-1783) em dois épicos, Jacob und Joseph (1751) e Jacob und Rachel (1752).

O primeiro escritor judeu moderno que se voltou para o tema foi o poeta hebreu Feivel Schiffer (c. 1810-1866), cujo Shirei Tiferet (1840) contou a história da Bíblia até a entrada de Jacó no Egito. No final do século XIX, o dramaturgo protestante alemão Wilhelm Schaefer escreveu o drama Jakob und Esau (1896). Houve um renascimento significativo do interesse pelo assunto durante o século XX. O eminente poeta e dramaturgo alemão Gerhart Hauptmann voltou-se para a história de Jacob em seu drama fragmentário Das Hirtenlied (1921), assim como Waldemar Jollos em sua peça em verso Esau und Jakob (1919). Na primeira parte de sua trilogia inacabada de David, Jaakobs Traum; ein Vorspiel (1918; Jacob's Dream, 1947), Richard \*Beer-Hofmann fez uma tentativa dramática de justificar a missão universal de Israel; a peça foi encenada em Nova York e em Ereẓ Israel por Habimah em uma versão hebraica. Alguns trabalhos posteriores sobre o tema foram Jacob (1925), um romance do escritor francês Bernard \*Lecache, e Die Geschichten Jaakobs (1933), a primeira parte da tetralogia de Thomas \*Mann Joseph und seine Brueder (1933-1942). Durante a Segunda Guerra Mundial, Jacob Knoller publicou nos Estados Unidos seu drama alemão em quatro partes Verheissung, Schuld und Suehne (1941); os EUA

escritor Irving \*Fineman seu romance Jacob (1941); e o poeta português José Régio a sua moderna peça de mistério Jacob e o Anjo (1941). Jacob's Ladder, de Laurence Housman, uma de suas peças do Velho Testamento (1950), procurou denegrir o patriarca hebreu. Outras obras pós-guerra incluem Saint Jacob (1954; Eng. Jacob, 1957), um romance do autor francês Jean Cabriès; Een ladder tegen de maan (1957), drama do escritor holandês W. Bar nard (Guillaume van der Graft); e Ya'akov u-Vanav (1958), um romance hebraico de Ben-Zion Firer.

A vida do patriarca Jacó, repleta de incidentes pitorescos, forneceu um depósito igualmente rico de material para artistas, que ilustraram principalmente os episódios da escada de Jacó (Gn 28:10-22) e de Jacó e o anjo (Gn . 32:24-32). Existem vários ciclos de tais episódios, sendo o mais antigo o ciclo do mosaico do século IV em Santa Maria Maggiore, Roma. Cenas da vida de Jacó também figuram em mosaicos do século XII em Palermo e Monreale, na Sicília; e em manuscritos, incluindo o Gênesis de Viena do século VI e o Sarajevo Hagadá do século XIV. O pintor renascentista Jacopo Bassano (1515-1592) pintou uma paisagem pastoral de Jacó e Esaú (Viena, Museu Kunsthistorisches). O nascimento dos gêmeos (Gn 25:24) foi ilustrado em manuscritos do século XIV, como o Saltério da Rainha Maria e a Hagadá de Sarajevo, onde, em uma cena adjacente, Esaú é mostrado caçando (Gn 25:27). . Seu nascimento também foi retratado pelo pintor florentino Benozzo Gozzoli (1420-1497) em um afresco no Campo Santo, Pisa. Esaú vendendo seu direito de primogenitura a Jacó (Gn 25:31-34) é ilustrado no Gênesis de Viena, mas não era popular na Idade Média. A partir do século XVII, há pinturas sobre o tema do artista espanhol Murillo (1618–82; Harrach Gallery, Viena), do mestre holandês Hen drik Terbrugger (1587–1629; British Museum) e dois desenhos a tinta de \* Rembrandt. Isaque abençoando Jacó (Gn 27:27) também era um assunto relativamente raro na Idade Média, e mais comum no século XVII. No entanto, é encontrado em mosaicos do século IV em Santa Maria Maggiore, em afrescos do século XIII em Assis e em manuscritos medievais, incluindo o Hortus Deliciarum do século XII e o Saltério da Rainha Maria do século XIV e a Hagadá de Sarajevo. Os pintores espanhóis do século XVII Murillo (Hermitage, Leningrado) e Jusepe de Ribera (1588–1652; Prado) estavam entre os artistas que trataram do assunto. Rafael (1483-1520) incluiu um estudo da bênção de Isaac a Esaú (Gn 27:39-40) em seus afrescos para a Loggia no Vaticano, e há uma pintura do mesmo assunto de Rembrandt (Earl Brownlow, Grantham), que também foi pensado para representar Isaque abençoando Jacó.

O sonho da escada de Jacó era um assunto favorito e muitas vezes tem sido tratado como um pingente para Jacó e o anjo ou para Moisés e a sarça ardente. O assunto aparece pela primeira vez nos afrescos do século III da sinagoga em \*Dura Europos na Mesopotâmia. Encontra-se em manuscritos cristãos bizantinos e medievais ocidentais, incluindo o Hortus Deliciarum, o Saltério de São Luís do século XIII e a Hagadá de Sarajevo, e também na escultura e nos mosaicos de Palermo e Monreale.

Na pintura de Rafael na Loggia do Vaticano, Jacob

jacob

é mostrado adormecido ao pé de uma escadaria monumental que, à maneira grandiosa da Renascença, substituiu a escada simples das representações anteriores. Há pinturas sobre o tema dos mestres barrocos espanhóis Ribera (Prado) e Murillo (Hermitage) e de Rembrandt (Galeria de Dresden).

O poeta-pintor inglês William Blake retratou os anjos subindo e descendo em uma escada em saca-rolhas. Um tratamento moderno é o de Marc Chagall. No Saltério de São Luís

e no Breviário do Duque de Bedford (Bibliothèque Nationale), do século XV, há iluminuras de Jacó unindo a pedra sobre a qual dormia (Gn 28:18).

A estada de Jacó com seu tio Labão é ilustrada por Ribera em uma pintura de Jacó cuidando dos rebanhos de Labão. Suas relações com suas duas esposas têm um significado especial na iconografia cristã medieval, onde Lia e Raquel eram associadas a Marta e Maria, representando a vida ativa e contemplativa. Claude Lorrain (1600-1682) pintou paisagens idílicas com Jacob e Rachel (Hermitage, Leningrado) e com Jacob e Laban (Galeria de Dulwich). A cena em que Jacó, ao sair de Labão, divide os rebanhos com ele (Gn 30:32ss.) está registrada nos mosaicos do século IV em Santa Maria Maggiore, Roma, e no Gênesis de Viena do século VI. A apropriação de Jacó dos ídolos domésticos de Labão, que foram levados e escondidos por Raquel (Gn 31:17ss.), apareceu nos afrescos de Rafael na Loggia do Vaticano e também foi um assunto popular no século XVII. Foi tratado por Murillo (coleção do Duque de Westminster), o pintor de gênero holandês Jan Steen (1626-1679) e pelo professor de Rembrandt, Pieter Lastman (1583-1633).

Outro assunto favorito foi a luta de Jacó com o anjo que, na Idade Média, recebeu uma desconcertante variedade de interpretações simbólicas. Uma das mais comuns era que representava a luta de cada homem contra as forças do mal. Na arte cristã primitiva, é o próprio Deus que é mostrado lutando com Jacó. O tema aparece no Gênesis de Viena, em um afresco do século VIII em Santa Maria Antica, em Roma, e em um afresco do século XI na catedral de Hagia Sophia, em Kiev. Encontra-se na escultura medieval e em manuscritos como o Saltério de São Luís. Na Stanza d'Elidoro no Vaticano há uma pintura do assunto por Raphael e Baldassare Peruzzi.

Rembrandt produziu uma pintura notável de Jacob e o anjo (Museu de Berlim) e Claude Lorrain fez dela a ocasião para uma poética paisagem noturna (Hermitage, Leningrado). O artista romântico francês Eugène Delacroix (1798-1863) retratou a luta em um afresco na igreja de Saint Sulpice, em Paris, e pretendia representar a artista lutando com a natureza para arrancar seus segredos. No século XX, o escultor Sir Jacob Epstein mostrou Jacob e o anjo em um abraço apaixonado, tema também tratado por Chagall (Louvre). A reconciliação de Jacó e Esaú (Gn 33:4ss.) foi ilustrada em uma composição barroca de Rubens (Alte Pinakothek, Munique), e há uma pintura de Jacopo Bassano do retorno de Jacó a Canaã (Palácio dos Doges, Veneza).

Na música, um "diálogo" (quase-oratório), Il vecchio Isaac, de G. Pe. Anerio (publ. 1619), trata da história de Jacó, Esaú e

o direito de primogenitura. O número e a importância das obras sobre os temas do Sonho de Jacó, Jacó e Raquel e o lamento de Jacó sobre José são, no entanto, muito maiores. Alguns motetos do século XVI definem o texto da visão, como *Vidit Jacob scalam* de Crecquillon (publ. 1556) ou *O quam metuendus est locus iste* por Gallus (publ. 1603). Uma curiosidade notável foi o oratório *La Vision de Jacob*, que Marcel Dupré escreveu em 1900, aos 14 anos. Para as apresentações em Moscou de *Jaakob's Traum*, de Richard Beer Hofmann, pelo Teatro Habimah, a música foi escrita por M. Milner; e a peça foi transformada em ópera pelo compositor israelense Bernard Bergel. Uma obra orquestral, *Jacob's Dream*, foi escrita por Karol Rathaus (1941); e em 1949 Darius Milhaud compôs uma suíte de dança para cinco instrumentos, *Les Rêves de Jacob* (op. 294), para o festival de dança *Jacob's Pillow* realizado na vila de Massachusetts com esse nome. O oratório *Die Jakobsleiter*, de Arnold Schoenberg, com texto do compositor, foi iniciado em 1913 e permaneceu inacabado. Esta é a primeira obra em que se discerne o sistema de manipulação melódica, que ele formalizaria logo depois como o "sistema de 12 tons". O texto é um complexo de idéias filosóficas geradas, em vez de reproduzir, a visão da escada e a luta de Jacó com o anjo (ver D. Newlin, em Yuval, 1 (1968), 204-20). A estreia da obra ocorreu em Viena em 1961.

A história de Jacó e Raquel é tratada em um moteto, *Da Jakob Labans Tochter nahm*, de Joachim à Burck (1599); um "Singspiel" (ópera cômica), *Von Jacob doppelter Heyrath*, de Johann Philipp Krieger (1649-1725); e um duodrama, *Jakob und Rachel*, de JE Fuss (1800). Encontra-se também, um tanto inesperadamente, em duas canções polifônicas espanholas do século XVII (*Siete años de pastor*, n.º 18, e *Si por Rachel*, n.º 62, em *Ro mances y letras a tres voces*, ed. de M. Querol Gavald, 1956). Para a produção do *Ohel Theatre de Jacob e Rachel*, a música foi escrita por Solomon Rosowsky, e mais tarde retrabalhada em uma suíte orquestral por Julius Chajes. A palavra de Jacob ao anjo na luta no *Jaboque* é o texto-título da *Cantata no. 157, Ich lasse dich nicht, du segest mich denn* (mas com "Mein Jesu" adicionado). Um moteto no mesmo texto, para coro duplo, foi escrito por Johann Christoph Bach (1642-1703) e anteriormente atribuído a Johann Sebastian Bach. Foi publicado em inglês no século XIX como *I Wrestle and Pray*.

O luto de Jacó por José foi colocado como moteto por muitos dos principais compositores do século XVI. As obras começam com *Videns Jacob vestimenta Joseph* (Ger., *Da Jakob nun das Kleid ansah*) ou *Lamentabatur Jacob*, e a lista de compositores inclui Clemens non Papa, Cristobal Morales, Jacob Regnart e Cosmas Alder (para uma "peça de Joseph" realizada em Basileia). A mensagem para Jacob de que Joseph está vivo aparece em *Dixit Joseph undecim fratribus* de Orlando di Lasso. Outros trabalhos sobre o tema incluem o oratório *Jacobs Anknunft* de JH Rolle em *Aegypten* (1746); *Jacobs Heyrath* e *Jacobs Tod und Begrabnis*, nos. 3 e 6 da *Biblische Sonaten* de Johann Kuhnau para instrumento de teclado (1700); e o cenário da bênção de Judá por Jacó (Gn 49:10-42) na *Geistliche Chormusik* de Heinrich Schuetz (1648).



Na canção folclórica judaica, Jacob aparece simbolicamente nas muitas configurações de Al Tira Avdi Ya'akov ("Não temas, meu servo Jacob"), muitas vezes com adições textuais em iídiche, como Amar Adonai le-Ya'akov - yo, foterl , yo (Idelsohn, Melodien, 9 (1932), nº 485). Mordekhai \*Ze'ira foi o compositor da conhecida melodia de horah de Israel Al Tira Avdi Ya'akov, para um poema de Emanuel Harussi.

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** NA BÍBLIA: CH Gordon, em: BASOR, 66 (1937), 25–27; V. Maag, em: Theologische Zeitschrift, 6 (1957), 418-29; HL Ginsberg, em: JBL, 80 (1961), 339-47; WF Albright, Yahweh and the Gods of Canaan (1968), 50; NM Sarna, Entendendo Gênesis (1966), 181-210. Para mais bíblia. veja \*Patriarcas. **Adicionar.**

**Bibliografia :** S. Niditch, Underdogs and Tricksters (1987); N. Sarna, Genesis JPS Torah Commentary (1989). NA AGADAH: Ginzberg, extremidades das pernas, índice; EE Halevy, Sha'arei ha-Aggadah (1963), 46-59. EM É LAM; Tabarý, Taýrýkh, 1 (1357 AH), 231–2; Kisýyy, Qiyaý, ed. por I. Eisenberg (1922), 153-4; HZ (JW) Hirschberg, Der Dýwýn des As-Samauýal ibn ýAdijýý... (1931), 33-65; Horovitz, em: HUCA, 2 (1925), 154 e seqs. 181; R. Firestone, "Yayýyb," em: EIS2, 11 (2002), 234 (incl. bibl.). NA ARTE: EL Gigas, Esau og Jakob som dramatiske figurer (1894).

**JACOB** (final do terceiro-início do quarto século EC), amora nascida na Babilônia. Jacó foi aluno de \*Judá b. Ezequiel, chefe da academia de Pumbedita (Av. Zar. 28b, et al.). Ele transmitiu ensinamentos em nome de ýisda (Ber. 29b, et al.).

Ele migrou para Ereý Israel, onde estudou com R. Johanan (Er. 80a; Suk. 12a, et al.). Jacó é freqüentemente referido como "um certo dos rabinos" (ver Er. 80a e Av. Zar. 28b). Ele era um associado de Jeremias (Av. Zar. 13b), discutiu problemas com Jeremias b. Taýlifa e freqüentemente explicou obs scure halakhot para ele (BB 60b, et al.). É relatado que no dia em que Jacó morreu estrelas foram vistas ao meio-dia (MK 25b; mas veja Dik.

Sof. ad loc.). Por existirem vários amoraim com o mesmo nome, às vezes é difícil decidir a qual deles as declarações em nome de Jacó se referem.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, SV; ý. Albeck, Mayo la Talmudim (1969), 248-9.

[Yitzhak Dov Gilat]

**JACOB, BENNO** (1862-1945), rabino e estudioso da Bíblia. Ele estudou no seminário rabínico e na universidade de sua cidade natal, Breslau. De 1891 a 1906 atuou como rabino em Goettingen e de 1906 a 1929 em Dortmund. Em 1929, aposentou-se do rabinato, estabeleceu-se em Hamburgo e dedicou-se inteiramente ao trabalho exegético. A partir de 1939 viveu na Inglaterra. Seu principal campo de atividade na pesquisa bíblica foi o Pentateuco. Embora ele não fosse um fundamentalista, suas conclusões, como resultado de seu estudo do texto e não por motivos religiosos, foram uma negação completa da crítica moderna da Bíblia – tanto a crítica textual quanto a Alta Crítica com sua hipótese documental. Ele considerava o texto tradicional mais confiável do que as traduções antigas. Ele considerou as emendas textuais arbitrárias da Alta Crítica não científicas porque seu único propósito era validar as próprias suposições deste último. Além disso, ele acusou a escola de Alta Crítica de tendências anti-semitas e de preconceitos

contra o judaísmo. Suas opiniões foram propostas em Der Pentateuch, exegetischkritische Forschungen (1905) e Quellen scheidung und Exegese im Pentateuch (1916). Ele esclareceu ideias e expressões bíblicas que não haviam sido devidamente compreendidas em Im Namen Gottes (1903) e Auge um Auge, eine Untersuchung zum Alten und Neuen Testament (1929).

Ele também desenvolveu uma teoria sobre o ritmo interno da Bíblia, que é expresso pela repetição de palavras-chave em números definidos nas narrativas da Torá e suas leis, em Die Abzählungen in den Gesetzen der Buecher Leviticus und Numeri (1909). Sua principal obra exegética é Das erste Buch der Torah: Genesis, uebersetzt und erklart (1934). Embora Jacó não aceitasse a autoria mosaica do Pentateuco nem o dogma da inspiração literal, encontrou em sua composição tanta unidade literária e harmonia espiritual que toda busca por suas "fontes" lhe pareceu um exercício de hipótese fútil. Seus comentários abrangentes sobre Êxodo e uma seção de Levítico ainda existem em manuscritos. (Um trecho do comentário sobre Êxodo foi publicado em Judaism, 13 (1964), 3-18.) Sua luta contra o anti-semitismo começou durante seus anos de universidade; em 1886 ele fundou a primeira sociedade de estudantes judeus – Viadrana – que introduziu duelos de esgrima como um método de defesa da honra do judaísmo quando foi degradado por estudantes anti-semitas. Ele foi ativo como orador e autor na luta travada pelos judeus alemães contra o antisemitismo, principalmente nos anos após a Primeira Guerra Mundial.

Ele se opôs ao sionismo não apenas por causa de sua crença em uma síntese judaico-germânica, mas também porque viu no sionismo uma completa secularização do judaísmo e uma base para o ateísmo judaico.

**Bibliografia:** Wilhelm, em: YLBI, 7 (1962), 75-94; El Jacob, em: Paul Lazarus Gedenkbuch (1961), 93-100; idem, em: HC Meyer (ed.), Aus Geschichte und Leben der Juden in Westfalen (1962), 89–109 (inclui bibl.).

[Jacob Rothschild]

**JACOB, BERTHOLD** (pseudônimo de **Berthold Salomon**, 1898–1944), publicitário judeu-alemão entre as guerras mundiais. Jacob, nascido em Berlim, foi voluntário na Primeira Guerra Mundial.

Ele se tornou um pacifista radical e, a partir de então, lutou inabalavelmente contra o militarismo alemão e o rearmamento secreto. O seu envolvimento em várias causas célebres da República de Weimar levou-o a ser citado como testemunha em vários casos em várias ocasiões. Junto com Paul Maria Dreyfuss e Martin Sander publicou Zeit-Notizen. Um artigo seu no semanário pacifista Weltbuehne levou à demissão de Hans von Seeckt, comandante em chefe do exército alemão. Em 1932, Jacob deixou a Alemanha e dirigiu um "Serviço de Imprensa Independente". Em 1935 foi raptado por um agente nazi durante uma visita à Suíça, mas foi libertado seis meses após a intervenção do governo suíço. Em 1939 foi internado pelas autoridades francesas, mas fugiu em 1941 para Lisboa, onde foi novamente raptado. Jacob morreu em 1944 em uma prisão nazista.

Suas principais obras são Weltbuerger Ossietzky (1937) e Warum schweigt die Welt? (1936).

jacó, bênção de

**Bibliografia:** H. Cawil, *Der Fall Jacob* (1935); *Exil Litera tur* 1933–1945 (19673), índice; H. Hannover e E. Hannover-Brueck, *Politische Justiz 1918–1933* (1966), índice.

[Yehuda Reshef]

**JACOB, BLESSING OF**, uma coleção de ditos poéticos que resumem as características e fortunas das tribos israelitas, escritas sob a forma de pronunciamentos no leito de morte por Jacó a seus 12 filhos (Gn 49). “Bênção” é um nome impróprio, já que três das tribos são de fato amaldiçoadas, e outras são tratadas com zombaria ou sátiras. Os ditos são lançados em forma pseudo-profética como se o patriarca previsse os destinos de seus filhos. De fato, a maioria dos ditos separados parece descrever fortunas tribais passadas ou presentes. Os eventos aludidos nos ditos são altamente refratados pela linguagem concisa e indescritível. O ditado de Rúben (49:4) refere-se ao incesto do filho mais velho com a concubina de seu pai (35:22), mas o que o evento significa em termos tribais é desconhecido. O ditado de Simeão-Levi (49:5-7) lembra o ataque assassino aos siquemitas (Gn 34), mas esse evento não é facilmente conectado às histórias tribais mais amplas. A ascendência de Judá (49:8-12) corresponde ao súbito surgimento dessa tribo pouco antes da monarquia unida e sua hegemonia política sob Davi é quase certamente mencionada na obscura passagem “Shiló” (49:10). É possível que a leitura da Septuaginta de II Samuel 20:18-19 mostre que o Dan dos versículos 16-18 já foi realocado em sua casa ao norte (cf. Jud.

17-18). A imagem animal dos ditos é variada e colorida. Judá é um leão voraz (Gn 49:9), Issacar um jumento preguiçoso ou estóico (v. 14), Dã uma serpente astuta (v. 17), Naftali uma linda corça (v. 21), e Benjamin um lobo devorador (v. 27). José, como ramo frutífero (porat; v. 23), rompe a série de metáforas zoológicas. Muitos intérpretes preferem ler “bravo” (pere) ou “touro” (parah). As metáforas são usadas para focalizar alguma característica marcante única na maneira tribal de autodefesa ou conquista (Judá, Dan, Benjamin), ou para descrever o ambiente natural abundante (Naftali, Joseph), ou para explicar uma posição socioeconômica abjeta. (Issacar). Três dos ditos usam trocadilhos com nomes tribais. Diz-se que Dan “julgará” (yadin, v. 16), Gad “invadirá” (yagud, v. 19), e Issacar (“homem de salário” ou “trabalhador contratado”) teria “curvado os ombros para suportar”, e tornar-se escravo de trabalhos forçados” (v. 15). Essas características literárias dão a impressão de serem visualizações populares de traços e experiências tribais. Os motivos folclóricos pitorescos dos ditos circunscrevem nitidamente seu valor histórico direto.

Os críticos acharam impossível ver os ditos dentro de um único horizonte histórico claramente delimitado. A preeminência de Rúben e o status secular de Levi sugerem um período anterior ao surgimento da monarquia. A ascendência de Judá fala para o final do século 11 aC e o versículo dez sugere fortemente o governo de Davi. A linguagem é arcaica e muitas vezes obscura; reflete antigas formulações litúrgicas com pronunciada influência cananéia em formas poéticas, expressões idiomáticas e conceitos. A compreensão mais completa de Gênesis 49 requer comparação com o similar Deuteron

omy 33 e os ditos e bênçãos tribais relacionados de Juízes 5 e Números 23–24, bem como com os textos mitológicos ugaríticos e a História Egípcia de Sinuhe (em: Pritchard, *Texts*, 18–22; COS I, 77–82). O amplo meio dos ditos é a luta das tribos separadas para se manterem na terra contra os inimigos e se adaptarem às economias peculiares às regiões de assentamento. Muitos detalhes realistas do combate militar e político aparecem através dos embelezamentos poéticos.

Judá tem prevalecido sobre as nações e recebe a homenagem de suas tribos (Gn 49:8). José conseguiu reverter um ataque ou ataques repetidos de arqueiros, provavelmente das cidades cananéias das planícies (vs. 23-26). Dan e Gad lutaram em ações de guerrilha enquanto atacam os “calcanhares” de seus inimigos (vs. 17, 19). Benjamin se alimenta dos despojos de guerra (v. 27; lucrando com a vitória de outra tribo?). Características distintivas da economia tribal são observadas. Judá é famosa por sua viticultura (vs. 11-12). Aser produz alimentos selecionados e iguarias dignas de reis (v. 20). A terra de Naftali é altamente produtiva (v. 21; “covarde” refere-se a caça selvagem, animais domesticados ou generosidade agrícola em geral?). Zebulon controla o transporte ao norte do Monte Carmelo ou abastece as tripulações dos navios cananeus-fenícios (v. 13). José mora na região mais rica da terra, cheia de “bênçãos do céu... do abismo... dos seios e do ventre” (v. 25). Todas as tribos agem com louvável auto-afirmação, exceto que Issacar é repreendido por trocar a liberdade pela segurança de uma vida de servidão (v. 14; ou está sendo meio elogiado por sua desenvoltura em tirar o máximo proveito de uma situação ruim?). Em suma, os ditos de Gênesis 49 parecem ter surgido separadamente e foram coletados secundariamente no presente contexto literário. Seu discurso animado defende a recitação oral. Mas o objetivo é incerto. Apenas os versículos 25-26 contêm uma bênção propriamente dita que provavelmente foi recitada em um festival agrícola. A maioria dos ditos tem o caráter de desdenhar ou admirar as avaliações populares ou mútuas das tribos. O dito de Judá tem em parte (v. 10) o caráter de um pronunciamento dinástico.

Antes da coleção literária dos ditos, eles provavelmente tinham uma conexão cultural na reunião da liga tribal para adorar YHWH. Isso é sugerido pela introdução e conclusão explicitamente litúrgicas fornecidas à coleção semelhante de ditos em Deuteronômio 33:2-5, 26-29. É ainda sugerido no “meu” de Gênesis 49:6 e no “eu” de 49:18, onde se pressupõe um porta-voz do culto (em contraste com o “meu” de 49:3-4 e o “eu” de 49:7 que se referem à divindade). Vários dos ditos pressupõem um sentimento de pertencimento entre as tribos em um estágio aparentemente pré-literário (49:7b, 8, 16, 26).

Que o conteúdo e o temperamento dos ditos sejam frequentemente seculares, jocosos e satíricos não fala contra um contexto de culto intertribal, mas mostra antes a robustez e a mundanidade do Javismo primitivo. Não se sabe se precisamente esses ditos foram recitados culticamente juntos ao mesmo tempo, uma vez que o editor literário pode tê-los combinado artificialmente de mais de uma fonte. Argumentou-se que pelo menos dois estágios literários de coleta estavam envolvidos, correspondendo às vertentes inicial e tardia da fonte J. A versão literária mais antiga de

os ditos podem ter se concentrado em explicar por que os filhos mais velhos de Jacó não eram as tribos proeminentes no tempo do colecionador. Uma estimativa da idade relativa dos ditos tribais nas várias coleções existentes sugere que, em média, os de Juízes 5 são os mais antigos, seguidos por Gênesis 49, Deuteronômio 33 e Números 23-24 nessa ordem.

[Norman K. Gottwald]

### Na Agada

Depois que seus filhos se reuniram ao redor de sua cama, Jacó os advertiu contra a dissensão, pois a união é uma pré-condição para a redenção de Israel. Jacó queria revelar a hora exata do advento do Messias para seus filhos, mas naquele momento a Shekhinah ("Presença Divina") se afastou dele e seu conhecimento desse grande mistério desapareceu (Gn. R. 98:2). Jacó então ficou apreensivo com medo de que um de seus filhos não fosse apto e esta foi a causa da partida do Shekhi nah. Seus filhos, sentindo seus temores, exclamaram: "Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus, o Senhor, é um: assim como há apenas um em teu coração, assim em nosso coração há apenas um". Jacó respondeu imediatamente: "Bendito seja o nome do Seu glorioso reino para todo o sempre" (Pes. 56a).

Quando Jacó repreendeu seu primogênito, Rúben, disse-lhe que deveria ter a dupla herança de sua primogenitura, a dignidade sacerdotal e o poder real. No entanto, por causa de seu pecado, a primogenitura foi conferida a José, a realeza a Judá e o sacerdócio a Levi (Gn. R.

98:4). Simeon e Levi foram repreendidos em seguida. Deus cumpriu a maldição de Jacó de que eles fossem dispersos em Israel fazendo com que os levitas estivessem em movimento pedindo dízimos, e os simeonitas fossem mendigos errantes (Gn. R. 99:7). Depois que ele repreendeu seus três primeiros filhos, os restantes ficaram tentados a fugir, pois temiam que eles também fossem repreendidos. Jacó os pacificou ao abordar Judá com declarações elogiosas e descrevendo as características notáveis do Messias que descenderá da Casa de Judá (Tanj. Va-Yeyi, 10).

Zebulom foi abençoado antes de seu irmão mais velho, Issacar, porque Zebulom permitiu que Issacar se dedicasse ao estudo de Torá, fornecendo-lhe sustento (Gn. R. 99:9). Os frutos no território de Issacar cresceram em tamanho extraordinário devido aos méritos da devoção desta tribo à Torá (Gn. R. 98:12). Aoabençoar Dan, Jacó também visualizou seu descendente, Sansão, e pensou que ele fosse o Messias. No entanto, quando Jacó o viu morto, exclamou: "Ele também está morto! Então 'espero a tua salvação, ó Deus'" (Gn 49:18; Gn R. 98:14). Jacó então declarou que a redenção não seria alcançada por Sansão, o danita, mas por Elias, o gadita, que aparecerá no fim dos dias (Gn. R. 99:11). A bênção de Aser foi a beleza de suas mulheres, que seriam procuradas em casamento por reis e sumos sacerdotes (Gn. R. 99:12; Tanh. Va-Yeyi, 13). Na terra de Naftali todos os frutos amadureceriam rapidamente, e seriam dados como presentes aos reis para ganhar o favor real dos doadores (Gn. R. 99:12). A bênção de Joseph excedeu a de todos os seus irmãos. Ele foi particularmente elogiado por resistir ao golpe

tentativas constantes das filhas dos príncipes para seduzi-lo e por confiar em Deus quando caluniado diante do Faraó pelos magos e sábios do Egito (Gn. R. 8:18; Targ. Yer. a Gen. 49:22-26) .

A bênção concedida a Benjamim contém a profecia de que essa tribo forneceria a Israel seus primeiros e últimos governantes bíblicos, Saulo e Ester. Da mesma forma, a herança de Benjamin na Terra Santa contém dois extremos: Jericó amadurece seus frutos mais cedo do que qualquer outra região de Ereÿ Israel, enquanto Beth-El os amadurece mais tarde. Jacó também se referiu ao serviço do Templo na bênção de Benjamim porque o santuário deveria estar situado no território de Benjamim (Gn. R. 99:3).

**Bibliografia:** O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction* (1965), 67, 75, 192, 196-8, 228-9; idem, em: vts, 4 (1957), 138-47; J. Coppens, *ibid.*, 97-115; E. Good, em: jbl, 32 (1963), 427-32; HL Ginsberg, em: *Divrei Sifrut... NH Tur-Sinai* (1957), 144n; A. Gunneweg, em: *zaw*, 76 (1964), 245-55; HJ Kittel, *Die Stammessprueche Israels* (1959); J. Lindblom, em: *VTS*, 1 (1953), 78-87; E. Sellin, em: *ZAW*, 60 (1944), 57-67; B. Vawter, em: *cbq*, 17 (1955), 1-18; HJ Zobel, *Stammesspruch und Geschichte* (1965 = *bzaw*, 95). **Adicionar.**

**Bibliografia:** S. Gevirtz, em: *JBL*, 90 (1971), 87-98; idem, em: *Eretz Israel*, 12 (1975), 104\*-112\*; idem, em: *HUCA*, 46 (1977), 33-54; idem, em: *ZAW*, 93 (1981), 21-37; idem, em: *HUCA*, 52 (1981), 93-128; idem, em: *VT*, 37 (1987), Sarna, *JPS Torah Commentary Genesis* (1989), 331-46.

**JACOB, FRANÇOIS** (1920– ), biólogo molecular francês e Prêmio Nobel. Jacob nasceu em Nancy, frequentou o Ly cée Carnot e iniciou seus estudos de medicina em Paris. Com a invasão alemã da França em 1940, ele se juntou às Forças Francesas Livres no exílio e lutou no norte da África e na Normandia.

Ele foi gravemente ferido e os danos em suas mãos destruíram sua ambição de se tornar um cirurgião. Recebeu a Croix de Guerre e a Croix de la Libération e foi feito Compagnon de la Libération, uma das mais altas honras da França . Após a guerra, ele completou seus estudos médicos (1947) e obteve seu D.Sc. da Sorbonne (1954). Em 1950 ingressou no Instituto Pasteur como assistente de André \*Lwoff. Foi nomeado diretor do laboratório (1956), chefe do Departamento de Genética Celular (1960) e professor de genética celular no Coll lege de France (1964). A pesquisa de Jacob explorou a relação entre bacteriófagos (fagos) e as bactérias que eles infectam como um modelo para estabelecer os princípios fundamentais do controle genético da síntese de proteínas. Ele colaborou com muitos dos fundadores da biologia molecular, incluindo Elie Wollman, Max Delbruck, Jacques Monod e Sydney \*Brenner. Este trabalho definiu o operon como a unidade de controle composta por um ou mais genes que codificam o RNA mensageiro, que dita a síntese proteica. O operon é controlado por alças de feedback regulatórias que incorporam genes repressores que, por sua vez, são controlados por genes operadores. O operon pode colaborar com outros operons no cromossomo e é influenciado por sinais vindos do citoplasma ou do ambiente. Assim, o potencial para a função e divisão celular é determinado pela sequência de nucleotídeos no DNA que responde a uma rede de sinais de controle. Essa estrutura e os princípios experimentais de apoio formaram o

Jacob, Heinrich Eduard

base para trabalhos científicos subsequentes sobre a ação e regulação dos genes. Recebeu o Prêmio Nobel de Fisiologia ou Medicina (1965) juntamente com Andre Lwoff e Jacques Monod. Suas muitas honras incluem o Prêmio Charles Leopold Mayer da Académie des Sciences (1962) e a adesão estrangeira aos Estados Unidos da Academia de Ciências. Jacob também é um ilustre escritor sobre filosofia e cultura da ciência, cujos livros altamente conceituados incluem *The Logic of Life* (1970) e *Of Flies, Mice and Men* (1980). Suas contribuições culturais foram reconhecidas pela atribuição do Prêmio Lewis Thomas (1994). Casou-se com a pianista Lise Bloch em 1947.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**JACOB, HEINRICH EDUARD** (1889–1967), dramaturgo alemão, jornalista e biógrafo. Nascido em Berlim, tornou-se correspondente do *Berliner Tageblatt* em Viena. Jacob passou quase 18 meses nos campos de concentração de Dachau e Buchenwald antes de fugir para os Estados Unidos em 1940. Autor versátil, escrevendo em estilo expressivo e colorido, Jacob publicou mais de 30 livros, entre poesia, peças de teatro e romances. Seus dramas mais conhecidos são *Beaumarchais und Son nenfels* (1919), no qual um judeu é o personagem central, e *Der Tulpenfrevler* (1920).

Enquanto exilado em Nova York, Jacob alcançou distinção por suas biografias de Johann Strauss (1937), Haydn (1950) e Felix Mendelssohn (1959). Ele também publicou uma história do café, *Sage und Siegeszug des Kaffees* (1934), e *Six Thousand Years of Bread* (1944). Jacob retornou à Europa em 1953 e se estabeleceu em Hamburgo.

**Bibliografia:** *New York Times* (10 de novembro de 1967).

**JACOB, JACK FREDERICK RAPHAEL** (1923– ), oficial do exército indiano. Nascido em Calcutá em uma família de origem de Bagdá, Jacob foi comissionado no exército indiano em 1942, enquanto a Índia fazia parte do Império Britânico e serviu no Oriente Médio durante a Segunda Guerra Mundial. Ele subiu rapidamente depois que a Índia conquistou sua independência em 1948, comandando um regimento de campo em 1956-57 e uma brigada de artilharia em 1964-65. Depois de servir como comandante da Escola de Artilharia de 1965 a 1966, ele recebeu o comando de uma divisão de infantaria (1967-69). Com a eclosão da guerra contra o Paquistão em 1971, que resultou na criação de Bangladesh, ele era chefe do Estado-Maior do Comando Oriental, com o posto de major-general. Pelo papel de destaque que desempenhou na campanha, foi premiado com a medalha Param Vishisht Seva.

**JACOB, MAX** (1876-1944), poeta e romancista francês. Nascido em Quimper, na Bretanha, Jacob era filho de um alfaiate e descendente de judeus alemães que imigraram para a França em 1816. Após uma infância infeliz, fez a primeira de três tentativas de suicídio aos 17 anos. trabalhou em uma variedade de ocupações, incluindo carpintaria, como escriturário de advogado, comércio e até astrologia. Um talentoso linguista e desenhista, Jacob acabou se tornando um crítico de arte em Paris, onde se juntou ao círculo de Apollinaire, Picasso e André

Salmão, centrado no cabaré da margem esquerda Le Lapin ágil. Nessa época ele desenvolveu seus princípios estéticos básicos: o estabelecimento de uma “nova harmonia” para libertar os homens de tudo que os impedia de ver as verdadeiras cores da realidade (seus contos infantis *Le Roi Kaboul et le Marmiton Gauvin* e *Le Géant du soleil*, 1904). Pegando em armas contra as convenções e os preconceitos, Jacob fez da ironia o seu dispositivo favorito, dotando-se assim da “distância” do objecto e da “paciência e submissão” indispensáveis à criatividade. Em 1909 teve sua primeira visão de Jesus e escreveu o *mystère* intitulado *Saint Matorel* (1911) e *La Côte*, poemas que mais tarde apareceram em *bretão*. Um anti-romântico melancólico, Jacob ficou conhecido por seu humor mordaz e discurso “surrealista”: lago virou subúrbio, vale mudou para cinema, Ibsen tornou-se Rim baud e Byron, Freud. O anseio de amor do poeta e seu sofrimento e desilusão combinados com uma segunda visão o levaram à sua conversão ao catolicismo em 1915. O conforto espiritual que isso lhe trouxe inspirou uma série de obras caracterizadas por uma mistura de sarcasmo e lirismo: *Les Oeuvres burlesques et mystiques du frère Matorel...* (1912); *Le Cornet à dés* (1917); *Le Phanérogame* (1918), um romance; *La Défense de Tartuffe*, legendado *Extase, remors, visions, prières, poèmes et meditations d'un Juif converti* (1919); e *Le Laboratoire Central* (1921). Depois de 1921, Jacob retirou-se para o mosteiro de Saint-Benoît-sur-Loire, onde escreveu *Le Cabinet noir* (1922), um romance, *Le Terrain Bouchaballe* (1923), o místico *Visions infernales* (1924) e *L'Homme de chair et l'homme reflet* (1925). Durante os anos de 1928-1936, ele alcançou alguma posição como pintor em Paris, depois retirou-se mais uma vez para Saint-Benoît, onde escreveu um livro de poemas em prosa, *Ballades* (1938). Após a ocupação nazista em 1940, Jacob foi preso pela Gestapo e morreu no campo de concentração de Drancy. Alguns livros de versos e dois volumes de correspondência apareceram postumamente após a Segunda Guerra Mundial.

**Bibliografia:** A. Billy, *Max Jacob* (Fr., 1946); J. Rousselot, *Max Jacob au sérieux* (1958); M. Raymond, *De Baudelaire au Surréalisme* (1933), 253-62; J. Mesnil, em: E.J. Finbert (ed.), *Aspects du Génie d'Israël* (1950), 300-6; C. Lehrmann, *L'Élément juif dans la littérature française*, 2 (1961), 142-3.

[Max Bilen]

**JACOB, NAOMI ELLINGTON (Naomi Ellington Gray; 1889-1964)**, romancista de origem meio-judaica cuja carreira variada se refletiu em uma vasta produção de romances. Ela também escreveu livros autobiográficos como *Me – In War-Time* (1940). Em sua obra mais ambiciosa, *A Saga Gollantz* (1952), ela retratou a progressiva assimilação de uma família judia. Nascida em Ripon, Yorkshire, e originalmente professora em Middles, ela perdeu o emprego por usar calças; depois disso, ela sempre usava roupas masculinas. Em 1930 mudou-se para a Itália, onde viveu o resto de sua vida.

**Bibliografia:** ODNB; P. Bailey, *Three Queer Lives: Uma biografia alternativa de Fred Barnes, Naomi Jacob e Arthur Marshall* (2002); E. Hamer, *Glória da Britânia: Uma História das Lésbicas do Século XX* (1996).

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JACOB, TESTAMENT OF**, obra apócrifa baseada em Gênesis 49. A referência a um livro apócrifo de Jacó talvez seja encontrada nas Constituições Apostólicas 6:16, que fala de "livros apócrifos dos... três patriarcas". Um testamento de Jacó pode ser encontrado junto com os testamentos de Abraão e Isaque em árabe, etíope e copta. Este trabalho é uma colcha de retalhos de versículos bíblicos, baseados substancialmente em Gênesis 47:29–49:1. Sem dúvida foi composto como um suplemento aos testamentos existentes de Abraão e Isaque, os quais, e especialmente o primeiro, contêm importante material original.

Esta obra apócrifa aparece em um manuscrito grego de Paris do século XII como uma obra separada sob o título "Testamento de Jacó". Em Jerusalém, há um manuscrito armênio 939, no qual Gn 47:27–50:26 precede os Testamentos dos 12 patriarcas, e sob o mesmo título do anterior. O Testamento era uma forma literária comum no período do Segundo Templo e, sem dúvida, o fato de Jacó ser o único patriarca a quem a Bíblia atribui um último testamento desempenhou um papel nesse desenvolvimento.

**Bibliografia:** MR James, *Testament of Abraham* (1892), 6, 131–161; idem, *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (1920), 18s.; GH Box, *Testamento de Abraão* (1927), 55–89; Stone, em: *Revue des Etudes Arméniennes*, NS, 5 (1968), 261-70.

[Michael E. Stone]

**JACOB, WALTER** (1930– ), rabino reformista norte-americano e administrador universitário. Jacob nasceu em Augsburg, Alemanha, e imigrou para os Estados Unidos em 1940. Ele recebeu seu BA do Drury College (Springfield, Missouri, 1950) e ordenação e um MHL do Hebrew Union College em 1955. Ele obteve seu DHL em 1961 do HUC-JIR, que lhe concedeu um DD honorário em 1980. Imediatamente após a ordenação, Jacob foi nomeado rabino assistente na Congregação Rodef Shalom em Pittsburgh, Penn., sob o comando do rabino Solomon \*Freehof, servindo também como capelão no ar dos EUA Força durante os anos 1955-1957. Em 1966, Jacob sucedeu Freehof como rabino sênior, tornando-se emérito em 1997. Ele também foi professor adjunto no Seminário Teológico de Pittsburgh (1968-1974).

Jacob teve um papel ativo em ajudar a restabelecer o judaísmo reformista na Alemanha, onde atuou como presidente do Abraham Geiger College, o primeiro seminário rabínico na Europa Central desde o Holocausto. Dividindo seu tempo entre Berlim e Pittsburgh, ele também atuou como presidente do Solomon B. Freehof Institute for Progressive Halakhah, um fórum internacional para a lei judaica, e dos Associated American Jewish Museums, que organiza exposições de arte gratuitas para sinagogas e centros judaicos. . Anteriormente, Jacob serviu ao movimento reformista nos Estados Unidos em vários cargos de alto perfil, incluindo presidente da \*Conferência Central de Rabinos Americanos (CCAR) (1991-93). Seu interesse e experiência na lei judaica o levaram a servir como presidente do Comitê Resposta do CCAR e presidente do Comitê Internacional Resposta da \*União Mundial para o Judaísmo Progressivo (WUPJ). Como presidente da Associação de Educação Religiosa dos Estados Unidos, escreveu sobre questões inter-religiosas.

Jacob também foi supervisor do HUC-JIR, membro do Gabinete Rabínico da WUPJ e presidente do Comitê de Publicações da Hebrew Union College Press. Como presidente da CCAR, Jacob procurou integrar uma reinterpretação mais ampla da halakah, de acordo com a teologia da Reforma, nas deliberações e decisões do movimento reformista.

Ele foi feito Cavaleiro Comandante da República Federal da Alemanha em 1999 e recebeu o Comendador da Ordem Equestre de São Gregório Magno do Papa João Paulo II em 2004.

Além de compilar vários volumes de resposta sobre uma ampla variedade de questões, Jacob editou, escreveu ou foi co-autor de vários livros, incluindo *Christianity Through Jewish Eyes* (1974); *O Passado da Cura: Produtos Farmacêuticos no Mundo Bíblico* (com Irene Jacob), (1993); e *não apenas por nascimento: conversão ao judaísmo* (1997).

[Bezalel Gordon (2ª ed.)]

**JACOB BEN AARON DE KARLIN** (m. 1844), rabino lituano e autor. Jacó b. Aaron, neto de \*Baruch b.

Jacob de Shklov, foi aluno de \*y' ayyim de Volozhin. Ele foi primeiro rabino de Gorodok e depois de Karlin, onde serviu por 30 anos, até sua morte. Jacob foi o autor da resposta *Mishkenot Ya'akov* (Vilna, 1810), muitas delas com Ephraim Zalman Margulies de Brod, em todas as seções do *Shul'yan Arukh*; *Kehillat Ya'akov* (1847), novela sobre vários tratados das ordens Zera'im e Mo'ed. Suas obras haláchicas eram muito apreciadas pelos estudantes da yeshivá, por quem eram muito usadas. O irmão de Jacob ISAAC, depois de se dedicar aos negócios, o sucedeu no rabinato de Karlin.

Isaac, que também alcançou uma excelente reputação rabínica, foi o autor de *Keren Orah* (2 partes, 1852–57), em vários tratados do Talmud. Ambos os irmãos eram conhecidos por sua luta contra o sequestro de crianças para recrutamento no exército russo.

**Bibliografia:** Fuenn, *Keneset*, 574; S. Chones, *Toledot ha Posekim* (1910), 563f.

[Itzhak Alfassi]

**JACOB BEN ABRAHAM SOLOMON** (final do século XVI e início do século XVII), rabino e pregador boêmio. Jacob provavelmente nasceu na Polônia, mas atuou principalmente em Praga. Ele era uma autoridade reconhecida no Talmud e foi chamado de *Shin ena* ("o de mente afiada") por seus contemporâneos. Ele escreveu: (1) *Ma'aneh Lashon*, uma coleção de orações e petições principalmente para enlutados (publicado pela primeira vez anonimamente em Praga, c. 1615; 2ª ed. Cracóvia, 1668; 3ª ed. Praga, 1678). Uma forma abreviada da obra acompanhada por uma tradução judaico-alemã apareceu em Frankfurt em 1688. O texto completo com adições, junto com as traduções completas para o judaico-alemão e alemão por Eliezer Lieberman b. Judah Loeb, apareceu em Amsterdã em 1677 e foi frequentemente reimpresso (cf. Friedberg, in *ibid.*); (2) *Derush Na'eh*, consistindo de sermões homiléticos em várias porções semanais, bem como novelas haláchicas para Mo'ed Katan (Praga, 1603). Além disso, suas decisões sobre questões

Jacob ben Aha

ções sobre as leis do luto foram citadas por Moses Jekuthiel b. Avigdor Kaufmann Kohen em seu *Yükkei Da'at*, impresso como um adendo ao *Yisma' Yisrael* (Berlim, 1699–1700) por Israel Samuel b. Salomão Rofe. Wolf e Zunz identificam Jacob com o *dayyan* de Praga Jacob b. Abraham, que morreu lá em 1562, enquanto Steinschneider o identifica com Jacob b. Abraham, editor de *Pirkei Eliyahu* (Praga, 1600). O último parece ser mais provável, pois é pouco provável que *Ma'aneh Lashon* tenha sido publicado anonimamente por volta de 1610 se seu autor já tivesse morrido em 1562. A autoria deste trabalho de Jacob é reconhecida no *Le'hem ha-Panim* (cf. Zunz, na bíblia).

**Bibliografia:** O. Muneles, *Levantamento Bibliográfico de Praga Judaica* (1952), nos. 58, 97; Wininger, *Biog*, 3 (1928), 253; Friedberg, *Eked*, 2 (19512), 646 no. 2859; Davidson, *O'yar*, 2 (1929), 457 no. 4306; Zunz, *Gesch*, 291 no. 298 não. 225.

[Elias Katz]

**JACOB BEN AÿA** (final do terceiro e início do quarto século EC), amora palestina. Jacob era principalmente um halakhista, e seus ditos halakhic são freqüentemente mencionados em ambos os Talmuds, mas ele também é conhecido como um agadista (*Tanÿ. B.*, Ex. 51; PR, suplemento, p. 202a; et al.). Ele estudou com R. \*Johanan (TJ, Shevu. 1:3, 33a) e freqüentemente transmite ditos em seu nome (TJ, Ber. 7:2, 11b; et al.). Ele também freqüentemente transmite ditos em nomes de eruditos de gerações anteriores, como R. \*Hezekiah, a escola de \*Yannai, \*Simeon b.

Jeho'yadak (Shab. 1:1, 2d). Ele é mencionado como estando em Séforis junto com Ezequias, uma amora contemporânea mais jovem. (TJ, Ber. 3:1, 6a). Ele era ativo em assuntos comunais, e muitas perguntas foram dirigidas a ele por líderes contemporâneos amora'im (TJ, Shab. 6:2, 8a; et al.).

**Bibliografia:** Frankel, Mevo, 104b-105a; Hyman, Toledot, SV; ÿ. Albeck, *Mavo la-Talmudim* (1969), 249-50.

[Shmuel Safrai]

**JACOB BEN ASHER** (1270?–1340), autoridade haláchica. Jacó era filho de \*Asher b. Jehiel (o Rosh), com quem estudou. Em 1303 acompanhou seu pai da Alemanha a Toledo, onde viveu em grande pobreza, evitando o cargo rabínico e dedicando todo o seu tempo ao estudo. Em seu aprendizado, evitou a verbosidade e a casuística. Típico de seu estilo é seu primeiro trabalho haláchico, *Sefer ha-Remazim*, no qual ele deu as decisões haláchicas deduzidas do trabalho de seu pai, *Ha-Asheri* (sob o título *Kiy'ur Piskei ha-Rosh*, Constantinopla, 1515).

A fama duradoura de Jacob repousa sobre sua obra principal, o *Arba'ah Turim*, como resultado do qual ele é comumente referido como "o Ba'al ha-Turim". Percebendo que "o raciocínio se tornou falho, a controvérsia aumentou, as opiniões se multiplicaram, de modo que não há regra haláchica que esteja livre de diferenças de opinião", ele decidiu compilar uma obra para abranger todos os halakhot e costumes que incumbem ao povo. indivíduo e a comunidade. A obra é dividida em quatro seções (*Turim*, "fileiras"; primeira edição completa, Pieve di Sacco, 1475): Parte I, *Oraÿ ÿ ayyim*, contém 697 capítulos e trata de bênçãos, orações, o sábado, festivais e jejuns; Parte II,

*Yoreh De'ah*, 403 capítulos começando com *Issur ve-Hetter*, as leis de Kashrut, como *sheÿitah* e *terefot*, e terminando com usura, idolatria e luto; Parte III, *Even ha-Ezer*, 178 capítulos sobre leis que afetam as mulheres, particularmente casamento, divórcio, *ÿaliÿyah* e *ketubah*; Parte IV, *ÿ oshen Mishpat*, 427 capítulos sobre direito civil e relações pessoais. A disposição do livro, seu estilo simples e sua riqueza de conteúdo fizeram dele uma obra básica na lei hebraica. Ele abriu uma nova era no reino da codificação halakhic (ver \*Codificação da Lei; \*Shulÿan Arukh). O estilo e a população-alvo de cada seção da Tur não são os mesmos. *ÿ oshen Mishpat* e *Even ha-Ezer*

destinam-se mais a *dayyanim* (juizes) do que a rabinos comunitários ou leigos. *Yoreh De'ah* foi feito para rabinos comunitários, enquanto *Oraÿ ÿ ayyim* é um guia para rabinos e leigos. Jacob invariavelmente cita o texto do Talmud e seus comentários, bem como as opiniões de autoridades que o precederam, e então estabelece a halachá, principalmente seguindo \*Maimônides e seu próprio pai. O Tur também serviu para informar os judeus espanhóis com as opiniões do rabinato francês e alemão. Em questões de fé e crença, no entanto, ele não hesita expressamente em se opor a Maimônides. Ele estava ciente dos pontos de vista do *ÿsidei Ashkenaz*, cuja influência é perceptível particularmente no *Oraÿ ÿ ayyim*. A excelência do trabalho logo levou à sua divulgação por todo o Di aspora. Sua autoridade foi reconhecida e aceita por todos os estudiosos judeus ao longo das gerações, muitos dos quais (incluindo Joseph \*Caro, Moses \*Isserles, Isaac \*Aboab, Jacob ibn \*ÿabib, Joel \*Sirkes e *ÿ ayyim* \*Benveniste) escreveram comentários sobre ele, e fez um resumo dele. Quando Caro escreveu sua obra principal, o *Beit Yosef* (publicado com a Turim ed. de Wilmersdorf, 1720-27), ele decidiu "basear-se no Turim... porque contém a maioria das visões dos posekim".

Ao escrever o Tur, Jacob rompeu com as tradições alemãs de seu pai. Os rabinos alemães não compuseram códigos haláchicos abrangentes porque não atribuíam autoridade universal à sua resposta legal, vendo-os como respostas a indivíduos, e por causa dos numerosos *minhagim* (costumes) associados a cada comunidade judaica alemã, que muitas vezes eram contraditórios. . Depois de se mudar para a Espanha, Jacob descobriu que as comunidades de lá eram menos instruídas e mais centralizadas. Esses fatores tornaram a escrita de um código abrangente tanto necessária quanto mais fácil de realizar. Jacó preparou -se para escrever o Tur editando primeiro a resposta de seu pai, dando-lhes autoridade universal, e criando um resumo haláchico do comentário talmúdico de seu pai, *Kiy'ur Piskei ha-Rosh*.

Jacob também escreveu um comentário abrangente sobre o Pentateuco (Zolkiew, 1806), contendo as melhores exposições do *peshat* ("significado literal") por comentaristas bíblicos anteriores, como \*Saadiah Gaon, \*Rashi, Abraham \*Ibn Ezra, David \*Kimÿi, e outros, em particular abstraíndo "as explicações diretas" do comentário de \*Naÿmanides e desconsiderando as cabalísticas, já que "minha alma não entrou em seu segredo" (cf. Gen. 49:6). Quando Jacó acrescentava suas próprias opiniões, geralmente era para explicar a razão de uma lei da Torá.

ou mitsvá. Ao início de cada seção, acrescentava “como um pequeno aperitivo, \*gematria e explicações da \*masorá, para atrair a mente”. Ironicamente, foram apenas esses “apetizadores” que foram publicados (sob o título *Perush ha-Torah le-R. Ya'akov Ba'al ha-Turim* (Constantinopla, 1500 e 1514)) cerca de três séculos antes da maior parte do trabalho, e foi apenas esta parte que foi amplamente conhecida por muitas gerações. A edição moderna intitulada, *Perush ha-Tur ha-Arokh al ha-Torah*, foi publicada em Jerusalém em 1981.

Jacob não serviu em nenhum posto rabínico nem recebeu qualquer remuneração da comunidade, mas estava envolvido em atividades comunitárias. Ele anexou sua assinatura a uma sentença de morte de um informante (Judá b. Asher, *Responsa Zikhron Yehudah* (1846), nº 75). Sua vontade ética para com seus filhos (primeira publicação Pressburg, 1885) reflete seu alto nível espiritual e cultural. Uma tradição tardia, mencionada por *ẏ .JD* \*Azulai, relata que Jacó partiu para Ereẓ Israel, mas morreu na jornada.

**Bibliografia:** Graetz, *Hist*, 4 (1894), 87-88; SM Chones, *Toledot ha-Posekim* (1910), 270-4; Weiss, *Dor*, 5 (19245), 118-28; *ẏ .Tchernowitz*, *Toledot ha-Posekim*, 2 (1947), 199-220; Freimann, em: *JJLG*, 12 (1918), 286, 301-8; Waxman, *Literatura*, índice. **Adicionar.** **Bibliografia:** YD Galinsky, “Arba'a Turim ve-ha-Sifrut ha Hilkhait shel Sefarad be-Me'ah ha-14” (Dissertação, 1999); Y. Shaviv, em: *Mahana'yim*, 3 (1992), 170-79; A. Ahrend em: *ibid.*, 180-87; I. Ta Shma, em: *Estudos em História e Literatura Judaica Medieval*, 3 (2000), 179-96; L. Jacobs, em: *Jewish Law Annual*, 6 (1987), 94–108; A. Steinberg, em: *Assia Jewish Medical Ethics*, 1:1 (1988), 3-4; EE Urbach, em: *PAAJR*, 46:7 (1980), 1-14.

[Ephraim Kupfer / David Derovan (2ª ed.)]

**JACOB BEN BENJAMIN ZE'EV** (também **Zak**; século XVII), talmudista, pai de *ẏevi Hirsch* \*Ashkenazi (o “*ẏ akham ẏevi*”). Por seu primeiro casamento, ele era genro de Efraim b. Jacob ha-Kohen, e por um segundo, de Naftali \*Kohen. Ele estudou com Jacob de Lublin. Ele ensinou em Vilna, mas fugiu na época do levante cossaco de 1655. Ele estava desaparecido por muito tempo e foi dado como morto, mas finalmente chegou a Trebitsch (Trebic), Morávia. Ele foi nomeado rabino de Un garisch-Brod (Uhersky Brod) e mais tarde sucedeu seu sogro , Ephraim b. Jacob, em Budapeste, onde dirigiu uma yeshivá. Seus alunos incluíram David \*Oppenheim. De acordo com uma opinião que, no entanto, foi contestada, Jacó foi por um tempo um adepto de Shabbetai ẏevi. Quando Budapeste foi tomada de assalto pelos austríacos em 1686, Jacob e sua esposa foram levados pelo exército de Brandemburgo para Berlim como prisioneiros de guerra e lá foram resgatados. Após uma curta estadia em Altona, onde seu filho era rabino, mudou-se para Ereẓ Israel e morreu em Jerusalém aos 73 anos.

**Bibliografia:** J. Emden, *Megillat Sefer*, ed. por D. Kahana (1897), 3-7; J. Schwarz, *Tevu'ot ha-Areẓ*, ed. por AM Luncz (1900), 459f.; HA Wagenaar, *Toledot Ya'vey* (1868), 1; Fuenn, *Keneset*, 547; *idem*, *Kiryah Ne'emanah* (19152), 91s.; S. Büchler, *A zsidók története Budapesten* (1901), 148, 155, 177; D. Kaufmann, *Die Erstuermung Ofens* (1895), 17, 26f., 53ss.; JJ(L.) Greenwald (Grunwald), *Toledot Hakhmei Yisrael* (1924), 3, 5, 9, 22; Frumkin-Rivlin, 2 (1928), 78-82, 152;

Kahana, *Toledot ha-Mekubbalim ha-Shabbeta'im ve-ha-ẏasidim*, 1 (1913), 90.

[Samuel Abba Horodezky]

**JACOB BEN DUNASH BEN AKIVA** (século X), poeta litúrgico. Algum suporte para a suposição de que Jacob veio do norte da África pode ser encontrado no nome Dunash, que é emprestado dos berberes. Alguns de seus piyyutim, descobertos no Cairo Genizah, foram publicados por vários estudiosos. São eles: um *yoẓer* para a Páscoa, baseado no Cântico dos Cânticos; dois piyyutim para o Dia da Expição, um dos quais foi incorporado a um *kerovah* de Eleazar \*Kallir para o Musaf daquele dia e se estrutura inteiramente numa analogia entre o “Rei celestial” (Deus) e o “rei terreno” (o homem); e um piyyut para *ẏ anukkah* .

**Bibliografia:** I. Davidson, em: *Festschrift Armand Kaminka* (1937), 7-14 (heb. pt.); M. Zulai, em: *Ginzei Kaufmann*, 1 (1949), 39f.; J. Schirmann, *Shirim ẏadashim min ha-Genizah* (1965), 42-45.

**JACOB BEN ELEAZAR** (séculos XII-XIII-XII), poeta, gramático e filósofo. Foi conjecturado que Jacob, que vivia em Toledo, era um membro da distinta família Abe nalazar de Toledo. Sua obra árabe, *al-Kitẏb-Kẏmil* (“O Livro Completo”) sobre gramática hebraica, chamado em Hebreu *Sefer ha-Shalem*, é conhecido apenas por citações de vários gramáticos, por exemplo, David \*Kimẏi em seu *Mikhlol*. Mais importante, porém, é sua contribuição literária. A pedido do filantropo culto, Benveniste b. ẏiyya Aldian, ele traduziu e adaptou em hebraico uma versão árabe da conhecida história indiana antiga, \**Kalila e Dimna*, em versos rimados. Um remanescente desta tradução foi publicado por J. Derenbourg (ver bibl.). Jacob também escreveu *Sefer Pardes Rim monei ha-ẏ okhmah va-Arugat Bosem ha-Mezimah* (Margo liouth, *Cat*, no. 1100/1), uma obra filosófica de 23 capítulos em verso e prosa rimados (capítulos 13–23 publicados por David filho; ver bib.); e *Gan Te'udot*, sobre temas éticos e filosóficos (Margoliouth, *Cat*, no. 1100/2). O mais importante e mais interessante de seus livros é *Sefer ha-Meshalim* (escrito aparentemente em 1233), que compreende dez *maqẏmẏt* sobre vários tópicos. Quatro delas (5, 6, 7, 9), histórias de amor, inusitadas tanto no conteúdo quanto na forma, foram publicadas por J. Schirmann (ver bibl.). Este livro reflete considerável influência islâmica e cristã. Além disso, dois piyyutim por ele também são conhecidos.

**Bibliografia:** Davidson, *Oẓar*, 4 (1933), 413; *idem*, em: *HẏY*, 10 (1926), 94–105; Steinschneider, *Uebersetzungen*, 872-83; *idem*, em: *ZDMG*, 27 (1873), 553-60, 564f.; J. Derenbourg, *versões Deux hé braïques du livre de Kalilâh et Dimnah* (1881), 311-88; Schirmann, *Sefarad*, 2 (19602), 207-37, 690; *idem*, em: *YMẏSI*, 5 (1939), 209–66; *idem*, em: *Etudes d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, 1 (1962), 285-97.

[Abraão Davi]

**JACOB BEN EPHRAIM NAPHTALI HIRSCH DE LUBẏ**

**LIN** (d. 1644 ou 1645), rabino polonês. Jacob foi rabino de Brest Litovsk (Brisk) de 1630 a 1635 e, posteriormente, de Lublin, duas das comunidades judaicas mais importantes da Polônia. Dentro

Jacob ben Yäyyim ben Isaac ibN Adonijah

Lublin, junto com seu filho \*Joshua Hoeschel, que o sucedeu como rabino lá, chefou uma grande yeshivá e foi considerado o maior professor de estudo do Talmude de sua geração na Polônia. Seus alunos incluíram Yäyyim Heika ha-Levi, rabino de Hrubieszow, e Samuel \*Koidanover. Foi membro do \*Conselho das Quatro Terras. Várias das respostas de Jacó foram publicadas nas obras de seus contemporâneos e nas de estudiosos posteriores. Suas novelas ao Talmud e ao Shulján Arukh permaneceram em manuscrito. Os maiores rabinos de sua geração, Yom Tov Lipmann \*Heller e Joel \*Sirkes, o citam em suas obras.

**Bibliografia:** IT Eisenstadt e S. Wiener, Da'at Kedoshim (1897-1898), 88f. (primeira paginação); SB Nissenbaum, Le-Korot ha-Ye hudim be-Lublin (1899), 38f.; Fuenn, Keneset, 535; AL Feinstein, Ir Tehillah (1886), 25f., 133f., 173 etc.; Halpern, Pinkas, 67, 491f.

[Itzhak Alfassi]

### JACOB BEN YÄYYIM BEN ISAAC IBN ADONIJA

(c. 1470–c. 1538), cabalista, talmudista e erudito massorético. Nascido em Túnis, de onde partiu por causa de perseguições no início do século XVI, Jacó foi para Roma e Florença e acabou se estabelecendo em Veneza (c. 1520), onde trabalhou como revisor e editor na imprensa hebraica de Daniel \*Bomberg. Ele se converteu ao cristianismo em algum momento depois de 1527, assim como Felix Pratensis, seu antecessor na imprensa. Na década de 1520 ele editou livros nas áreas de Kabbalah, Talmud, Bíblia eurgia litúrgica. Ele é mais lembrado como o editor da segunda edição da famosa Bíblia Rabínica Shaar YHWH he-Y adash (sic, não tão frequentemente citado: hqdš), “O Novo Portão do Senhor”, baseado em manuscritos sefarditas. O título, tirado de Jeremias 26:10, aludiu ao fato de que esta edição foi uma substituição (1524-1525) para a edição anterior (1517) que havia sido produzida por Pratensis após sua conversão ao cristianismo, fato que não caiu bem com potenciais compradores judeus. Ben Yäyyim forneceu uma introdução detalhada e editou o aparato da massorá. Essas notas marginais levaram a Bíblia de Ben Yäyyim a se tornar o texto “massorético” padrão por séculos. Os comentaristas rabínicos medievais escolhidos por Ben Yäyyim para acompanhar o texto bíblico tornaram-se “canônicos” em todas as edições posteriores. (No século 19 as Bíblias rabínicas baseadas na edição de Ben Yäyyim adquiriram o nome Mikra'ot Gedolot, “grandes escrituras”) A introdução foi traduzida para o latim por Claudius Capellus (De Mari Rabbinico Infido, 2 (1667), cap. 4) e em inglês por CD \*Ginsburg (1865). Jacob enfatizou a confiabilidade da tradição talmúdica e criticou comentaristas bíblicos e gramáticos como David \*Kimjyi, Profiat \*Duran e Isaac \*Abrabanel por não darem atenção suficiente à massorá. Seu trabalho neste campo foi aclamado – com reservas – por Elijah \*Levita e Azariah dei \*Rossi.

Jacob anexou extratos da obra massorética Darkhei ha Nikkud ve-ha-Neginah, atribuída a Moses ha-Nakdan, à Massorah Gedolah na Bíblia Rabínica. Ele também escreveu uma dissertação sobre o Targum, que é prefixado nas edições do Pentateuco de 1527 e 1543-44. Como revisor e revisor da Bomberg, Jacob foi responsável pela edição princeps de muitos

obras, incluindo o Talmude de Jerusalém (1523), e Mishneh Torah de Maimonides (1524), que ele revisou junto com David Pizzighe-tone. Mais recentemente, seu trabalho como revisor foi criticado, pois suas leituras nem sempre foram baseadas em evidências manuscritas; seu conhecimento da halachá e do aramaico, particularmente do dialeto usado no Talmude palestino, era limitado, como fica evidente também em sua dissertação sobre o Targum.

**Bibliografia:** Jacob ben Chajim ibn Adonijah, Introdução à Bíblia Rabínica (1968), prolegomenon de NH Snaith; CD Ginsburg, Introdução à Edição Massorético-Crítica da Bíblia Hebraica (1897), 956-74; JN Epstein, em: Tarbiz, 5 (1934), 257-72; 6 (1935), 38-55; S. Lieberman, *ibid.*, 20 (1950), 107-17; *idem*, em: Sefer ha-Yovel... Y. Albeck (1963), 283-305; P. Kahle, Cairo Geniza (1959), 124ss; J. Penkower, em: DBI, 1:558-59; *idem*, em: A. Berlin e M. Bretter (eds.), The Jewish Study Bible (2004), 2082–83.

[S. David Sperling (2ª ed.)]

**JACOB BEN YÄYYIM TALMID** (falecido depois de 1594), líder dos judeus egípcios. Jacob foi nomeado para o seu cargo pelas autoridades otomanas durante a segunda metade do século XVI. Antes dele, essa posição era ocupada por Tajir. Jacob era um membro da renomada família Talmid que se estabeleceu em Constantinopla após a expulsão espanhola. Joseph \*Sam bari refere-se a ele pelo título de \*nagid. Não parece, no entanto, que este título foi concebido como o equivalente de Rayys al-Yahyd, o título oficial do nagid durante o período \*Mameluco, mas sim como um título de honra que foi dado a ele pela comunidade judaica de Egipto. Após sua nomeação para esta posição (aparentemente depois de 1560), ele não mostrou o respeito devido ao mais proeminente dos rabinos do Egipto, R. Beza el \*Ashkenazi, que, sentindo-se insultado, emitiu um \*yerem contra ele. Essa disputa foi levada ao governador otomano do Egipto, que ordenou o banimento de Jacó e a anulação de seu título de nagid, provavelmente em 1584-87. A partir de então, os chefes da comunidade no Egipto, enviados pelas autoridades de Constantinopla, passaram a ser chamados de chelebi. (“cavalheiro [da moda]”, em turco). Nos dias de Ibrýhým Pasha (1583-1584), Jacob, juntamente com R. Eleazar Iskandari, tomou a iniciativa de reabrir a sinagoga do \*Musta'rabim no Cairo, que havia sido fechada em 1545.

**Bibliografia:** Neubauer, Chronicles, 1 (1887), 116f., 157, 160; Rosanes, Togarmah, 2 (1937), 220f.; Pollack, em: Zion, 1 (1936), 32s.; Assaf, Mekorot, 198. **Adicionar Bibliografia:** J. Sambari, em: S. Shtober (ed.), Divrei Yosef (1994), 141-42, 404, 414; A. David, em: Tarbiz, 41 (1972), 326-29.

[Abraão Davi]

**JACOB BEN IDI** (final do século III d.C.), Palestiniano amora. Jacó transmitiu ditos dos amoraim da primeira geração, como Josué b. Levi (TJ, Ki 6:1, 30b), R.

Y anina (TJ, Ber. 6:1, 10b), e outros, mas principalmente em nome de R. \*Johanán, que foi seu principal professor. Na velhice de Joanã, quando ele ficou irritado porque seus outros discípulos o negligenciaram e não transmitiram seus ditos haláchicos, Jacó o apaziguou (TJ, Ber. 2:1, 46; Yev. 96b). De acordo com a Jerusalém



Talmud (Pe'ah, 8:9, 21b), ele e Isaac b. Naÿman eram líderes leigos da comunidade, aparentemente Tiberíades. Perto do fim de sua vida, porém, ele morou em Tiro ou arredores. Jacó era considerado um dos grandes eruditos de sua geração, e enquanto \*Zeira ainda estava na Babilônia, ele pediu aos eruditos que viajavam entre Ereÿ Israel e Babilônia que fizessem uma rota circular por Tiro, a fim de obter as opiniões de Jacó sobre vários problemas. (ÿul. 98a; Er. 80a; BM 43b). R. Naÿman fez um pedido semelhante a ÿ ama b. Ada, "um emissário de Sião".  
No entanto, quando ele chegou lá, Jacó não estava mais vivo (Beÿah 25b).

**Bibliografia:** Frankel, Mevo, 105a; Hyman, Toledot, 776–8; ÿ. Albeck, Mavo la-Talmudim (1969), 250-2.

[Shmuel Safrai]

**JACOB BEN JACOB HAÿKOHEN** (meados do século XIII), cabalista espanhol. Jacob nasceu em Soria e viveu algum tempo em Segóvia. Ele vagou entre as comunidades judaicas na Espanha e na Provença, procurando resquícios de escritos e tradições cabalísticas anteriores preservadas por cabalistas individuais. Ele fez uma estadia prolongada na Provença com seu irmão mais novo \*Isaac b. Jacob ha-Kohen e morreu em Béziers (c. 1270-1280). Jacó adotou caminhos pietistas e foi fortemente influenciado pelo misticismo do \*ÿsidei Ashkenaz, aceitando seus métodos na aplicação da numerologia. Ele também estava em contato com os últimos membros do círculo cabalista do Sefer ha-lyyun ("Livro de Especulações"). Jacó afirma ter recebido muitas revelações na forma de visões. Estes, explica ele, estavam todos associados à função de \*Metatron como a primeira criação e a detalhes dos mistérios relacionados a essa figura e sua conexão com os segredos da Torá e mitsvot.

Jacó faz uma distinção entre seus escritos inspirados em revelação e outros; a este último pertence sua coleção de comentários inspirados em \*Eleazar de Worms e material sobre tradições gnósticas. O aluno principal de Jacó foi \*Moses b. Salomão B. Simeão de Burgos. Jacó foi um dos principais pilares da renascente tendência gnóstica na cabala (ha-ma'amikim). Nem ele nem seu irmão eram um rabino ordenado.

As obras de Jacob são (1) um comentário sobre as formas das letras do alfabeto escritas na Provença por volta de 1270 (Madda'ei ha-Yahadut, 2 (1927), 201-212); (2) um comentário sobre o Sefer \*Yeÿirah agora perdido, embora a primeira parte possa ter sido preservada em um manuscrito de Florença (Plut. II, Ms. 53, pp. 33-40); (3) um comentário sobre Merkevet Yeÿezkel (a visão de Ezequiel do trono-carruagem), incorporado anonimamente em vários manuscritos (por exemplo, Florença II, 412), partes dos quais foram publicados por G. Scholem em Kitvei Yad be-Kabbalah bi Yrushalayim (1930), 208-213. A autoria de Jacó é atestada por seu aluno Moisés de Burgos, que cita várias passagens em nome de seu mestre. O comentário mistura o kabalismo espanhol e as tradições pietistas e é parcialmente baseado em Sodei Rezaya de Eleazar de Worms; (4) Sefer ha-Orah ("Livro da Iluminação"), uma grande coleção de todos os segredos revelados a Jacó através de suas visões, incluindo passagens especulativas – como

o "Perush Yedi'at ha-Bore" ("Explicação do Conhecimento do Criador"), explicações dos Nomes Divinos e os alfabetos no Sefer Yeÿirah, uma explicação de certas mitsvot (ÿÿÿit, tefilin, tocar o shofar, o vermelho novilha) ligando esses preceitos com os mistérios relativos a Metatron, explicações de certas orações e exegese cosmológica (Sod ha-Levanah, "Segredo da Lua"). O longo prefácio ao Sefer ha-Orah

é preservado em um manuscrito de Milão (Ambrosiana 62), que (junto com Vat. 428, Viena 258, e Schocken, Kab. 14) incorpora uma grande parte deste material. Três desses mistérios que aparecem em um manuscrito de Paris foram publicados em Madda'ei ha-Yahadut 2 (1927), 240-3). Coleções das tradições que lidam com os poderes do aÿilut (\*emanação) e seus nomes e com \*demonologia podem ser encontradas nos escritos do irmão de Jacó e de seu pupilo Moisés.

Os mistérios visionários de Jacó são mais obscuros, pois ele ocultou o significado de suas palavras, usando combinações numéricas (gematriot) e outras (ÿerufim). A Cabala deles é inteiramente diferente da teoria das Sefirot normalmente seguida pelos contemporâneos de Jacó. As passagens inspiradas na visão mostram que, muito antes de Abraão \*Abulafia, cabalistas individuais haviam iniciado independentemente uma doutrina cabalística teosófica, além de fornecer uma ligação com o ÿsidei Ash kenaz, os cabalistas da Provença e os expoentes de formas posteriores de "Cabala profética". Sefer ha-Orah ainda era conhecido no século XIV (pelo nome de Sha'arei Orah) por \*Isaac b. Samuel de Acre cujo Sefer Oÿar ha-ÿ ayyim (Sra. Guenzburg 775) nomeia \*Naÿmanides, Jacob ha-Kohen, Joseph Gikatilla de Segóvia e o autor do \*Zohar como os quatro principais cabalistas da Espanha. Joseph Gikatilla em seu Ginnat Egoz em mistérios corporativos do Sefer ha-Orah sem mencionar sua fonte.

**Bibliografia:** G. Scholem, Madda'ei ha-Yahadut, 2 (1927), 163-243; idem, em: KS, 11 (1934/35), 188-9; idem, em: Tarbiz, 3 (1932), 258-86, 4 (1933), 122-45.

[Gerhom Scholem]

**JACOB BEN JUDAH** (século XIII), poeta hebreu-francês.

Jacob veio de Lorena e viveu, pelo menos temporariamente, em \*Troyes, onde foi testemunha ocular do auto-de-fé de 24 de abril de 1288. Escreveu duas lamentações sobre a morte de Isaac Châtelain e os outros 12 mártires queimados como o resultado de um libelo de sangue (Vaticano Ms. 327). Um, Yuÿya al Besari Sak va-Efer, é composto em hebraico (publicado por Bernfeld, ver bibl.); a outra é uma tradução livre do poema hebraico em francês antigo descrevendo a bele kedushah, o "belo martírio" e aspirando a um público mais amplo. Como isso dá a pronúncia de palavras francesas do século XIII em transliteração hebraica, tem sido repetidamente publicado com comentários e tradução. Ambos os poemas têm 17 estrofes de quatro versos, mas as diferenças são muitas e, em alguns casos, significativas. Solomon Simÿah o Escriba e Meir ben Eliav também escreveram lamentos sobre o mesmo evento. De acordo com S. Einbinder, Jacob baseou-se em motivos sagrados e seculares para criar vinhetas martirológicas que carregam a marca das convenções hagiográficas românticas;



**Bibliografia:** Steinschneider, Cat Bod, 462 nos. 3044, 3045, 1239 n. 5579.

[Joseph Elias Heller]

**JACOB BEN MOSES DE BAGNOLS** (segunda metade do século XIV), teólogo provençal e halakhista. Jacó, que era neto de David b. Samuel \*Kokhavi e aluno de Sen Boniac Nasi, viveu em várias cidades da Provença, principalmente em Salon e Carpentras, onde provavelmente ocupou os cargos de juiz e mestre-escola. Ele foi o autor de uma obra haláchica e filosófica sem título, escrita entre 1357 e 1361, da qual, aparentemente, existe apenas um manuscrito existente (British Museum, Ms. Or. 2705). Esta obra pode ser dividida em três seções, cada uma com seu próprio título: (1) "Pesakim", regras sobre o que é permitido e proibido (issur ve-hetter); (2) "Ezrat Nashim", regras relativas ao casamento, \*yaliyah e divórcio; (3) "Sod ha-Hashgayah", que trata de vários problemas filosóficos e religiosos, e dá atenção especial às orações e sua ordem.

Esta seção da obra foi composta em 1357. Embora mais moralista do que filósofo, ele se refere a \*Averróis, \*Levi b. Gershom, e certas doutrinas filosóficas extraídas de autores contemporâneos, alguns dos quais não foram identificados. A presença na obra de várias passagens em que Jacob censura seus contemporâneos por abandonarem o estudo do Talmud pelo da filosofia parece indicar que ele tinha uma atitude bastante negativa em relação à filosofia.

**Bibliografia:** A. Neubauer, em: REJ, 9 (1884), 51-58.

[Colette Sirat]

**JACOB BEN NAPHTALI** (século XVII), autor hebreu.

Nascido em Gnesen (Polônia), Jacob foi secretário (sofer) da comunidade judaica daquela cidade, da qual deixou após a perseguição de 1648. Em 1652 publicou em Amsterdã uma coleção de poemas sob o título Na'yalat Ya'akov Meliyot que, além de alguns de seus próprios poemas (entre eles uma elegia aos mártires de Nemirov), contém endechas de alguns de seus contemporâneos. Em 1654, Jacob foi enviado a Roma como emissário ao Papa Inocêncio X em conexão com um libelo de sangue na Polônia, e foi altamente recomendado às comunidades italianas por Moisés \*Zacuto.

**Bibliografia:** Steinschneider, Cat Bod, 1242, no. 5592; F. Delitzsch, Zur Geschichte der juedischen Poesie (1836), 84; Zunz, Lit Poesie, 435; Kaufmann, em: MGWJ, 38 (1894), 89-96; A. Heppner e J. Herzberg, Aus Vergangenheit und Gegenwart... Posener Landen, 1 (1909), 407.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JACOB BEN NETHANEL BEN YALY FAYYMY** (século XII),

\*nagid do judaísmo iemenita, quando yAbd al-Nab'y ibn al-Mahdy, o governante do \*Yemen, decretou uma renúncia forçada ao judaísmo por volta de 1160. Muitos judeus se converteram ao Islã e a vinda do Messias era amplamente aguardada. R. Jacob pediu conselho a \*Maimonides, que respondeu na forma de uma carta conhecida como Iggeret Teiman ("Epístola ao Iêmen", c. 1172), na qual ele procurava fortalecer a fé dos judeus do país.

**Bibliografia:** Neubauer, Chronicles, 1 (1887), 122; M. Maimonides, Iggeret Teiman, ed. por AS Halkin (1952), v-ix (introd.); AZ Aescoly, Ha-Tenu'ot ha-Meshiyiyot be-Yisrael (1956), 178-81; **Adicionar. Bibliografia:** J. Kafih (ed.), Iggerot Rabenu Moshe Ben Maimon (1972), 9-10.

[Abraão Davi]

**JACOB BEN NISSIM IBN SHAHIN** (m. 1106/07), estudioso de \*Kairouan. Jacob era o chefe da aposta ha-midrash em Kairouan. Ele é referido sob uma variedade de títulos como ha-rav \*alluf, rosh kallah, ha-rosh ("rabino-chefe"), etc. representante dos países da África do Norte, tanto no que diz respeito ao dinheiro arrecadado por yeshi vot e transmitido por ele, quanto em correspondência sobre assuntos halakhic. Perguntas de diferentes comunidades da África foram dirigidas a Jacó, que as encaminhou para as academias babilônicas, recebeu as respostas e as transmitiu aos inquiridores. As muitas respostas que ele recebeu dos geonim da Babilônia, e os elogios que eles deram a ele (Mann, Texts, 1 (1931), 108) testemunham sua importância e status. O longo responsum histórico conhecido como "A Carta de Sherira Gaon" foi enviado a ele em 987 EC por \*Sherira b.

y anina Gaon em resposta à pergunta de Jacob em nome da "santa comunidade de Kairouan" sobre "Como a Mishná foi escrita?" (Ele lhe enviou outro responsum citado no Arukh (sv Abbaye) sobre o assunto dos nomes dos estudiosos do Talmud, que é considerado por alguns como parte do mesmo responsum.) Alguns estudiosos atribuíram o comentário ao semanário . porção bíblica de Va-Ye'ye mencionada em uma antiga lista de livros (Mann, ibid., 644 n. 3) a Jacó.

Da mesma forma, um comentário ao Sefer Ye'irah foi pensado para ser dele; foi provado, no entanto, que a base desse comentário é de Isaac b. Solomon \*Israeli, e que aparentemente foi escrito por \*Dunash ibn Tamim de Kairouan. Seu filho foi Rav Nissim \*Gaon, que continuou as atividades e funções de seu pai.

**Bibliografia:** SD Luzzatto, Iggerot Shadal, 7 (1891), 1031f.; Poznański, em: Festschrift... A. Harkavy (1908), heb. pt., 204-7; idem, em: Ha-Kedem, 2 (1908-09), 103-5; BM Lewin (ed.), Iggeret Rav Sherira Ga'on (1921), introdução. 36b; Mann, Texts, 1 (1931), 74 n. 25, 112-3, 124; V. Aptowitz, em: Sinai, 12 (1943), 110 n. 14; Nissim b. Jacob, yibbur Yafeh me-ha-Yeshu'ah, ed. por HZ Hirschberg (1954), introdução. 23-26; Hirschberg, Afrikah, 1 (1965), 237-45 e índice sv; Abramson, Merkazim, 42-44, 57, 77, 92, 101-3; idem, Rav Nissim Ga'on (1965), introdução. 17-20.

[Shlomo Zalman Havlin]

**JACOB BEN REUBEN** (século XII), ex egeite bíblico caraíta, provavelmente natural de Constantinopla. Ele viajou para vários países para divulgar o caraísmo e, ao mesmo tempo, tentou coletar comentários, principalmente em árabe, escritos por seus predecessores caraítas. Seu comentário bíblico Sefer ha-Osher é essencialmente uma coleção de excertos de autores caraítas anteriores, daí as frequentes glosas em grego e árabe; alguns desses escritos são desconhecidos. Seu conhecimento dos \*Khazars e eslavos, a quem ele menciona, provavelmente deriva

jacob ben sansão

dos escritos de seus predecessores. Jacó vale -se principalmente do exegeta caraíta do século X, Jafé b. Ali, simplesmente reproduzindo trechos de seu comentário em árabe.

As polêmicas contra \*Saadia Gaon e estudiosos muçulmanos também são tiradas dos escritos do caraíta \*Salmon (Sol omon) b. Jeroão. Das obras de autores rabanitas, Jacó usou as de Jonah ibn \*Janÿy e \*Dunash ibn Labrat. Apenas seu comentário sobre os Profetas Posteriores (exceto Isaías) e Hagiographa (exceto Salmos) intitulado Mivÿar Yesharim apareceu impresso (Eupatoria, 1836) junto com Sefer ha Mivÿar de \*Aaron b. José (o Velho).

**Bibliografia:** S. Poznaÿski, Karaite Literary Opponents of Saadia Gaon (1908), 66-68; Mann, Texts, 2 (1935), 1275, 1415; Z. An kori, Karaites in Byzantium (1959), índice; M. Steinschneider, Cata log... Leiden (1958), 106-7, 391-2; S. Pinsker, Likkutei Kadmoniyot (1860), 2ª pag., 80-86; A. Harkavy, Zikkaron la-Rishonim..., pt. 1 livro 8 (1903), 152-5.

[Isaak Dov Ber Markon]

**JACOB BEN SAMSON** (início do século XII), discípulo de \*Rashi, cujos costumes ele relatou. Jacob foi aparentemente um dos professores de Jacob \*Tam. Segundo os tosafistas, Jacob era o autor de uma obra intitulada Seder Olam, uma cronologia dos tannaim e amoraim semelhante à encontrada no comentário anônimo a Pirkei Avot, no Maÿzor \*Vitry. Até recentemente, Jacob era considerado o autor deste comentário, mas agora foi estabelecido que não é dele, embora contenha extratos de seu comentário sobre Avot, bem como vários versos com o acróstico de seu nome.

**Bibliografia:** A. Berliner, em: S. Hurwitz (ed.), Maÿzor Vitry (19232), 184-7; Abraão B. Azriel, Arugat ha-Bosem, ed. por E. Urbach, 4 (1963), 79-80; Ta-Shma, em: KS, 42 (1966/67), 507-8.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JACOB BEN SIMEON** (segunda metade do século XIÿ), tradutor Karaite na Grécia Bizantina. Jacó, que foi aluno de \*Jeshua b. Judah, traduziu o tratado árabe clássico de seu professor sobre a lei caraíta do incesto para o hebraico sob o título Sefer ha-Yashar. Seu hebraico muito pobre, fortemente salgado com construções árabes e gregas e palavras emprestadas, às vezes é quase ininteligível. No entanto, ele e outros tradutores caraítas bizantinos ajudaram a tornar a literatura caraíta clássica acessível aos caraítas europeus posteriores que não sabiam árabe.

**Bibliografia:** Mann, Texts, 2 (1935), índice; Z. Ankori, Karaites in Byzantium (1959), 188f., 199 n.446; L. Nemoy, Karaite Anthology (1952), 124.

[Leon Nemoy]

**JACOB BEN SOSAS**, um dos quatro comandantes das forças idumeanas durante a Guerra Judaica (66–70/73 dC) que desempenhou um papel proeminente na luta interna em Jerusalém. Os outros comandantes idumeus eram o irmão de Jacó, João, Simeão b. Cathlas e Phinehas b. Clusoth. Jacob pode ter sido membro de uma das famílias judias que vivem em Idu mea, os "judeus do sul" (Klausner). Ele abriu a Idumeia

a Simeon Bar Giora quando enviado por seus compatriotas para reconhecer a força das forças deste último, para que Simeon pudesse marchar para o país sem derramamento de sangue. Na defesa de Jerusalém, Jacó foi um dos dez chefes dos 5.000 guerreiros idumeus que uniram forças com Simeão Bar Giora.

Distinguiu-se em várias batalhas durante o cerco de Jerusalém. Quando os defensores idumeus de Jerusalém deliberaram a rendição após a queda do Templo, Jacó, juntamente com os outros chefes idumeus, foi preso por Simeão Bar Giora. Nada mais se sabe sobre ele.

**Bibliografia:** Jos., Wars, 4:235, 521ss.; 5:249; 6:92, 148, 380; Klausner, Bayit Sheni, 5 (19512), 212, 231, 239.

[Edna Elazary]

**JACOB BEN YAKAR** (m. 1064), rabino alemão. Jacob foi o principal professor de \*Rashi, que se refere a ele como "ha-Zaken", e também de Solomon b. Sansão. Outro de seus alunos foi o "gaon" citado no Shitah Mekubbeÿet para Bava Kamma, do capítulo 7 em diante. De Worms, onde foi um dos primeiros estudiosos, Jacob foi estudar na yeshivá de \*Ger shom b. Judá em Mainz, e aparentemente chefiou a yeshivá por algum tempo junto com \*Eliezer b. Isaac de Worms após a morte de Gershom. Mais tarde, ele retornou a Worms, mas no final de sua vida voltou a morar em Mainz, e foi lá que sua lápide foi encontrada. Alguns o consideram o chefe da yeshivá de Worms e o iniciador de um método de estudo que diferia daquele da yeshivá de Mainz, mas o assunto não é suficientemente claro. Jacob foi o professor de Rashi tanto no Talmud quanto nas Escrituras, e Rashi diz que aprendeu a maior parte de sua Torá com ele. No entanto, ele se refere a ele pelo nome apenas em raras ocasiões, onde o assunto não estava absolutamente claro para ele; caso contrário, ele o cita sem mencionar seu nome. Rashi se refere a ele como "meu professor nas Escrituras", excluindo assim seu outro professor, \*Isaac b. Judá. José também cita os comentários de Jacó sobre as Escrituras. Os ensinamentos de Jacob – particularmente suas decisões e "feitos" – são citados por Rashi e nos vários livros da "Escola de Rashi". É interessante que nenhuma resposta escrita por Jacob exista. O Sefer ÿ asidim (ed. de J. Wistinetzki (19242), 245 no. 991) relata dele que, por causa de grande humildade, ele costumava "varrer diante da Arca Sagrada com sua barba" e Rashi também enfatiza a humildade de seu professor (Maÿzor Vitry, ed. por S. Hurwitz (19232), 358 n. 321).

**Bibliografia:** Epstein, em: Tarbiz, 4 (1932/33), 11-34, 153-92; V. Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 356-7; Lipschutz, em: Sefer Rashi, ed. por JL Maimon (1956), 203-4; I. Elfenbein, Teshuvot Rashi (1943), 403, índice; Agus, em: Roth, Dark Ages, 2 (1966), 214-9.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JACOB BEN ÿEMAÿ BEN NISSIM** (m. 1847), um dos homens mais ricos de seu tempo no Oriente. Nascido em Bagdá, mudou-se por volta de 1775 para a Índia, onde conseguiu acumular grande riqueza. Retornando a Bagdá em 1831, ele gastou grandes somas em caridade em vários países. Muitas das instituições religiosas judaicas estabelecidas em Bagdá nos primeiros

metade do século XIX foram financiados por suas contribuições. Após sua morte, seus herdeiros lutaram amargamente entre si pela distribuição de sua propriedade. Em 1855, uma sinagoga, Midrash Ya'akov yema'ay, foi construída em sua memória em Bagdá.

**Bibliografia:** A. Ben-Jacob, *Yehudei Bavel* (1965), 140-1; DS Sassoon, *História dos Judeus em Bagdá* (1949), 137.

**JACOB DAVID BEN ISRAEL ISSAR** (1808–1863), talmudista e cabalista. Jacob foi aluno do rabino yásidic Judah Leib de Leszno e serviu como rabino em Koziencie e mais tarde em Wyszogrod.

Ele foi o autor de glosas e novelas para o Sifra, publicadas com o texto, juntamente com um comentário de manuscritos em posse de Jacó de Sansão de Sens, sob o título Haggahot Maharid (1866). Muitas das outras novelas de Jacob permaneceram inéditas.

**Bibliografia:** A. Walden, *Shem ha-Gedolim he-ýadash*, 1 (1864), 34a no. 208; S. Jewnin, *Naýalat Olamim* (1882), 44, 109.

[Samuel Abba Horodezky]

**JACOB HAÝKATAN** (ie, "Jacó, o Pequeno"; século XIII), tradutor hebraico, mais conhecido como "O Anônimo" ou "O Anônimo do Século XIII". Isso se deve ao fato de que até recentemente o nome desse tradutor hebraico de muitas obras médicas árabes e latinas era desconhecido. No entanto, o autor de *Sefer ha-Yosher* (1270), aluno de R. Nathan de Montpellier, menciona em seu livro uma série de trabalhos médicos. Entre eles está o *Antidotarium Nicolai* que foi traduzido por seu irmão Jacob. Além disso, ele descreve Jacó como famoso por suas obras. No prefácio do *Antidotarium*, o tradutor se apresenta como "Rabi Jacob ha-Katan". A mesma introdução aparece no prefácio da tradução de *Da diarreia de Averróis* e aí ele também registra que ele – por sugestão de \*Naýmanides – traduziu outras obras de Averróis. Pode-se, portanto, supor que Jacob ha-Katan traduziu outras obras sem mencioná-las explicitamente pelo nome.

**Bibliografia:** Muntner, em: *Tarbiz*, 18 (1947), 194-9; Stein Schneider, *Uebersetzungen*, 1069-1070; Benjacob, *Oýar*, 220.

[Suessmann Muntner]

**JACOB HAÝKOHEN BAR MORDECAI**, gaon de Sura, 797-811. Aluno de \*Yehudai Gaon e \*ý anina Kahana b.

Huna, Jacob era tido em alta estima. Ele é creditado por alguns com a autoria de *Seder Tanna'im* (ed. por Z. Kahana, 1935), uma das obras mais importantes sobre a história e metodologia da literatura mishnaica e talmúdica, e o primeiro de seu tipo. Em suas decisões, Jacó tendia a ser o mais brando possível na interpretação da lei. Uma de suas decisões mais importantes diz respeito à regra talmúdica de que, sempre que a opinião de R. \*Judá ha-Nasi for citada em oposição a apenas um dos sábios, a opinião de Judá prevalecerá. Jacó, no entanto, decidiu – de acordo com outra fórmula talmúdica – que se o oponente de Judá era seu pai e professor Rabban \*Simeon b. Gamaliel, a opinião deste último é aceita. Suas respostas são

escrito em hebraico intercalado com aramaico. Seu filho Moisés (Mesharsheya) também foi gaon de Sura.

**Bibliografia:** ZW Wolfensohn (ed.), *ý emdah Genuzah* (1863), 3a no. 15; Abraão B. Isaac de Narbonne, *Sefer ha-Eshkol*, ed. por ZB Auerbach, 1 (1868), 91; Halevy, *Dorot*, 3 (1923), 241; J. Mueller, *Maft'e'ay li-Teshuvot ha-Ge'onim* (1891), 73s.; S. Assaf, *Tekufat ha Ge'onim ve-Sifrutah* (1955), 147f.; L. Ginzberg, *Geonica*, 2 (1909), 86.

[Meir Havazelet]

**JACOBI, ABRAHAM** (1830-1919), pediatra, fundador da pediatria americana. Ele nasceu em Hartum, Alemanha, filho de pais de meios limitados. Ele se registrou como estudante de línguas semíticas, mas depois estudou medicina, graduando-se na Universidade de Bonn. Enquanto estudava, a Revolução de 1848 eclodiu na Alemanha e Jacobi tornou-se um líder revolucionário. Ele foi preso, mas escapou em 1853 para os Estados Unidos. Um ano depois, em Nova York, inventou um laringoscópio, mas não conseguiu patentear sua invenção (antes da invenção de Manuel Garcia em 1855).

Jacobi foi nomeado para dar palestras sobre doenças infantis em 1857, e em 1860 foi fundada para ele a primeira cátedra de pediatria em Nova York; ele lecionou por quase 25 anos. Suas atividades incluíam a organização da ala infantil do Hospital Mount Sinai, em Nova York. Jacobi foi um dos primeiros a insistir na fervura do leite, e um dos primeiros a praticar a intubação da garganta ao invés de realizar uma traqueotomia. Em 1859, ele e E. Noeggerath escreveram um livro para parteiras e sobre doenças de crianças e mulheres.

Jacobi escreveu sobre um grande número de problemas pediátricos: garganta (1859), dieta para crianças (1872), difteria (1876), doenças intestinais (1887), tifo (1889) e cuidados com bebês e crianças (1896-1896-1896-1887). 1902). Jacobi também contribuiu com três monografias para o *Handbuch de Gerhard*, manual sobre higiene no parto (1876), difteria (1877) e disenteria (1877). Ele também publicou importantes trabalhos sobre a história da pediatria. Seus escritos foram publicados em oito volumes sob o título *Col lectanea Jacobi* (1898; *Dr. Jacobi's Works*, 1909).

**Bibliografia:** Garrison, em: *Science*, 50 (1919), 102–4; UMA. Levinson, *Pioneers of Pediatrics* (1943), 102-5.

[Joshua O. Leibowitz]

**JACOBI, ERWIN REUBEN** (1909-1978), musicólogo e cravista.

Jacobi nasceu em Estrasburgo e formou-se engenheiro em 1933. Em 1934 imigrou para Ereý Israel, onde trabalhou na agricultura e assentamento de terras, e mais tarde na indústria. Na década de 1950, ele voltou sua atenção para a música, estudando cembalo com Frank \*Pelleg (1951–52) e teoria musical com Paul \*Ben-Haim (1952–53). Em 1953, mudou-se para os Estados Unidos, onde estudou com Wanda \*Landowska e Paul Hindemith, com quem estudou na Universidade de Yale (1952-53) e Zurique (1953-57), recebendo seu doutorado em 1957. Em 1953 mudou-se para Zurique, onde foi nomeado professor de musicologia. Atuou como professor visitante na School of Music of the Iowa University (1970–71) e na Indiana University (1971–72). de Jacobi

Jacobi, Frederico

pesquisa centra-se na teoria e prática da música nos séculos XVII e XVIII. Ele produziu uma edição completa das obras teóricas de Rameau (Die Entwicklung der Musiktheorie in England nach der Zeit von Jean-Phillipe Rameau, 1971). Amigo de longa data de Albert Schweitzer, ele também publicou muitos artigos sobre ele. Seus trabalhos incluem "Introdução" a JF

Agrícola: Anleitung zur Singkunst (1757) zusammen mit dem italienischen Original de Pier Francesco Tosi (1966); Albert Schweitzer e a Música (1975); Albert Schweitzer e Richard Wagner: eine Dokumentation, Schriften der Schweizerischen Richard-Wagner-Gesellschaft, iii (1977). Suas edições incluem JB de Boismortier: Quatres suites de pièces de clavecin. op. 59, Alte Musik für verschiedene Instrumente, (1960, 1971); Jean Philippe Rameau: Pièces de clavecin (1961, 1972) e Pièces de clavecin en concerts (1961, 1970).

**Bibliografia:** Grove online; MGG.

[Israela Stein (2ª ed.)]

**JACOBI, FREDERICK** (1891-1952), compositor norte-americano. Nascido em São Francisco, Jacobi estudou com Rubin \*Goldmark, Rafael Joseffy, Paul Juon e Ernest \*Bloch. De 1913 a 1917 foi maestro assistente no Metropolitan Opera em Nova York e depois lecionou na Juilliard School of Music. Jacobi atraiu a atenção pela primeira vez como compositor com um quarteto sobre temas indígenas americanos (1923). Muitos de seus trabalhos posteriores foram sobre assuntos judeus ou para uso em sinagogas. Serviço de sábado à noite (1930-31); Seis Peças para Órgão, para uso na sinagoga (1933); arranjos de canções folclóricas palestinas (1939-40); Hino às palavras de Saadia Gaon, para coro masculino; Two Pieces in Sabbath Mood, para orquestra (1946); Ashrei ha-Ish – arranjos da música de Mordechai \*Zeira – para coro misto e orquestra de cordas (1949); e Três Prelúdios, para órgão (1949).

**JACOBI, GEORG** (1840-1906), violinista e maestro. Nascido em Berlim, Jacobi trabalhou como violinista e maestro em Paris. Em 1871 foi nomeado líder da orquestra do Teatro Almam bra, em Londres, onde permaneceu por 26 anos. Durante este período ele compôs ou arranjou a música para mais de 100 balés, entre eles Yolande (1877), The Golden Wreath e Beauty and the Beast (1898).

**JACOBI, HANOCH (Heinrich; 1909–1990)**, compositor, maestro e instrumentista de cordas israelense. Nascido na Alemanha, estudou viola e composição com Paul Hindemith na Berlin Hochschule für Musik (1927–30). De 1930 a 1933 tocou no funk Grosses Orchester des Südwestdeutsche Rund. Em 1934 ele emigrou para Eretz Israel e se estabeleceu em Jerusalém, onde ingressou no Quarteto de Cordas de Jerusalém (1934-9) e no Conservatório de Música da Palestina (1934-47), mais tarde na Academia de Música de Jerusalém, da qual se tornou o diretor (1954-1958). Em 1959, mudou-se para Tel Aviv, onde integrou a Orquestra Filarmônica de Israel como violista até 1974. Depois de liderar o Quarteto de Cordas Herzliyah, fundou seu próprio quarteto. Jacobi foi um compositor conservador, embora a influência de sua nova pátria possa ser sentida em suas obras. Dentre

suas composições populares, consideradas símbolos culturais israelenses, são a cantata Od Yavo Yom ("O Dia Virá", 1944), a Suíte para Cordas (1946); Kinnor Hayah le David ("Lira do Rei David") em homenagem ao nascimento do estado de Israel (1948); e Judean Hill Dance: Hora Variations (1952).

Durante seus últimos anos, ele escreveu composições pedagógicas para instrumentos de cordas baseadas em músicas judaicas de países do Mediterrâneo e do Oriente Médio. Ele também escreveu três sinfonias (1944, 1955, 1960) e outras obras orquestrais, como Part ita concertanta (1971), Mutatio I (1975), Variations (1976) e Mutatio II (1977).

**Bibliografia:** Grove Music Online.

[Yohanan Boehm e Uri (Erich) Toeplitz / Israela Stein e Gila Flam (2ª ed.)]

**JACOBI, KARL GUSTAV JACOB** (1804–1851), matemático alemão, irmão de Moritz Hermann \*Jacobi. Nascido em Potsdam, foi uma criança prodígio. Ele estudou filosofia, filologia e matemática na Universidade de Berlim, e em 1825 tornou-se professor de matemática. Ele e seu irmão se converteram ao cristianismo para remover qualquer possível impedimento aos cargos do governo. Sua carreira também foi ajudada pelo famoso matemático Friedrich Gauss. Professor brilhante, Jacobi foi convidado para Königsberg, onde se tornou professor aos 23 anos. O excesso de trabalho, juntamente com as dificuldades financeiras causadas pela morte de seu pai, levaram-no a um estado de quase colapso, exigindo uma longa convalescença. Jacobi conheceu Sir William Rowan Hamilton, o grande matemático irlandês, e, como resultado desse encontro, deu continuidade ao trabalho de Hamilton no campo da dinâmica. Depois de um curto e infeliz envolvimento na política que lhe custou sua bolsa real, ele retornou ao seu trabalho original. Por recomendação do Barão Alexander von Humboldt, naturalista alemão, a bolsa foi novamente concedida a ele. Em 1849 Jacobi era o principal matemático da Europa depois de Gauss. Ele morreu em Berlim de varíola. Os trabalhos de Jacobi sobre equações diferenciais e cálculo de variações servem como base matemática para a física moderna. Suas obras coletadas, Gesammelte Werke, foram publicadas pela Universidade de Berlim em oito volumes (1881-1891).

**Bibliografia:** L. Koenigsberger, Karl Gustav Jacob Jacobi (Ger., 1904); ET Bell, Men of Mathematics (1937), índice.

[Grete Leibowitz]

**JACOBI, LOTTE (Johanna Alexandra; 1896–1990)**, fotógrafo americano. Nascida em Thorn, na Prússia Ocidental (agora Torun, Poland), numa família de fotógrafos de quarta geração, Jacobi capturou o espírito inebriante da República de Weimar, particularmente a elite intelectual e artística que viveu em Berlim ou passou por ela, antes de fugir dos nazistas em 1935. Ela começou sua carreira fotográfica aos 14 anos, documentando o mundo ao seu redor com uma câmera pinhole caseira. Sua família tinha o mais famoso negócio de fotografia de retratos da Alemanha, o Atelier Jacobi, com estúdios em Thorn, Poznan e Berlim. Ela tinha trinta e poucos anos quando terminou seus estudos e se juntou a ela

pais e irmã em Berlim, para onde a família se mudou. Ela estava preparada para o trabalho não apenas pelo talento, mas também pelo temperamento. Uma mulher emancipada com uma inclinação política de esquerda, ela tinha uma abordagem inquiridora e um talento especial para trazer assuntos para suas lentes. Seu objetivo era capturar a individualidade de cada modelo. “Ao fazer retratos, recuso-me a me fotografar”, disse ela. “Meu estilo é o estilo das pessoas que fotografo.”

Um de seus temas famosos foi Peter \*Lorre. Ela só teve permissão para uma imagem, e acabou sendo um clássico, com Lorre fotografada o mais próximo possível. Ela capturou seu olhar de vilão, mas suavizou o ângulo atirando de cima. Seu interesse pela dança moderna a levou a fazer fotos de dançarinos em ação, auxiliada por sua própria agilidade e nova tecnologia de câmera. Suas fotografias de uma desconhecida Lotte Lenya segurando um cigarro, o ator Emil Jannings descascando casualmente uma maçã e a dançarina Claire Bauroff capturaram a essência da vida teatral de Berlim. Em 1932, suas simpatias esquerdistas a levaram a fazer uma série de Ernst Thalmann, o candidato comunista daquele ano contra Hitler. Então, uma longa viagem à União Soviética resultou em fotos raras e interessantes de cenas de rua em Moscou e nas repúblicas do Tajiquistão e Uzbequistão. Mas quando ela voltou para a Alemanha, os nazistas a questionaram sobre sua viagem, suas simpatias políticas e sua origem judaica. Ela finalmente deixou a Alemanha após a morte de seu pai.

Em Nova York, ela abriu um estúdio com sua irmã Ruth, mas lutou para encontrar trabalho. Um importante contato americano foi Albert \*Einstein, que ela e sua família haviam fotografado na Alemanha. Ele concordou em trabalhar com ela quando, em 1938, a revista *Life* encomendou um ensaio fotográfico sobre o cientista. Ela fez várias fotografias informais na casa de Einstein em Princeton, NJ, em conversas com seus alunos, mas a *Life* achou que eram muito casuais e decidiu não publicá-las. No entanto, em 1942, a revista *US Camera*, sob acusação de Edward Steichen, publicou uma foto de um Einstein sonhador, com uma jaqueta de couro amarrotada, cabelos tortos, que se tornou uma das imagens mais famosas dele. Na década de 1940, Jacobi explorou a técnica da fotogenia, imagens abstratas expressivas feitas por desenho com lanterna em papel fotográfico. O processo foi amplamente explorado no início do século XX por Man \*Ray e Laszlo Moholy-Nagy.

Em 1940, em Nova York, ela se casou com seu segundo marido (ela e seu primeiro marido haviam se divorciado), Erich Reiss, um editor de vanguarda alemão que foi resgatado de um campo de extermínio nazista. Ele morreu em 1951. Em New Hampshire, morando com a família de seu filho, ela continuou seu interesse pelas formas da natureza, tirando fotos de neve, água e outros fenômenos no campo. Ela permaneceu ativa como retratista, desenvolvendo um novo conjunto de temas e amigos, incluindo os poetas Robert Frost e May Sarton, os ativistas ecológicos Helen e Scott Nearing e um colega fotógrafo, Paul Caponigro. Ela abriu uma galeria em Deering e atuou como mentora de artistas mais jovens por 30 anos. Entre seus outros retratos notáveis – todos em preto e branco – estavam os do dramaturgo Kurt \*Weill, Eleanor Roosevelt, Marc \*Chagall e o músico Pablo Casals. Ela deixou uma coleção

de 47.000 negativos para a Universidade de New Hampshire. Seu trabalho anterior foi perdido para os nazistas.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**JACOBI, MORITZ (Moisés) HERMANN** (1801–1874), físico e arquiteto alemão. Nascido em Potsdam, ele – como seu irmão, o matemático Karl Gustav Jacob \*Jacobi – converteu-se ao cristianismo. Jacobi praticou arquitetura em Königsberg até ser nomeado professor de arquitetura na Universidade Russa em Dorpat, Estônia. Em 1837 foi convidado para São Petersburgo, onde se tornou membro da Academia Russa de Ciências, mais tarde conselheiro de Estado, e foi enobrecido. Em 1838 Jacobi, que estava particularmente interessado em eletricidade, inventou o processo galvano-plástico de eletrotipagem. Em 1839 conseguiu produzir moldes revestidos de grafite que podiam conduzir eletricidade. Ele também estudou o uso prático do eletromagnetismo para a condução de máquinas (barco movido a eletricidade) e experimentou o arco elétrico.

**Bibliografia:** ET Bell, *Men of Mathematics* (1937), 327–39.

[Grete Leibowitz]

**JACOB ISAAC BEN SHALOM** (m. 1675 ou 1676), rabino e autor. Jacob serviu como rabino em Schrimm e em Lissa, Poland, onde morreu.

Estimado como um estudioso talmúdico, sua opinião era frequentemente solicitada sobre assuntos haláchicos. Ele deu seu \*haskamah ao Magen Avraham por Abraham Abele \*Gom biner, seu contemporâneo e parente. Sua coleção de decisões hal akhic, *Beit Levi*, com o subtítulo *Shelom Bayit*, nunca foi impressa de forma independente, mas extratos dela foram impressos em Magen Avraham e no *yukkei Da'at* de Jekuthiel Kaufman, impresso como um adendo ao *Yisma'ÿ Yisrael* por Israel Samuel b. Salomão Rofe.

**Bibliografia:** EM Pinner, *Ma'ÿevot Kivrot ha-Rabanim* (1861), 190; Landshuth, *Ammudei*, 2; ÿ.N. Dembitzer, *Kelilat Yofi*, 2 (1893), 137b; L. Lewin, *Geschichte der Juden in Lissa* (1904), 175-6.

[Elias Katz]

**JACOB ISAAC HAÿÿ OZEH MIÿLUBLIN** (1745–1815), ÿasidic ÿaddik conhecido pelo epíteto “Ha-ÿozeh mi-Lublin” (“o Vidente de Lublin”). Jacob Isaac nasceu em Lukow, filho de Abraham Eliezer ha-Levi, o rabino de Jozefow, um descendente de Isaiah ben Abraham ha-Levi \*Horowitz (Ha-Shelah).

Jacob Isaac foi um dos principais fundadores do movimento ÿasidico na Polônia e na Galiza no final do século XVIII e início do XIX. Ele foi aluno de Samuel-Shmelke \*Horowitz de Nikolsburg, e \*Dov Baer, o Maguid de Mezhirech, assim como \*Levi Isaac de Berdichev. Seu principal mentor, no entanto, foi \*Elimelech de Lyzhansk, (1717-1786), que formulou em sua corte e disseminou em outras comunidades a doutrina do ÿaddik como ocupando o centro da identidade ÿasidic. Esta doutrina foi posteriormente divulgada postumamente através de seu livro *No'am Elimelech* (Lemberg 1788).

Jacob Isaac deixou seu professor e começou a liderar seu próprio grupo ÿasidic na vida de Elimelech, causando muita tensão, angústia,

jacob isaac ha-jozeh mi-lublin

e crise na corte de seu mestre. Inicialmente ativo em Lancut e depois em Rozwadow, durante a década de 1790 mudou-se para Chekhov, um subúrbio de Lublin, e finalmente para a própria Lublin. Jacob Isaac, um renomado *ḡaddik*, que foi o principal responsável por fazer do Congresso da Polônia e da Galícia grandes centros *ḡassídicos*, aparece em seus escritos autobiográficos como alguém com uma percepção única de si mesmo como místico e profeta, que acreditava ter recebido revelações para o bem da comunidade judaica. Seus livros foram escritos como uma mistura de diários e coleções de ensinamentos nas duas últimas décadas do século XVIII e publicados postumamente sob os títulos *Zot Zikaron* (1851) e *Zikaron Zot* (1869). Ele se representou em seus livros e foi representado por seus contemporâneos em seus contos como um milagreiro, um *vidente* e um profeta, crenças responsáveis pela ampla atração de sua corte. Suas obras revelam conceitos dialéticos que refletem uma reavaliação do significado da ordem tradicional (“temor”) e da qualidade do empreendimento religioso místico (“amor”).

Significativamente esses conceitos relacionavam-se à tensão entre o compromisso com as obrigações tradicionais e a expansão desses limites por meio do pensamento místico inovador, do arrebatamento místico e das novas formas de contemplação sobre o significado da práxis religiosa. Esses conceitos dialéticos expressavam o duplo sentido da veneração do *ḡaddik*, que incluía tanto a transcendência das fronteiras existenciais (“amor”) quanto a preservação da ordem tradicional (“temor”). O *Vidente* desenvolveu uma nova orientação de total responsabilidade para com as necessidades corporais e espirituais de seus seguidores e formulou uma clara distinção entre a natureza do culto divino na medida em que se aplicava ao *ḡaddik* e seus seguidores. Esperava-se do primeiro “trabalhar com amor”, significando ser um inovador religioso corajoso inspirado pelo êxtase divino, pré-condicionado por um alto grau de abnegação. O *ḡaddik*, como ele o via, era alguém que aniquila completamente sua personalidade e vontade para receber revelação divina direta em benefício de seus *ḡasidim*. Jacob Isaac gerou mudanças na vida religiosa e social de seus seguidores como resultado dessas novas revelações divinas. Estas mudanças foram muito bem-vindas e necessárias devido às duras circunstâncias socioeconômicas da Galiza e às necessidades urgentes da comunidade. Seus seguidores, os *ḡasidim*, por outro lado, eram esperados por ele para aderir à tradição normativa enquanto se ligavam aos *ḡaddik*, que assumiam total responsabilidade por todas as suas necessidades espirituais e corporais. Jacob Isaac não deixou linha dinástica direta; no entanto, a maioria dos *ḡaddikim* poloneses e galegos que encabeçaram o movimento *ḡasidic* durante a primeira metade do século XIX foram contados entre seus discípulos. Ele atraiu seguidores de todas as camadas sociais. Isaac Meir b. Israel Alter, fundador da dinastia Gur, o considerava “o rabino de todos” (Me’ir Einei ha-Golah (1928), 18).

Muitos de seus ilustres discípulos testemunharam seu discernimento, sua capacidade de discernir se uma pessoa “agiu pura e honestamente ou inversamente, Deus me livre”, bem como seu poder de prever eventos. Também foi relatado que ele poderia revelar a genealogia da alma de uma pessoa e discernir seu *tikun* (“restituição”)

em cada estágio de reencarnação; o epíteto “*jozeh*” (“vidente”) foi, portanto, aplicado a ele, embora postumamente.

Seguindo Elimelech de Litzhans, Jacob Isaac enfatizou a centralidade do *ḡaddik* na vida da comunidade *ḡasidic* e o trabalho “prático” do *ḡaddik*, enfatizando seu dever de cuidar da “progênie, vida e sustento” de seus “filhos”. , a congregação *ḡasídica*. Acreditando que a abundância material precedeu a riqueza espiritual, Jacob Isaac sustentou que, para ajudar uma pessoa a se arrepender, primeiro era necessário ajudar a pessoa a satisfazer suas necessidades materiais. O *ḡaddik* deve “prolongar grande abundância e uma vida confortável para que as pessoas sejam livres para adorar a Deus”. Ele é relatado como dizendo que “quando o corpo desfruta de plenitude, a alma também desfruta de riqueza espiritual”. (Ou la-Shamayim, 1850, Parashat Va-Yishlaÿ, 15a). Ressaltou particularmente a conduta entre o homem e seu semelhante, considerando o sentimento social de especial significação na ordem secreta do mundo. Ele percebeu a humildade como um elemento metafísico, obrigando principalmente o *ḡaddik* e condicionando sua exaltação mística. Ele enfatizou ainda a virtude do “amor de Israel”, que era um dos princípios estimados do *hassidismo* inicial.

Perto do fim de sua vida, Jacob Isaac sofreu uma grave crise por causa de sua conduta como líder *ḡasidic*, que se originou na divisão no centro *ḡasidic* de Lublin entre aqueles que enfatizavam a aspiração à perfeição espiritual e constante devotut a Deus e aqueles que enfatizavam os *ḡaddik*'s.

precisam cuidar da multidão de *ḡasidim*. A atmosfera do *ḡaddikismo* “prático”, focado nas necessidades mundanas de seus seguidores, cultivadas por Jacob Isaac, não agradava aqueles que consideravam o *ḡaddik ḡasidic* como um guia para o culto divino e não como um milagreiro e ativista social. Embora sentisse a decepção de seus melhores alunos, Jacob Isaac não mudou seu método, acreditando que suas excepcionais capacidades espirituais deveriam ser exploradas antes de tudo para o benefício de seus seguidores, os *ḡasidim*. Segundo algumas autoridades, este foi o pano de fundo para sua controvérsia com seu discípulo mais destacado, Jacob Isaac de \*Przysucha, que estava insatisfeito com o caráter “prático” do *asidismo* de Lublin .

O rabino de Przysucha atraiu muitos discípulos que consideravam o *ḡasidismo* um movimento espiritual-religioso centrado em medidas pietistas, bem como em empreendimentos intelectuais e espirituais, enquanto marginalizava a responsabilidade social, auxiliada por meio da atividade mágica, para a melhoria da vida material. edições. Note-se que os estudos acadêmicos sobre as condições socioeconômicas dos judeus na Galiza nas duas últimas décadas do século XVIII e nas duas primeiras décadas do século XIX, ou seja, o período de actividade do *Vidente* de Lublin , demonstra a trágica urgência da situação econômica (ver A. Brawer, Galícia ve-Yehudeiha) e explica a sua posição social e mística. A controvérsia sobre o modo *hassídico* de liderança dividiu o *assidismo* *ḡ* polonês por muitos anos e através dele a tendência *ḡassídica* de \*Przysucha-\*Kotsk e Izbica evoluiu. Enquanto os seguidores de Przysucha e Kotsk se ressentiam da responsabilidade social e mística total do *Vidente*, o Izbica *ḡasidim* adotou sua posição com entusiasmo.



Mordecai Leiner de Izbica (1800-1854) seguiu os ensinamentos e práticas do Vidente de Lublin e continuou a crítica mística das convenções tradicionais em relação aos líderes espirituais, e abraçou as inovações sociais inspiradas pela revelação mística. Jacob Isaac foi frequentemente atacado pelos Mitnaggedim tanto em Lublin quanto em outros lugares, sendo objeto de críticas daqueles escritores do final do século XVIII e início do XIX entre os maskilim e mitnaggedim que se opunham ao yaddikismo “prático” – e suas consequências para o navio líder em Lublin. Ele também foi severamente criticado pelo rabino de Lublin, Azriel Horowitz.

As obras autobiográficas de Jacob Isaac, Zot Zikaron e Zikaron Zot, oferecem uma sólida base histórica para as muitas histórias sobre seu trabalho comunitário e sua posição excepcional. A tradição assídica também relata que ele considerou a marcha de Napoleão sobre a Rússia (1812), que evocou fortes sonhos messiânicos em várias partes da Polônia e da Galícia, como o início das guerras messiânicas entre \*Gogue e Magogue e planejava unir forças com outros yaddikim para acelerar a redenção. No entanto, nenhum fundamento histórico está disponível para esta afirmação, uma vez que os escritos do Vidente precedem as guerras napoleônicas em duas décadas. Martin Buber escreveu seu romance Gog u-Magog neste período da vida do Vidente, que, como observado anteriormente, não possui documentação autobiográfica, mas deixou apenas uma coleção de contos lendários.

**Bibliografia:** SB Nissenbaum, Le-Korot ha-Yehudim be Lublin (1899), 119; I. Berger, Zekhut Yisrael... Eser Orot (1903); PT Frank, Yehudei Polin bi-Ymei Milyemet Napoleon (1903); Dubnow, yasidut, 215–7, 287, 326–30; AZ Aescoly, em: Beit Yisrael be-Polin, 2 (1953), 86-141; A. Marcus, Ha-yasidut (1954); A. Rubinstein, em: KS, 37 (1961/62), 123-6; M. Buber, Gog u-Magog, Megillat Yamim (1967). **Adicionar. Bibliografia:** R. Elijor, “Bein ha-Yesh la-Ayin – llyun be-Torat ha-yaddik shel ha-yozeh mi-Lublin”, em: I. Bartal, R. Elijor e C. Shmeruk (eds.), yadikim ve-Anshei Ma'aseh: Studies in Polish Hasidism (1994), 167–218; R. Elijor, “Entre Yesh e Ayin: A Doutrina do Zaddik nas obras de Jacob Isaac, o Vidente de Lublin”, em: A. Rapoport-Albert e S. Zipperstein (eds.), História Judaica – Ensaio em Honra de CH. Abramsky (1988), 393-455; idem, “Temurot ba-Mayshavah ha-Datit be-yasidut Polin”, em: Tarbiz, 62 (1993), 381–432.

[Avraham Rubinstein / Rachel Elijor (2ª ed.)]

#### JACOB JOSEPH BEN YEVI HA'KOHEN KATZ OF POY

**LONNOYE** (DC 1782), rabino e pregador; o primeiro teórico do y assidismo. Jacob Joseph, cujo local de nascimento é desconhecido, tornou-se rabino de Shargorod, a segunda maior comunidade da Podolia. Em 1741 ele ficou sob a influência de \*Israelh, Eliezer Baal Shem Tov (o BeShT). Seguiu-se uma controvérsia com a sua comunidade, pelo que foi expulso de Shargorod por volta de 1748. Partiu para Raszkow, uma comunidade muito pequena, onde permaneceu até 1752. Em 1750/51, esperava ir para Ereẓ Israel, mas este projeto não se concretizou. De Raszkow, foi para \*Nemirov, onde permaneceu até 1770 e propagou abertamente o y asidismo. Com a morte de Aryeh Leib, o pregador de Polonnoye, Jacob Joseph foi nomeado para esta posição, que ocupou pelo restante do

a vida dele. Jacob Joseph não sucedeu o Ba'al Shem Tov na liderança do movimento yasidic, e isso o deixou amargurado. Seu filho, Abraham Samson, que se estabeleceu em Tiberíades e Safed, não tinha filhos.

Ele publicou os escritos de seu pai.

Seu parente por casamento era y ayyim b. Menahem Zanter, chefe dos cabalistas do klaus de Brody.

A primeira e principal obra de Jacob Joseph foi Toledot Ya'akov Yosef (Korets, 1780), contendo homilética do autor, bem como as “palavras que ouvi de meu professor”, a saber, o Ba'al Shem Tov. É a primeira obra a expressar os ensinamentos básicos do y asidismo, tanto em uma formulação positiva quanto na amarga crítica que contém à liderança judaica tradicional e sua escala de valores. A obra desempenhou um papel importante como um dos fatores que despertou oposição ao y asidismo.

Cópias dele aparentemente foram queimadas em Brody. Outras obras de Jacob Joseph são Ben Porat Yosef (Korets, 1781), homilias principalmente sobre Gênesis; ao final, foi publicada pela primeira vez a carta enviada pelo Ba'al Shem Tov ao seu cunhado em 1750/51; yafenat Pa'ne'ay (Korets, 1782), um comentário sobre Êxodo; e Ketonet Passim (Lemberg, 1866), um comentário sobre Levítico e Números. Devido ao longo atraso na publicação desta última obra e outras razões, S. Dubnow considerou-a uma falsificação, mas agora é considerada autêntica (ver JG Weiss, in jjs, 9 (1958), 81-83). De várias alusões, supõe-se que Jacó José também deixou uma grande obra em manuscrito destinada a ser um comentário sobre Deuteronômio. As homilias de Jacob Joseph são de estrutura tradicional. Seus conteúdos o revelam como líder de uma comunidade, além de teórico e crítico social penetrante e incisivo. Ele via o pregador como o médico da alma que ele ajuda a curar por meio dos princípios éticos que ele ensina. O pregador deve prestar a devida atenção à forma geral do sermão, seu conteúdo e método de entrega, e adaptá-lo ao padrão de sua audiência.

Jacob Joseph ensinou que a presença de Deus é manifesta em todos os lugares e em cada pensamento humano; mesmo “quando o homem está ocupado em oração e um pensamento estranho e mau entra em sua mente, ele vem ao homem para que ele possa melhorá-lo e enaltecê-lo. Se ele não acredita nisso, então sua aceitação do governo do Reino dos Céus é incompleta porque, Deus o proteja, ele então restringe Sua presença” (Ben Porat Yosef). Ele propõe que o homem resolva a tensão sempre presente criada pela matéria que o atrai para o mal e pela forma espiritual que o chama para o bem, combinando a alegria da matéria com a da forma, alcançando assim a alegria perfeita. A inclinação ao mal será então subjugada por si mesma, tornando-se a ferramenta do bem. O propósito final do homem é “Tu deves aderir a Ele”. Essa adesão só é possível pela alegria, enquanto o jejum e a auto-aflição trazem tristeza, e a tristeza é a raiz de todos os males. As orações devem ser recitadas com a mente purificada e concentrada e com alegria. Está dentro do poder do yaddik mudar um decreto maligno para um fim favorável através de sua oração, também em nome daqueles que estão associados a ele.

A mesma relação dentro do homem também existe dentro da sociedade. Há a “multidão” e o “erudito”. O homem de

Jacob Joseph de Ostrog

mérito e forma é o *Yaddik*, enquanto a “multidão” é matéria.

O *Yaddik* é comparado à cabeça ou aos olhos do corpo, e a multidão aos pés. A congregação é assim concebida como um organismo vivo, sendo o *Yaddik* sua vida e alma em sua geração. Essa premissa organicista exclui o conceito de que apenas alguns são eleitos. Segue-se que o inter-relacionamento neste corpo corporativo faz com que qualquer falha por parte do membro mais baixo – seja na matéria ou no espírito – seja refletida muito mais prejudicialmente no estado da “cabeça” – o *Yaddik*. Nenhum dos membros pode aderir verdadeiramente a Deus, desde que apenas um, mesmo que seja um ignorante, não esteja consciente de sua necessidade de ser erguido pela cabeça (o *Yaddik*). Portanto, é dever do *Yaddik* exercer sua influência sobre ele.

Além disso, por causa dessa unificação com a multidão, e para poder erguê-la, um *Yaddik* pode às vezes ter que descer de seu próprio nível e pecar para o bem de sua tarefa. Este conceito de “descida do *Yaddik*” ocupa um lugar importante nos ensinamentos de Jacob Joseph. O judeu da multidão é incapaz “de estudar a Torá, e como isso não é por negligência sua, Deus não o punirá” se ele aderir ao *Yaddik*. Ele é ordenado a acreditar no *Yaddik*

com fé absoluta, sem quaisquer reflexões ou dúvidas quanto ao modo de vida do *Yaddik*, porque todas as suas ações são realizadas por causa do Céu.

O “homem de matéria” também deve apoiar o *Yaddik* financeiramente para capacitá-lo a cumprir seu dever com sucesso e se dedicar a Deus através do estudo e da oração da Torá. Jacob Joseph ensinou a importância da “terceira refeição” do sábado comunal para a congregação *Yasidic*, dizendo que aquele que não participa dela com seus irmãos “torna seu sábado profano” (Toledot Ya’akov Yosef, início da seção sobre Noé). A hostilidade de Jacob Joseph ao tipo comum de rabino é expressa em sua denúncia deles como “demônios judeus, o equivalente ao Satanás e à própria inclinação ao mal, todos os seus estudos de Torá sendo para seu engrandecimento pessoal”.

**Bibliografia:** Dubnow, *Yasidut*, 93–101; Horodezky, *Yasi dut*, 1 (1951), 105–32; M. Wilensky, em: Joshua Starr Memorial Volume (1953), 183-9; B. Dinur, *Be-Mifneh ha-Dorot* (1955), 147-155; SH Dresner, *O Zaddik* (1960); G. Negal, *Manhig ve-Edah* (1962); A. Rubinstein, em: *Aresheth*, 3 (1961), 193-230; S. Ettinger, *Toledot Am Yis rael ba-Et ha-Yadashah*, 3 (1969), 57, 59; idem, em: *Journal of World History*, 17 (1968), nos. 1–2.

[Moshe Hallamish]

**JACOB JOSEPH OF OSTROG (Yeivi; 1738-1791)**, pregador pietista (maguid). Era filho de um maguid e sucedeu ao pai em 1766, após a morte deste. O filho de Jacó José testificou que estimava muito os ensinamentos dos discípulos de \*Israel b. Eliezer Ba'al Shem Tov, o fundador do moderno *Y* assidismo. Jacob, que vivia na pobreza e na privação, tinha um profundo senso de moralidade social. Seus sermões refletiam a agitação social que incomodava os judeus da Europa Oriental no século XVIII. Jacob Joseph atacou as perversões da justiça, a informação e o suborno, e criticou líderes comunitários e rabinos que conquistaram seus cargos por meio de suas relações

as autoridades em vez de aprender a Torá. Ele ensinou que os pobres estão mais próximos de Deus e dignos de alcançar o conhecimento místico da Torá, mas os ricos estão distantes de Ele. Existe uma espécie de divisão sócio-espiritual no mundo em que os eruditos professam a unidade de Deus acima e asseguram a provisão de abundância abaixo, embora ganhando pessoalmente apenas um meio de vida escasso; em contraste, o ignorante recolhe a abundância que desce do céu. Apesar dessa distinção, Jacó insistiu no princípio da unidade judaica interna, uma vez que todo o povo judeu está ligado entre si.

A devoção do *Yaddik* ao Todo-Poderoso atrai todos os seus irmãos atrás dele para a santidade.

Seus livros são *Mora Mikdash* (Korets, 1782), encomendado na sinagoga; *Ein Mishpat* (Korets, 1782), sobre a proibição de compra de cargo rabínico ou nomeação arbitrária; e *Rav Yeivi* (Slavuta, 1792), homilias.

[Avraham Rubinstein]

**JACOB KOPPEL BEN AARON SASSLOWER** (segunda metade do século XVII), autoridade em texto massorético e lavoura de latas, e autor de uma obra sobre a \*masorá. Jacob Koppel veio de Zaslavl perto de Ostrog (Volhynia). Ele foi o autor de *Na'yalat Ya'akov* (1686), contendo a massorá para a leitura dos Dez Mandamentos de acordo com a entonação e gramática, bem como vários estudos sobre a masorá e a gramática hebraica com base no *Si'ay Yiyak* de Isaías B. Samuel ha-Levi de Posen e o *Iggeret ha-Te'amim*

de Arão Abraão b. Baruch. Jekuthiel Lazi b. Nahum Ashkenazi compilou um resumo intitulado *Kiyur Na'yalat Ya'akov* (1718) com a adição dos kunteres Ou Torá de Menahem \*Lonzano para o benefício de “aqueles que vivem no campo e em aldeias, que nunca viram ou conheceram” o trabalho original.

**Bibliografia:** Steinschneider, *Cat Bod*, 1179; BenJacob, *Oyar*, 396 no. 131.

[Josef Horovitz]

**JACOB KOPPEL BEN MOSES DE MEZHIRECH** (dc 1740), cabalista polonês. Jacob foi influenciado pelo movimento Shabbatean na Polônia, e ele próprio influenciou o *Y* asidism. Suas principais obras publicadas são: *Sha'arei Gan Eden* (Korets, 1803), um importante tratado cabalístico, que trata de todas as facetas da teosofia cabalística, seguindo a escola de Isaac \*Luria; e *Ha Kol Kol Ya'akov* (Slavuta, 1804), uma formulação do *kavvanot* luriano (as intenções místicas e meditações durante a oração). Este trabalho serviu de base para livros de orações *Yasidic* posteriores. Além destes, ele aparentemente escreveu *Na'yalot Ya'akov*, um extenso comentário sobre o \*Zohar, que foi perdido. Jacó denuncia os seguidores de \*Shabbetai *Yevi* e a especulação messiânica em geral em alguns comentários dispersos. No entanto, foi provado que ele era o irmão e aluno de um conhecido Shabbatean, *Y* ayyim de Ostraha (Ostrog), que influenciou seus escritos.

Um estudo minucioso da doutrina cabalística de Jacó prova conclusivamente que suas obras incluíam pelo menos uma parte de um

“credo” de \*Nathan de Gaza, o profeta de Shabbetai yévi, que partes substanciais de suas discussões teosóficas foram influenciadas pelas doutrinas básicas de Nathan, e que suas obras contêm muitas idéias e expressões semelhantes às de Jonathan \*Ey beschuetz, outro segredo Shabbatean na Europa Oriental.

Os elementos do Shabat na teologia de Jacó são revelados em três campos. Primeiro, sua doutrina teosófica, que descreve os processos que levaram à criação dentro da própria Divindade, não segue o mito luriânico ortodoxo, mas usa todo um grupo de termos e processos introduzidos na Cabala por Natã de Gaza. Ao criar sua ologia do Shabat, este último utilizou elementos nos ensinamentos do suposto aluno de Luria, Israel \*Sarug. Em segundo lugar, em suas descrições do desenvolvimento dentro do reino das Sefirot (as divinas nações ema), Jacó usa uma série de símbolos sexuais extremamente radicais encontrados apenas nos escritos de Shabat, principalmente nos de Eybeschuetz. Finalmente, algumas dicas dispersas (que foram totalmente desenvolvidas em pelo menos uma de suas obras) aludem a um conceito herético e antinomiano da Torá e das mitsvot, seguindo a distinção Shabbateana entre as leis que governavam o mundo antes da vinda do messias, Shabbetai yévi, e as novas leis após sua aparição.

Jacob e seus escritos foram muito elogiados pelos primeiros y asidim, que publicaram seus trabalhos e os usaram extensivamente. Uma tradição yásídica confiável até cita algumas palavras de louvor atribuídas a \*Israel b. Eliezer Baal Shem Tov. Assim, os escritos do Shabbatean de Jacob formam uma das ligações entre o Shabbateanismo do Leste Europeu e o início do y asidim.

**Bibliografia:** I. Tishby, *Netivei Emunah u-Minut* (1964), 197-226, 331-43.

[Joseph Dan]

**JACOB NAZIR (Jacob ben Saul de Lunel;** segunda metade do século XII), erudito e cabalista em Lunel, S. França. O irmão de Asher b. Saul, autor de *Sefer ha-Minhagot*, Jacó era colega de \*Abraham b. David (RABaD). Solomon Schechter (JQR 5, 1893, pp. 22-23), com base em declarações em cartas de Samuel David \*Luzzatto (Iggerot Shadal (1882), 669), estabeleceu sua identidade, em oposição a Zunz, que pensava ele idêntico a Jacob b. Mesullam de Lunel. Jacob Nazir pertencia a um grupo de eremitas da Provença que seguiam a tradição mística, dedicando-se inteiramente a uma vida de contemplação. A tradição cabalística atribui a Jacó e Abraão b. David revelações do profeta Elias. Através de visões e meditações eles chegaram a inovações no pensamento kabbalístico. Algumas de suas interpretações, nas quais discordavam sobre os detalhes do kavvanot místico (“meditações”) em certas orações (ou seja, para qual Sefirá ou qualidade de Deus um homem deve dirigir seu pensamento em oração?), sobreviveram em vários manuscritos (Sra. JTS New York 838 48a; British Museum 755 85b; Oxford 1646). As obras que sobreviveram contêm terminologia cabalística desenvolvida a partir do *Sefer ha-Bahir*, a literatura Heikhalot e uma mistura de diferentes tradições. No entanto, não há prova de que Jacob construiu um sistema completo e ordenado.

Jacob Nazir foi o primeiro a usar o termo Malkhut (“rei dom”) para designar a última revelação das Sefirot, e como sinônimo dos conceitos de Kavod (“glória”) e Shekhinah (“Presença Divina”). De acordo com G. Scholem este uso foi derivado da tradução hebraica de ibn \*Tibbon do Kuzari, composta em Lunel durante esse período (1167). Um dos primeiros cabalistas a servir de ligação direta entre a Provença e o Oriente, Jacó fez uma peregrinação à Palestina, aparentemente após a captura de Jerusalém por Saladino (1187). Seu círculo transmitiu tradições que ele aprendeu com R. Nehorai de Jerusalém (R.

o comentário de Ezra sobre o aggadot, Sra. Vaticano 185; ver Scholem, *Kitvei Yad be-Kabbalah* (1930), 202). A lenda posterior dos cabalistas espanhóis (c. 1300) ligou sua visita ao Oriente Médio com o imaginário de \*Maimônides voltando-se para a Cabala em sua velhice. Não há nenhum traço de misticismo nos suplementos de Jacob ao comentário de Rashi sobre Jó (Ms. Oxford 295) escrito em 1163 ou 1183. A suposição de A. Jellinek de que Jacob era o autor de *Massekhet Aylilut* é infundada (Toledot ha-Filosofyah be-Yisrael (1921), 167).

**Bibliografia:** G. Scholem, em: *Tarbiz*, 6 (1935), 339-41; idem, *Reshit ha-Cabala* (1948), 70-98; idem, *Ursprung und Anfaenge der Kabbala* (1962), 201-6.

**JACOB (Jakób) DE BELZYCE** (século XVI), estudioso e médico na Polônia. Participou de \*disputas religiosas, principalmente com a ala radical dos antitrinitarianos poloneses. Os pontos de vista de Jacob, e até mesmo sua própria existência e atividade, são conhecidos através do trabalho de Marcin Czechowic: *Odpis Jakóba ydy z Bejyyc na Dyalogi Marcina Czechowica: na ktery zas odpo wiada Jakobowi ydowi tenze Marcin Czechowic* (“A Resposta do Judeu Jacob de Belzyce aos Diálogos de Marcin Checo wic: Com a Resposta do Said Czechowic ao Judeu Jacob”) concluído em Lublin em 16 de dezembro de 1581. Isso resume – embora com um viés antitrinitário cristão – o trabalho que Jacob publicou contra os “diálogos” cristãos de Czechowic. Na dedicatória a Andrzej Lasota, Czechowic afirma que “você conhece bem esse judeu com quem esta disputa está sendo travada”. Czechowic também menciona que “cerca de sete anos atrás” eles haviam disputado sobre a natureza de Jesus Cristo (ibid., 51) – portanto, por volta de 1574 Jacó e Czechowic já estavam em contato. Em outro lugar, Czechowic menciona que “falei com você não apenas através do irmão Marcin, o alfaiate, mas também através de um judeu de Lublin, e também o informei diretamente” (ibid., 58). Fica claro, portanto, que Jacob e sua obra polêmica realmente existiram e não são fruto da imaginação de Czechowic, como alguns estudiosos pensaram.

**Bibliografia:** L. Szczucki, *Marcin Czechowic* (1964), em *dex* e 274–5, nota 122, inclui bibliografia; J. Rosenthal, *Marcin Czechowic e Jacob de Belzyce; Encontros judaicos-arianos na Polônia do século 16* (1966; repr. de PAAJR, 34 (1966), 77-98).

[Haim Hillel Ben Sasson]

**JACOB DE CORBEIL** (m. 1192), tosafist, aluno de Jacob b. Meir \* Tam. Ele e seu irmão Judah, que estavam entre os primeiros estudiosos de Corbeil, são frequentemente mencionados no

Jacob de kefar sakhnayya

tosafote. Ele compôs tosafot para tratar Pesajim, e seu nome é mencionado no tosafot impresso, bem como no Tosafot Yeshanim para vários outros tratados. Ele conheceu a morte de um mártir em 1192, aparentemente em sua cidade natal. O epíteto kadosh ("santo"), acrescentado ao seu nome em consequência de seu martírio, fez com que fosse confundido com \*Jacó de Marvège. Tanto Jacó de Corbeil quanto seu irmão são conhecidos por terem alguma conexão com a Cabala, mas a única informação definitiva sobre este tópico é que Judá pertencia a um dos círculos do \*Ysidei Ashkenaz.

**Bibliografia:** Urbach, Tosafot, 129-30.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JACOB DE KEFAR SAKHNAYYA**, discípulo judaico-cristão de \*Jesus. Conta-se que Jacó uma vez conheceu \*Eliezer b. Hyr canus, a quem ele relatou que Jesus interpretou o versículo "porque pelo salário de uma prostituta ela os ajuntou e ao salário de uma prostituta eles retornarão" (Miquéias 1:7), para significar que, uma vez que o dinheiro se originou em um lugar de sujeira, poderia ser aplicado a um lugar de sujeira; daí que, se o aluguel de uma prostituta tivesse sido consagrado, poderia ser aplicado à construção de uma latrina para o sumo sacerdote (Tosef., yul. 2:24; Av. Zar. 17a; Eccl. R. 1: 8, nº 3), apesar da proibição de Deuterônimo 23:19. Não há menção de tal visão nas fontes cristãs, mas é característica da atitude de Jesus para com as mulheres caídas (cf. Lucas 7:36-50). Na família de Jesus e entre seus discípulos havia vários chamados Jacó, mas não está claro se Jacó de Kefar Sakhnayya pode ser identificado com qualquer um dos mencionados na literatura cristã primitiva; em qualquer caso, ele provavelmente não deve ser identificado com Jacó, o irmão de Jesus (como Klausner sugere). Também não está claro se o mesmo homem é referido na história a seguir (Tosef., yul.

2:22-23; Av. Zar. 27b; TJ, Shab. 14:4, 14d; TJ, Av. Zar. 2:2, 40d):  
"Uma vez aconteceu que Eleazar b. Dama foi picado por uma cobra e Jacó de Kefar Sama (em TB, Sekhanya) veio curá-lo em nome de Jesus b. Pantirah, mas R. Ismael não o permitiu fazê-lo."

**Bibliografia:** J. Klausner, Jesus of Nazareth, His Life, Times, and Teaching (1929), 38ss., 286; Rokeah, em: Tarbiz, 39 (1969/70), 9-15; RT Herford, Cristianismo no Talmud e Midrash (1903), 137ss.; HJ Schonfield, História do cristianismo judaico (1936), 73-79.

[Moshe David Herr]

**JACÓ DE MARVÈGE** (final do século XII–13ty), tosafist de Marvège, centro-sul da França. Ele recebe os epítetos yasad ("piedoso"), kadosh ("santo") e mekubbal ("o cabalista"). Ele foi o autor da obra notável, She'elot u-Teshuvot min ha-Shamayim ("Resposta do Céu"). Ele buscava respostas do céu sobre halakhah, e sobre qual decisão deveria ser aceita como prática onde as autoridades diferiam "por meio de reclusão, oração e pronúncia de nomes divinos e suas perguntas eram respondidas em um sonho" (Resposta Radbaz pt. 3), nº 532). Em um responsum ele escreve: "Ó Su preme Rei, grande, poderoso e reverenciado Deus... ordene aos santos anjos encarregados de responder a perguntas em sonho para

dê uma resposta verdadeira e correta à pergunta que faço diante do Teu trono de Glória" (ver Bibliografia: Margalio, 52). A data, 1203, do responsum 69, serve de base para a determinação de seu período. As respostas recebidas foram citadas como decisões haláchicas pelos grandes decisores que vieram depois dele. Seu trabalho foi publicado pela primeira vez na resposta de David ibn Zimra (pt. 5, Leghorn 1818 e posteriormente em várias edições; a edição de 1895 tem o comentário Keset ha-Sofer por Aaron Marcus). A primeira edição de R. Margalio foi publicada em 1926, uma segunda edição em 1929, e uma terceira edição, contendo 89 respostas com uma introdução ampliada e um texto corrigido do agrupamento de diferentes manuscritos, em 1957.

**Bibliografia:** Guedemann, Gesch Erz, 1 (1880), 81; Gross, Gal Jud, 364-5; Marx, em: PAAJR, 4 (1933), 153; Urbach, Tosafot, 129, 202; R. Margalio (ed.), She'elot u-Teshuvot min ha-Shamayim (19573), 20-24; KS, 33 (1957/58), 277.

[Yehoshua Horowitz]

**JACOB DE ORLEANS** (m. 1189), tosafist; aluno de Jacob \*Tam em Orleans. Como seu colega, \*Yom Tov b. Isaac de Joigny, Jacob se estabeleceu na Inglaterra e, como ele, encontrou a morte de um mártir. Enquanto na Inglaterra, onde o empréstimo de dinheiro era a principal fonte de subsistência dos judeus, ele elaborou uma fórmula para empréstimos, pela qual a proibição contra a usura poderia ser contornada (Haggahot Mordekhai para BM, 454-5). Esta fórmula deu origem a uma perplexidade considerável nas gerações posteriores. De acordo com Meir de Rothenburg, a prática de empregar um não-judeu para aquecer casas no sábado no inverno foi introduzida na França sob a autoridade de Jacob (Resposta, Praga (1608), 92). Jacob compôs tosafot em vários tratados e seu nome ocorre frequentemente no tosafot impresso. Sua influência é particularmente notável no tosafot para os tratados Pesajim, Zevajim e Mena'ot. Seu comentário sobre o Pentateuco ainda existe em manuscrito, e extratos dele podem ser encontrados em várias coleções de comentários de tosafistas sobre o Pentateuco.

**Bibliografia:** Urbach, Tosafot, 122-4.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JACÓ DA PONTÏSAINTEÏMAXENCE** (século XIVy), um dos líderes da judiaria francesa. Jacob aparentemente veio de Pont-Sainte-Maxence, uma cidade no departamento de Oise, norte da França, mas seu nome é a única indicação de que existia uma comunidade judaica ali. Junto com \*Manessier de Vesoul, ele controlava os assuntos dos judeus no norte, talvez desde o momento de seu retorno à França em 1359. Depois que Jacob brigou com Manessier e o denunciou às autoridades, Manessier foi obrigado a pagar uma multa pesada tanto para Jacó como para o rei.

**Bibliografia:** I. Loeb, em: Jubelschrift... H. Graetz, 1 (1887), 54ss.; R. Anchel, Les Juifs de France (1946), 115ss.

[Bernhard Blumenkranz]

**JACÓ DE VIENA** (final do século XIVy–início do século XV), rabino austríaco. Conhecido também como Jekel de Eiger, estudou sob

R. Moshel de Znaim, Moravia, e foi rabino em Eiger, Krems e Viena. Jacob \*Moellin o consultou, e Israel \*Isserlein o tinha em alta estima. Nenhuma resposta dele existe, embora quase todos os grandes rabinos contemporâneos o citem. Na halachá ele adotou uma visão independente, não hesitou em discordar de seu professor e às vezes até mesmo de declarações contidas no Ha-Aguddah de \*Alexander Susslin ha-Kohen. Ele também julgou casos de caos (dinei yabbalot), em uma ocasião impondo a mais alta multa conhecida no judaísmo Ashkenazi para tais casos. Tornou-se conhecido como editor de comunal de crees (Breslau, in: ZGJD, 5 (1892), 115-25). Vários de seus alunos são conhecidos, entre eles Zalman Katz, autor de Ha-Yeri'ah.

Grossberg publicou a partir de um manuscrito um comentário sobre o Pentateuco por um Jacó de Viena que pode ser idêntico a este Jacó de Viena (ver bibliografia).

O comentário mostra a influência dos pietistas alemães e cita muitos outros exegetas.

**Bibliografia:** I. Gastfreund, Wiener Rabbinen (1879), 29, 32; M. Grossberg (ed.), Sefer Peshatim u-Ferushim al Yamishah Yumshai Torá (1848), introd.; S. Krauss, Wiener Geserah (1920), índice.

[Yedidya A. Dinari]

**JACOBOWSKI, LUDWIG** (1868-1900), poeta e autor alemão. Nascido em Strelno, Posen, Jacobowski passou a maior parte de sua curta vida em Berlim. Editou o jornal Die Gesellschaft e escreveu vários volumes de poesia, incluindo Funken (1891), Satan lachte (1898), Aus bewegten Stunden (1899), Ausklang (1901) e Leuchtende Tage (1901). Seu romance Werther, der Jude (1892), que expressava sua agitação interior, despertou mais interesse do que seu verso. Em um segundo romance, Loki, Roman eines Gottes (1899), a figura homônima do solitário deus sombrio rejeitado pelas loiras divindades teutônicas simbolizava o isolamento do judeu na cultura germânica. Jacobowski também foi ensaísta e autor de uma comédia, Diyab der Narr (1895). Uma figura judaica significativa na última década da literatura alemã do século XIX, ele manteve uma correspondência interessante com muitos dos principais escritores de seu tempo, incluindo Karl \*Kraus, Alfred \*Kerr e Jacob \*Wassermann. Ele era um defensor ativo dos direitos dos judeus no Verein zur Abwehr des Anti-semitismus e entrou em uma controvérsia com Hermann \*Ahlwardt, cuja obra "racial" antijudaica Der Verzweiflungskampf der arischen Völker mit dem Judentum provocou a resposta espirituosa de Jacobowski, Offene Antwort eines Juden (1891).

Ele também publicou Der Juden Anteil in Verbrechen (1892) e Der christliche Staat und seine Zukunft (1894). As obras de Jacobowski refletem tanto sua tentativa de encontrar uma síntese entre o judaísmo e a cultura alemã quanto sua própria tragédia pessoal. Suas obras coletadas (Gesammelte Werke in einem Band, ed. Alexander Mueller) apareceu em um volume em 2000.

**Bibliografia:** FB Stern, Ludwig Jacobowski; Persönlich keit und Werk eines Dichters (1966); idem, em: BLBI, 7 (1964), 101-37.

**Adicionar. Bibliografia:** H. Friedrich, Ludwig Jacobowski. Ein modernes Dichterbild (1901); M. Scholz (ed.), Ludwig Jacobowski im Lichte des Lebens (1901), Auftakt zur Literatur des 20. Jahrhunderts. Briefe aus dem Nachlass von Ludwig Jacobowski, ed. por FB Stern (1974);

Martin, "Heinrich Mann und die 'antinaturalistische Richtung'. Bemerkungen zu einem wenig bekannten Brief des jungen Autors an Ludwig Jacobowski", em: Heinrich-Mann-Jahrbuch, 16 (1998), 133-144; MM Anderson, "'Mimesis judaica?' Imitação e assimilação em 'Walsungenblut' de Thomas Mann e 'Werther, der Jude' de Ludwig Jacobowski", em: German life and letters, 49 (1996), N. 2, 193-204.

**JACOBS, ALETTA HENRIËTTE** (1854-1929), sufragista e médica holandesa. Jacobs é conhecida principalmente por sua defesa do sufrágio feminino na Holanda. Ela era filha de Abraham Jacobs e Anna de Jongh. Em 1892 ela se casou com Carel Victor Gerritsen, um empresário. Seu único filho morreu muito jovem. Aos 16 anos, Jacobs correspondeu-se com o ministro JR Thorbecke e obteve sua permissão para ser admitida na Universidade de Groningen, onde começou a estudar medicina como a primeira aluna holandesa em 1871. Em 1879 obteve seu diploma com uma dissertação intitulada Sobre a localização de fenômenos fisiológicos e patológicos no cérebro. Jacobs tinha seu próprio consultório médico e também estava envolvida em várias iniciativas sociais. Criticou na imprensa as chocantes condições de moradia da classe trabalhadora pobre e enfatizou as circunstâncias difíceis em que as mulheres pobres, analfabetas e trabalhadoras tinham de viver. Sua luta por direitos iguais para as mulheres a levou a participar ativamente do movimento das mulheres. Em 1889, ela se juntou à recém-fundada Vrije Vrouwen Vereeniging (Associação de Mulheres Livres), que iniciou a Ver eeniging voor Vrouwenkiesrecht (Associação pelo Sufrágio Feminino) em 1894.

Em 1903, Aletta Jacobs assumiu a direção desta última associação e nesta posição decidiu dedicar-se à tarefa de revisar a constituição holandesa para dar às mulheres o direito de votar e ser eleitas. Graças à fundação da Bond voor Vrouwenkiesrecht (Liga pelo Sufrágio Feminino) em 1907, essa demanda foi trazida para o primeiro plano internacional. A Holanda era neutra na Primeira Guerra Mundial e, portanto, Haia foi escolhida para realizar um congresso internacional de mulheres em 3 de maio de 1915. Os direitos das mulheres estavam na agenda, bem como uma contribuição potencial para a paz. A luta ardente de Jacobs só deu frutos em setembro de 1919, quando a rainha Guilhermina finalmente assinou a Lei Jacobs, que dava às mulheres holandesas o pleno direito de voto.

**Bibliografia:** AH Jacobs, Herinneringen aan dr Aletta H. Jacobs (1924); idem e HN Haenen (eds.), Dr. Aletta H. Jacobs re ist door Palestina en eet in China: fragmenten uit haar reisbrieven uit Afrika en Azië (2004); M. Bosch, Aletta Jacobs 1854-1929. Een onwrikbaar geloof in rechtvaardigheid (2005); "Aletta Jacobs," em: www.iiav.nl (site do Centro Internacional de Informação e Arquivos do Movimento das Mulheres na Holanda); WH Posthumus-van der Goot, em: Biografisch Woordenboek van Nederland: www.inghist.nl/Onderzoek/BWN/lemmata/bwn1/jacobs.

[Monika Saelemaekers (2ª ed.)]

**JACOBS, ARTHUR (David; 1922-1996)**, crítico musical britânico, autor, tradutor, editor e lexicógrafo. Nascido em Manchester, Jacobs recebeu sua educação lá e em Oxford. Ele

Jacobs, Bernard B.

foi crítico de música do London Daily Express (1947-1952) e do Jewish Chronicle (de 1963), bem como editor associado do London mensal Opera (1961-71). Foi nomeado professor da Royal Academy of Music, Londres, em 1964 e de 1979 a 1984 foi chefe do departamento de música da Huddersfield Polytechnic; ele também ensinou na British Columbia (1968), Filadélfia (1970, 1971), Canadá e Austrália.

Suas muitas publicações incluem Gilbert e Sullivan (1951), A New Dictionary of Music (1958, 1972 também edições em espanhol e sueco ), Choral Music (editor, 1963), The Pan Book of Opera/The Opera Guide (com Stanley Sadie, 1964, 1969), The Penguin Dictionary of Musical Performers (1990) e A Short History of Western Music (1972). Ele traduziu mais de 20 libretos de ópera de vários idiomas, incluindo obras de Haendel, Rossini, Berlioz, Tchaikovsky, Strauss e Berg (o Lulu completo), e escreveu o libreto original para o One-Man Show de Nicholas Maw (1964). Jacobs também contribuiu para muitos jornais musicais.

**Adicionar. Bibliografia:** Grove online; N. Slonimsky, Dicionário Biográfico de Músicos de Baker.

[Max Loppert / Israela Stein (2ª ed.)

**JACOBS, BERNARD B.** (1916-1996), executivo de teatro dos EUA.

Nascido em Manhattan, Jacobs se formou na New York University e na Columbia University Law School. Depois de servir no Exército no Pacífico Sul na Segunda Guerra Mundial, Jacobs exerceu a advocacia com seu irmão, lidando principalmente com empresas de joalheria. Foi o amigo de seu irmão, Gerald Schoenfeld, que o trouxe ao teatro em 1958 para ajudá-lo na poderosa organização teatral Shubert, onde era advogado-chefe. Depois de JJ Shubert morreu em 1963, seu testamento transferiu a maior parte de seus bens, incluindo os teatros, para a Fundação Shubert, então um braço pouco conhecido da companhia de teatro. Durante uma acirrada disputa de poder entre diretores irreconciliáveis, Jacobs e Schoenfeld chegaram ao topo da organização integrada em 1972. Embora tivessem pouca formação teatral, os dois advogados começaram a investir dinheiro em peças e atuar como produtores. Em 1974, Jacobs sentiu que o império Shubert estava de volta aos trilhos com os sucessos Equus, Pippin, Grease e Sherlock Holmes. No ano seguinte, A Chorus Line colocou a operação em bases sólidas. Os dois homens foram universalmente creditados por pegarem uma preocupação teatral vacilante e transformá-la em um empreendimento moderno e financeiramente potente. Como donos e produtores de teatros, eles tinham mais a dizer do que qualquer outra pessoa sobre os espetáculos que estreavam na Broadway. Eles também determinaram quais shows fecharam em seus cinemas e quando. No final do século XX, "os Shuberts", como os dois advogados ficaram conhecidos, possuíam e operavam 16 teatros da Broadway, além de teatros na Filadélfia, Washington, Boston e Los Angeles e outras propriedades imobiliárias.

Durante anos, Jacobs e Schoenfeld estiveram envolvidos em processos depois que o procurador-geral do estado disse que, como executores do espólio de JJ Shubert, eles fizeram reivindicações "grosseiramente excessivas". As acusações foram posteriormente retiradas. A dupla também se beneficiou de uma decisão fiscal em 1979 que deu à Fundação Shubert

uma isenção às leis fiscais federais. Isso permitiu que Jacobs e Schoenfeld continuassem como chefes tanto da fundação quanto da organização teatral, a mais importante no teatro Broadway. No final do século XX, a fundação valia mais de US\$ 150 milhões e dava apoio a teatros sem fins lucrativos e companhias de dança. Jacobs também foi creditado com a introdução de métodos computadorizados de venda de ingressos, ligando suas bilheterias a pontos de venda informatizados em outras cidades.

Em 2005, os teatros da Broadway de propriedade dos Shuberts foram renomeados para Jacobs e Schoenfeld.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**JACOBS, FRANCES WISEBART** (1843–1892), conhecida como a "Mãe das Caridades" de Denver. Frances Wisebart Jacobs nasceu em Harrodsburg, Kentucky, em 23 de março de 1843. Seus pais, Leon, um alfaiate, e Rosetta Wisebart, emigraram da Baviera e depois se mudaram para Cincinnati, onde Frances e seus seis irmãos frequentaram escolas públicas. Em 1859, o irmão de Frances, Benjamin Wisebart, e seu amigo Abraham Jacobs viajaram para o oeste, estabelecendo-se no que logo se tornaria Denver. Abraham Jacobs retornou a Cincinnati em 1863 para se casar com Frances Wisebart. Ele e sua nova noiva, agora Frances Jacobs, fizeram sua primeira casa na cidade mineira de Central City, perto de Denver, onde Abraham operava um armazém geral.

A família mudou-se para Denver em 1870, onde Frances teria uma profunda influência no desenvolvimento do trabalho benevolente de caridade dentro da comunidade judaica e maior, enquanto Abraham se tornou um comerciante proeminente e ativo na política local. Em 1872, Frances Wisebart Jacobs ajudou a organizar, e logo serviu como presidente da Hebrew Ladies' Benevolent Society, e em 1874 ela ajudou a fundar a não-sectária Denver Ladies' Relief Society, principalmente para ajudar os doentes e pobres de Denver, e serviu como o primeiro vice-presidente da organização. Em 1885, em grande parte por meio de seus esforços, o primeiro jardim de infância gratuito foi aberto em Denver. Frances Jacobs também foi um dos três principais fundadores do que se tornaria o United Way of America, que se originou em Denver em 1887 como o Community Chest.

Durante os últimos anos de sua vida, Jacobs esteve particularmente sintonizada com a situação das vítimas de tuberculose, que frequentemente vinham a Denver em busca de uma saúde melhor, sem fundos ou assistência médica quando chegavam. Na década de 1880, Denver ganhou o apelido de "Sanitorium do Mundo", e centenas de tuberculosos começaram a chegar ao Colorado.

A comunidade judaica foi a primeira a dar um passo à frente com ajuda, e Jacobs serviu como o ímpeto por trás da fundação do National Jewish Hospital for Consumptives. Na inauguração do hospital em 1899, alguns anos após a morte de Jacobs por pneumonia em 1892, aos 49 anos, a prefeita de Denver observou que "de seus esforços cresceu uma instituição de alcance nacional e dedicada à assistência humana e obra de caridade em que durante sua vida ela se engajou tão seriamente."

Em 1900, quando 16 retratos de pioneiros foram selecionados para serem colocados nas janelas da cúpula do capitol estadual do Colorado

Tol edifício, Jacobs foi escolhido como um do pequeno grupo de elite e a única mulher.

O compromisso inabalável de Jacobs com os doentes e indigentes e sua incrível capacidade de trabalhar com homens e mulheres de vários grupos étnicos e religiosos lhe renderam o epitáfio da “Mãe das Caridades” de Denver. Embora não tivesse treinamento formal, ela era o protótipo da primeira assistente social, frequentemente fazendo visitas pessoais aos doentes e pobres, dispensando livremente conselhos, medicamentos e fundos. O funeral de Frances Wisebart Jacobs foi assistido por quase 2.000 pessoas e serviu como testemunho de seu impacto no desenvolvimento da filantropia no início de Denver.

**Bibliografia:** A. Breck, *A Centennial History of the Jews of Colorado* (1960); *Denver Republican*, 14 de julho de 1900; S. Friedenthal, “Os Judeus de Denver”, *Reform Advocate* (31 de outubro de 1908); M. Horn bein, “Frances Jacobs: Mãe das Caridades de Denver”, em: *Western States Jewish Historical Quarterly* (janeiro de 1983); *Memórias de Frances Jacobs, 1892*; I. Uchill, *Pioneiros, Mascates e Tsakikim* (1957).

[Jeanne Abrams (2ª ed.)]

**JACOBS, GEORGE** (1834-1894), rabino. Nascido em Kingston, Jamaica, Jacobs veio para os Estados Unidos aos 20 anos e se estabeleceu em Richmond, Virgínia, onde estudou para o rabinato. Foi ordenado em 1857 e em 1869 sucedeu a Isaac Lesser como rabino da Congregação Beth Emet em Filadélfia. Ele foi um dos fundadores da Associação Hebraica dos Jovens (YMHA) na Filadélfia e da Sociedade de Publicação Judaica. Ele era um colaborador frequente da imprensa judaica. Ele revisou a versão em inglês do Szold-Jastrow Sid dur. Ele é o autor do Catecismo para Instrução Elementar na Fé Hebraica (1894).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**JACOBS, HIRSCH** (1904–1970), treinador e criador de corridas de cavalos dos EUA que selou mais vencedores puro-sangue – 3.596 – do que qualquer outro treinador na história; membro do National Racing Museum e Hall of Fame. Uma das dez crianças nascidas de um alfaiate imigrante em Manhattan, Jacobs começou a criar e competir pombos aos oito anos depois que a família se mudou para Brook lyn, e aos 12 anos conseguia identificar 100 pombos de vista. Aos 22 anos comprou seu primeiro puro-sangue, chamado Reveillon. Dois anos depois, Jacobs formou uma parceria com Isadore Bieber, que atuou como financiador e proprietário de cavalos enquanto Jacobs fazia o treinamento. Jacobs era um observador extraordinariamente perspicaz com uma memória fenomenal, especialmente para as doenças dos cavalos de outros homens. Sua especialidade era reivindicar cavalos baratos e transformá-los em grandes vencedores, sendo o mais famoso Stymie, que Jacobs reivindicou em 2 de junho de 1943 por US \$ 1.500 e se transformou em um dos maiores puros-sangues de todos os tempos: em 128 corridas, Stymie venceu 35, foi segundo 32 vezes e terceiro 26 vezes, ganhando \$ 918.485, um recorde na época. Stymie também foi nomeado cavalo deficiente do ano em 1945 e foi introduzido no Hall da Fama das Corridas em 1975.

Jacobs liderou todos os treinadores em vencedores todos os anos de 1933 a 1944, exceto 1940, quando terminou em segundo. Com

parte do dinheiro ganho por Stymie, Bieber e Jacobs montaram sua própria fazenda de criação, Stymie Manor. Como treinador, os cavalos de Jacobs lideraram em ganhos em 1946, 1960 e 1965, e Stymie Manor liderou todos os criadores em ganhos de 1964 a 1967. Depois de sofrer um derrame em 1966, Jacobs tornou-se menos ativo e seu filho, John, assumiu grande parte da responsabilidade de treinar os melhores cavalos de Stymie Manor. A esposa de Jacobs, Ethel, os irmãos Eugene e Sidney, o filho John e a filha e genro Patrice e Louis Wolfson também foram treinadores, proprietários e criadores de longa data. Os 3.596 vencedores de Jacobs ganharam \$ 15.340.534, e entre seus melhores cavalos estavam Hail to Reason, o campeão de dois anos em 1960; Regal Gleam, potranca campeã de dois anos em 1966; Straight Deal, a égua campeã de handicap em 1967; e Carinhosamente, velocista campeão em 1965. Jacobs treinou seis cavalos que competiram no Kentucky Derby, embora nenhum tenha terminado acima do terceiro lugar. Pimlico Race Track em Baltimore o homenageou em 1975 com o Hirsch Jacobs Stakes. Jacobs foi eleito para o National Racing Hall of Fame como treinador em 1958.

[Elli Wohlgelemlerter (2ª ed.)]

**JACOBS, IRWIN M.** (1933– ), empresário norte-americano de computadores e comunicações. Nascido em New Bedford, Massachusetts, Jacobs é formado em engenharia pela Cornell University e tem mestrado e doutorado em engenharia elétrica pelo Massachusetts Institute of Technology. Ele começou sua carreira ensinando no MIT e fez parte da equipe do Laboratório de Pesquisa em Eletrônica de lá. Enquanto estava no MIT, Jacobs, juntamente com o Prof. J. Wozencraft, escreveu *Princípios de Engenharia de Comunicação*, desenvolvendo uma visão de comunicações onipresentes em todo o mundo possibilitadas pelas comunicações digitais sem fio . Isso levou à fundação de sua primeira empresa, Linkabit, uma fonte para a maior parte da indústria de telecomunicações em San Diego, Califórnia. Jacobs guiou o crescimento da Linkabit de um punhado de funcionários em 1969 para mais de 1.700 em 1985. Linkabit se fundiu com a M/ A-Com em 1980. Durante a maior parte desse tempo, Jacobs foi presidente, presidente e diretor executivo da Linkabit, e vice-presidente executivo e diretor de M/A.

Enquanto estava lá, Jacobs liderou a equipe que desenvolveu o primeiro modem de comunicação por satélite de espectro espalhado baseado em microprocessador para aplicações militares anti-engarrafamento. Ele também orientou o desenvolvimento e fabricação do primeiro sistema de codificação de vídeo bem sucedido (Videocypher), atualmente operando para decodificar transmissão de televisão premium para milhões de antenas parabólicas.

Em 1985, Jacobs tornou-se fundador e, em seguida, presidente e executivo-chefe da Qualcomm, que desenvolve, fabrica, licencia, entrega e opera produtos e serviços de comunicação digital sem fio baseados na tecnologia de acesso múltiplo por divisão de código (CDMA). Como pioneira em comunicações sem fio, a Qualcomm desenvolve e fornece circuitos integrados e software de sistema para comunicações sem fio de voz e dados. Seu padrão é usado por grandes operadoras como Sprint e Verizon Wireless. Os consumidores podem conhecê-lo melhor por seu software de e-mail Eudora . O padrão CDMA foi adotado como um dos dois digi

jacobs, james leslie

padrões para a próxima geração de telefones celulares na América do Norte. Em 2005, tinha 7.600 funcionários em todo o mundo e receitas de US\$ 5 bilhões, tornando Jacobs um dos homens mais ricos dos Estados Unidos. Em 1994, Jacobs foi agraciado com a Medalha Nacional de Tecnologia, o maior prêmio concedido pelo presidente dos Estados Unidos pela conquista na comercialização de tecnologia ou desenvolvimento de recursos humanos que fomentem a comercialização de tecnologia. As filantropias de Jacobs eram diversas, com doações para escolas e museus. Ele e sua esposa deram um presente de doação para a Universidade da Califórnia, San Diego, para uma faculdade de engenharia chamada Irwin and Joan Jacobs School of Engineering. Em 1992, Jacobs e sua esposa deram à Sinfônica de San Diego uma doação de US\$ 100 milhões, a maior já concedida a uma orquestra sinfônica nos Estados Unidos. Eles têm sido generosos com o Centro Comunitário Judaico e outras instituições de caridade judaicas em San Diego, mas como muitos filantropos, eles deram seus megapresentes para causas gerais, não especificamente judaicas.

Em 2005, PAUL E. JACOBS (1962– ) sucedeu seu pai como executivo-chefe da Qualcomm. Jacobs começou na primeira empresa de seu pai, Linkabit, em 1985 e trabalhou em diferentes empregos de engenharia na Qualcomm durante seus anos de faculdade na Universidade da Califórnia, em Berkeley, onde obteve seu doutorado. Paul Jacobs, que ingressou formalmente na empresa em 1990, foi presidente do grupo de Internet e sem fio da Qualcomm, uma das divisões mais importantes da empresa. Em seus primeiros anos na empresa, ele trabalhou na engenharia da antena do sistema OmniTracs da Qualcomm, que é usado para rastrear as rotas de caminhões de carga. Ele trabalhou no algoritmo de compressão de fala para CDMA e detém uma patente para parte da tecnologia, uma das mais de 25 patentes da Qualcomm que ele ajudou a desenvolver. O irmão de Paul, Jeff, é o líder da divisão de desenvolvimento global da Qualcomm.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**JACOBS, JAMES LESLIE (Jimmy, Jim; 1930–1988)**, campeão de handebol dos EUA, considerado junto com Vic \*Hershkowitz como os maiores jogadores de handebol da história; gerente de boxe e historiador de cinema, membro do Hall da Fama da Associação de Handebol dos Estados Unidos, Hall da Fama do Boxe Mundial e Hall da Fama do Boxe Internacional. Jacobs nasceu em St. Louis, mas quando ele tinha cinco anos sua família mudou-se para Los Angeles, onde quando adolescente ele se destacou como interbases no beisebol, meio zagueiro no futebol americano e atacante no basquete, mas principalmente no handebol. Ele era um atleta versátil notável que uma vez correu uma corrida de 9,8 100 jardas, e foi oferecido um teste para os Seleção olímpica de basquete. Depois de servir com o exército dos EUA na Coreia – ele foi premiado com o Purple Heart em 1951 – Jacobs desenvolveu suas habilidades de handebol e se tornou ambidestro. Como jogador de handebol de quatro paredes, Jacobs foi o melhor de todos os tempos, vencendo todas as partidas que disputou entre 1955 e 1969. Ele venceu o Simples Masculino de Três Paredes três vezes (1959, 1960, 1961), o Simples Masculino de Quatro Paredes seis vezes (1955, 1956, 1957, 1960, 1964, 1965 e as duplas masculinas cinco vezes (1960, 1962, 1965, 1966, 1967).

1968). Jacobs foi o primeiro a cunhar a teoria da “espada e o escudo”, contando com a mão esquerda como escudo e a mão direita como espada, e é creditado como o primeiro jogador de handebol a usar o chute no teto como arma defensiva. Ele também ganhou três títulos nacionais da AAU, quatro títulos nacionais da YMCA e inúmeros campeonatos regionais. Ele foi introduzido no Hall da Fama da Associação de Handebol dos Estados Unidos em 1972.

Jacobs também era um entusiasta do boxe e, enquanto viajava pelo mundo para fazer exposições de handebol para as forças armadas, começou a colecionar filmes de lutas de boxe antigas não disponíveis nos Estados Unidos. Jacobs se tornou um dos maiores historiadores do boxe do mundo. Em 1961, ele fundiu sua coleção com a de Bill Cayton para formar a maior coleção do mundo, e os dois trabalharam para restaurar e preservar filmes antigos de boxe datados da década de 1890. Sua corporação, The Big Fights, Inc., produziu mais de 1.000 filmes de boxe, e três de suas produções – *Legendary Champions*, *The Heavyweight Champions* e *Jack Johnson* – foram indicadas ao Academy Awards. O próprio Jacobs dirigiu o documentário de 1970, também conhecido como *Cassius Clay*.

Jacobs – sobrinho do promotor de boxe Mike \*Jacobs, que treinou Joe Louis – também treinou lutadores junto com Cayton, incluindo três campeões mundiais: Wilfred Benitez, Edwin Rosario e Mike Tyson. A Associação de Escritores de Boxe da América concedeu a Jacobs o Prêmio Al Buck de Gerente do Ano em 1986, e ele foi introduzido no Hall da Fama Internacional do Boxe em 1993.

Jacobs também adorava histórias em quadrinhos de quando era criança, e sua coleção de 500.000 edições era considerada a maior do mundo. Ele morreu aos 58 anos após uma batalha de nove anos com leucemia linfocítica crônica.

[Elli Wohlgernter (2ª ed.)]

**JACOBS, JOE (Yosef, “Yussel the Muscle”; 1896–1940)**, gerente de boxe dos EUA. Jacobs, filho de um alfaiate, nasceu no Lower East Side de Nova York, filho de imigrantes húngaros. Ele era o gerente de boxe por excelência das décadas de 1920 e 1930, um charuto que mascava charutos, usava chapéu fedora, astuto, impetuoso, combativo, argumentativo e de fala rápida que “não sabia nada sobre boxe, mas sabia como negociar e faça o melhor negócio possível para o homem dele”, nas palavras de seu tutor mais famoso, Max Schmeling. Jacobs tornou-se empresário de Schmeling em 1928, quando o alemão começou a lutar nos Estados Unidos. Na luta de Schmeling pelo título vago dos pesos pesados em 12 de junho de 1930, no Yankee Stadium, ele foi derrubado no quarto round por um golpe baixo de Jack Sharkey. Jacobs pulou no ringue e continuou a gritar “Ela!” até que o árbitro desconcertado desqualificou Sharkey. Foi a única vez que o campeonato dos pesos pesados foi decidido em uma falta.

Quando os dois boxeadores se encontraram em uma revanche pelo título em 21 de junho de 1932, Sharkey venceu uma polêmica decisão de 15 rounds, levando Jacobs a preferir para uma audiência nacional de rádio o que se tornou uma citação clássica de esportes e uma entrada nas citações familiares de Bartlett: “Fomos roubados!” Outra citação de Bartlett de Jacobs que se tornou parte do idioma americano ocorreu quando ele



participou da World Series de 1935 em Detroit em um dia muito frio e ventoso. "Eu deveria ter ficado na cama," ele comentou.

Em 10 de março de 1935, Jacobs acompanhou Schmeling a uma luta em Hamburgo, Alemanha, contra Steve Hamas. Depois que Schmeling nocauteou o Hamas, ele e 25.000 torcedores se levantaram espontaneamente e cantaram o hino nazista com os braços erguidos no Sieg Heil. Jacobs – tão ingênuo sobre política quanto perspicaz sobre questões de anel, e sem saber o que fazer, de acordo com Schmeling – então levantou a mão direita, com seu charuto onipresente, e juntou-se à saudação, sorrindo e piscando para Schmeling. Incomodou a alta patente nazista que esse judeu de charuto na mão estivesse fazendo a saudação nazista, mas causou maior indignação nos Estados Unidos, especialmente na comunidade judaica, quando foram publicadas fotografias da cena. "No Bronx, os bons burgueses concordaram que o homenzinho com o charuto grande não era crédito para seu credo", escreveu um repórter do New York Daily News. Schmeling, apelidado de "O Uhlán Negro do Reno" por Jacobs, estava sendo apresentado pela Alemanha como o paradigma da supremacia ariana e estava sob repetida pressão dos mais altos níveis do partido nazista para demitir seu empresário judeu, mas ele recusou. Jacobs posteriormente arranjou para Schmeling lutar contra Joe Louis, a quem ele derrotou em sua primeira luta em 19 de junho de 1936, mas ele perdeu a revanche em 22 de junho de 1938, talvez na luta de boxe mais famosa da história.

Cinco meses depois, em 10 de novembro de 1938,

Kristallnacht, Schmeling escondeu dois irmãos adolescentes judeus, Henri e Werner Lewin, por dois dias em sua suíte no Excelsior Hotel em Berlim, informando à recepção que ele estava doente e que ninguém ter permissão para visitá-lo. Quando o tumulto antijudaico diminuiu, os irmãos adolescentes foram transferidos para outro local em Berlim até que pudessem deixar a Alemanha.

Jacobs também conseguiu o campeão das penas Andre Routis, o campeão dos meio-pesados Mike McTigue e o desafiante dos pesos pesados "Two Ton" Tony Galento.

[Elli Wohlgelemerter (2ª ed.)]

**JACOBS, JOSEPH** (1854-1916), historiador judeu, folclorista e erudito. Nasceu em Sydney, Austrália, estudou na Inglaterra e, após se formar em história em Cambridge, foi completar seus estudos em Berlim, onde trabalhou com Stein schneider. Em seu retorno à Inglaterra, tornou-se escritor e jornalista. Ele era um escritor e trabalhador extremamente prolífico.

No âmbito geral, teve fama de folclorista e estudioso de literatura comparada, publicando grande número de livros e artigos sobre esses assuntos; e foi por alguns anos editor do periódico Folk-Lore. Mesmo que seu interesse especializado pelo folclore o tenha tornado um pesquisador da etnologia judaica, seu interesse pela estatística o levou a outro ramo da antropologia, a saber, o estudo das características "raciais" dos judeus. Ainda outro interesse antropológico é evidente em sua aplicação do método de arqueologia institucional comparativa à Bíblia em seus Estudos em Arqueologia Bíblica (1894).

Mas seus entusiasmos judaicos estavam acima de tudo. Com Lucien Wolf organizou a Exposição Histórica Anglo-Judaica de 1887 e editou seu monumental catálogo e bibliografia. Ele

assumiu a liderança na organização da opinião pública britânica na época dos pogroms judaicos russos em 1882 e foi editor do periódico Darkest Russia. Ele fundou e editou (1896-1899) o Anuário Judaico. Seus escritos sobre a história medieval anglo-judaica, culminando em seus judeus da Inglaterra angevina (1893), estabeleceram uma nova base para o estudo desse assunto. Em 1888 ele foi para a Espanha para investigar o material histórico judaico lá, o resultado foi seu Uma Investigação sobre as Fontes da História dos Judeus na Espanha (1894). Em 1900, ele foi chamado para os EUA como um dos editores da Enciclopédia Judaica. Ele não apenas editou e escreveu em grande parte os artigos nos departamentos de antropologia e história anglo-judaica, mas também deu direção a todo o trabalho e escreveu muitos artigos sobre diversos assuntos (por exemplo, bibliografia) em caso de emergência. Ao mesmo tempo, ele lecionou no Seminário Teológico Judaico da América, editou o American Jewish Year Book e o American Hebrew, etc. Um trabalho sobre as Contribuições Judaicas para a Civilização foi publicado postumamente. Ele escreveu um romance sobre a vida de Jesus, como os outros o viram (1895). Sua produção era vasta e geralmente bem escrita, e em um nível muito alto. Às vezes, porém, é marcado por descuido e pressa – resultado de condições econômicas – e (especialmente em seus primeiros trabalhos) pela inadequação de seu conhecimento hebraico.

**Bibliografia:** JHSET, 18 (1915-17), 129-52; A. Marx, Essays in Jewish Biography (Filadélfia, 1947), 251-4; DAB. **Adicionar. Bibliografia:** ODNB; B. Maidment, "A Carreira Literária de Joseph Jacobs", em: JHSET, 24 (1970-73), 101-13.

[Cecil Roth]

**JACOBS, LAZARUS** (c. 1709–1796), fabricante de vidro inglês, produzindo o fino vidro Bristol agora muito procurado. Ele nasceu em Frankfurt, Alemanha, e tornou-se chefe da comunidade judaica de Bristol. Jacobs foi o responsável pela construção da nova sinagoga em 1786. Foi sucedido no seu negócio pelo seu filho ISAAC JACOBS (1757 ou 1758-1835) cuja obra, ao contrário da do seu pai, está assinada, e é, portanto, mais facilmente identificável. Ele foi nomeado fabricante de vidro de George III, mas acabou se deparando com infortúnios nos negócios. Em 1809, Isaac foi feito um homem livre de Bristol.

**Bibliografia:** Rubens, em: JHSET, 14 (1935-39), 106; C. Roth, Rise of Provincial Jewry (1950), 41. **Ad. Bibliografia:** ODNB; Z. Josephs, "Jewish Glass-Makers", em: JHSET 25 (1973-75).

[Cecil Roth]

**JACOBS, LOUIS** (1920–2006), rabino inglês e escritor teológico. Nascido em Manchester, Jacobs recebeu seu treinamento nas yeshivot de Manchester e Gateshead e na Universidade de London. Depois de lecionar por algum tempo na Golders Green Beth Hamidrash, Londres, ele serviu como rabino da Central Synagogue, Manchester, e na elegante New West End Synagogue, Londres, de 1954 a 1959. De 1959 a 1962 Jacobs foi tutor na Judeus' College, Londres, mas ele renunciou quando, na aposentadoria de I. Epstein, Rabino Chefe I.

\* Brodie, como presidente da faculdade, vetou sua nomeação como diretor por causa de suas opiniões heterodoxas. Isto conduziu a

Jacobs, Michael Strauss

uma violenta controvérsia dentro do judaísmo britânico, com o \*Jewish Chronicle como protagonista principal de Jacobs. Os seguidores de Jacobs criaram para ele o cargo de diretor de uma Sociedade especialmente fundada para o Estudo da Teologia Judaica, para a qual lecionou em Londres e centros provinciais. Quando, em 1963, o cargo de ministro na Sinagoga New West End ficou vago, Jacobs foi eleito para seu antigo cargo; Brodie novamente bloqueou o compromisso. Em seguida, vários membros da sinagoga se separaram da \*United Synagogue e fundaram a New London Synagogue com Jacobs como rabino (1964); os serviços continuaram a ser realizados ao longo das linhas ortodoxas.

A controvérsia teve sua origem na obra publicada de Jacobs, começando com *We Have Reason to Believe* (1957, 1962); *Valores Judaicos* (1960); *Princípios da Fé Judaica* (1964), um estudo analítico do Credo de Maimônides; e *Fé* (1968). Nelas, o autor aceitou alguns dos métodos e resultados da Alta Crítica bíblica, negou a inspiração literal do Pentateuco e afirmou um elemento humano na composição da Bíblia. Jacobs também dedicou vários estudos à Cabala e ao y asidismo: ele traduziu para o inglês *Moses \*Cordova's Palmtree of Deborah from Hebrew* (1960), acrescentando introdução e notas; e *Dov Ber Schneersohn* (de Lubavitch)

*Tract on Ecstasy* (1963), com introdução e notas; ele também escreveu *Seeker of Unity*; a *Vida e Obras de Aaron de Staros selje* (1966). Entre seus outros trabalhos publicados estão *Studies in Talmudic Logic and Methodology* (1961), *Jewish Prayer* (1962), *A Guide to Yom Kippur* (1957, 1960) e *A Guide to Rosh Ha Shanah* (1959, 1962).

**Bibliografia:** S. Temkin, em: *Conservative Judaism* (Fall, 1963), 18-34; I. Maybaum, em: *Judaism*, 13 (1964), 471-7; A. Sherman, em: *Comentário*, 38 no. 10 (1964), 60-64.

**JACOBS, MICHAEL STRAUSS** ("Tio Mike"; 1880–1953), promotor de boxe americano, membro do Hall da Fama do Boxe Internacional e do Hall da Fama do Boxe Mundial. Strauss foi uma das 10 crianças nascidas em Greenwich Village, em Nova York, dos imigrantes Isaac e Rachel (Strauss). Sua família era pobre, forçando Jacobs a trabalhar como um menino vendendo jornais e doces em barcos de excursão em Coney Island. Depois de perceber que as compras de passagens para os barcos eram muitas vezes confusas para os passageiros em potencial, Jacobs começou a escalar passagens de barco, comprou direitos de concessão em todas as balsas atracadas no Battery e acabou administrando suas próprias balsas. Jacobs então se tornou o principal cambista de ingressos em Nova York, comprando e vendendo ingressos para teatro, ópera ou eventos esportivos, e começou a patrocinar eventos ele mesmo, incluindo bailes beneficentes, corridas de bicicleta e circos. Jacobs abriu uma legítima agência de ingressos em frente ao Metropoli tan Opera House, tornando-se o "importante agente de ingressos de Nova York", e também investiu seu dinheiro em vários outros empreendimentos de sucesso, incluindo o desenvolvimento imobiliário, a turnê de concertos de Enrico Caru so e uma série de de palestras da sufragista britânica Emily Pankhurst.

Jacobs começou sua carreira na promoção do boxe em 1921, trabalhando com o Hall of Famer Tex Rickard, levantando \$ 100.000 em dinheiro em apenas oito horas para ajudar Rickard a promover o Jack

Dempsey-Georges Carpentier pelo título dos pesos pesados. O resultado foi o primeiro portão de US \$ 1 milhão na história do boxe. Jacobs também ajudou Rickard a financiar a construção do Old Madison Square Garden em 1925. Mas quatro anos após a morte de Rickard em 1929, Jacobs formou o Twentieth Century Sporting Club com três repórteres, incluindo Damon Runyan, para competir com o Garden pelo maior promoções de boxe.

De 1935 a 1949, Jacobs foi indiscutivelmente o homem mais poderoso do boxe, controlando praticamente todas as lutas pelo título mundial entre pesos penas e pesos pesados, e o trecho na rua 49th de Manhattan entre a Broadway e a Oitava Avenida era conhecido como "Jacobs Beach". "Ninguém jamais exerceu uma ditadura tão absoluta como a dele sobre qualquer esporte", escreveu o colunista Red Smith.

A principal atração de Jacobs era o peso-pesado Joe Louis, a quem Jacobs promoveu em uma época em que o Madison Square Garden era reticente em organizar brigas com negros. Jacobs convenceu o campeão dos pesos pesados Jim Braddock a quebrar um contrato com o Garden para lutar contra Louis em Chicago, e Louis venceu. Quando Louis lutou contra Max Schmeling em 1936 e 1938, alguns grupos judeus se opuseram a dar a Schmeling uma plataforma, e vários deles pressionaram Jacobs para cancelar as lutas.

Jacobs se ofereceu para doar 10% do portão para grupos que ajudam refugiados judeus. Uma história no hebraico americano em 1946 elogiou Jacobs por dar a Joe Louis a oportunidade de dar "um golpe terrível na teoria da supremacia racial".

Jacobs consolidou sua posição como um dos principais promotores quando encenou o Carnival of Champions em 23 de setembro de 1937, no Polo Grounds em Nova York, apresentando quatro lutas de campeonato mundial em uma noite. O Madison Square Garden subseqüentemente alugou a arena e o Madison Square Garden Bowl ao ar livre para o Twentieth Century Sporting Club. O relacionamento de Jacobs com o Garden mudou de inquilino-proprietário para uma parceria, com Jacobs realizando 320 shows lá de 1937 a 1949. Em 1944, ele obteve o primeiro patrocínio comercial de uma luta na televisão, apresentando a disputa pelo título dos penas entre Willie Pep e Chalky Wright. Jacobs, que promoveu 61 lutas pelo campeonato, incluindo três lutas milionárias durante sua carreira, sofreu uma hemorragia cerebral em 1946 e finalmente vendeu seu império para o Madison Square Garden em 1949.

Jacobs foi eleito para o Hall da Fama do Boxe Mundial em 1982, e para o Hall da Fama do Boxe Internacional em 1990. Ele foi o tema de uma biografia de Daniel M Daniel, *The Mike Jacobs Story* (1950).

[Elli Wohlgeleinter (2ª ed.)]

**JACOBS, ROSE GELL** (1888–1975), professor e ativista norte-americano. Membro fundador da Organização Hadassah em 1912, Jacobs subiu na hierarquia para se tornar um proeminente orador, organizador e líder nacional sionista. Ela nasceu na cidade de Nova York em 1888, estudou na Universidade de Columbia e ensinou em escolas públicas locais (1908-14). Depois de se casar com Edward Ja Cobs, um advogado de Atlanta, ela deixou o ensino e tornou-se mais ativa nos assuntos judaicos. Ela fundou vários capítulos do Hadassah no sul dos Estados Unidos e editou o boletim informativo do Hadassah

de 1920 a 1925. Jacobs ocupou vários cargos seniores no Hadassah e serviu dois mandatos como presidente nacional do Hadassah (1930–32 e 1934–37).

Com a ascensão dos nazistas, Jacobs empurrou o Hadassah para ajudar os judeus europeus. Foi por conselho de Jacobs – e com sua assinatura no contrato da Agência Judaica em 1935 – que Ha dassah adotou oficialmente o programa Youth Aliyah para resgatar jovens judeus da Europa nazista. Em 1936, com grande risco pessoal, Jacobs visitou a Alemanha para investigar a situação da comunidade judaica e firmar o papel do Hadassah na Youth Aliyah.

Nos anos seguintes, com o apoio vital do Hadassah, a Youth Aliyah resgatou muitos milhares de jovens da Europa devastada pela guerra.

Em 1940, ignorando os perigos das viagens em tempo de guerra, Jacobs foi para a Palestina para estabelecer o Comitê de Emergência do Hadassah como um órgão administrativo local para os programas de saúde e bem-estar social do Hadassah lá.

Jacobs foi um iniciador do programa de construção do Hospital Universitário e Escola de Medicina Rothschild-Hadassah no Monte Scopus. Ela também serviu no executivo da Agência Judaica para a Palestina de 1937 a 1946; presidiu o Comitê de Ha dassah para o Estudo das Relações Árabe-Judaicas de 1941 a 1943; e serviu no conselho de governadores da Universidade Hebraica. Após a guerra, Jacobs trabalhou com a Fundação ESCO para promover o desenvolvimento industrial na Palestina (mais tarde Israel).

Jacobs morreu em 14 de agosto de 1975, em Nova York.

[Erica Simmons (2ª ed.)]

**JACOBS, SAMUEL WILLIAM (Wolf; 1871–1938)**, advogado canadense, político e líder da comunidade judaica. Jacobs nasceu em Lancaster, Ontário. Sua família estava entre os primeiros imigrantes judeus do Leste Europeu para o Canadá. Educado nas Universidades McGill e Laval, Jacobs foi chamado para a Ordem dos Advogados de Quebec em 1906. Especialista no código legal do Canadá e na lei ferroviária, ele foi o autor de *The Railway Law of Canada* (1909), co-editor, com Léon Garneau, do Código de Processo Civil de Quebec (1903), e tesoureiro da Associação de Advogados de Montreal, 1916-17.

Jacobs também estava profundamente comprometido com a comunidade judaica. Em 1897, em resposta ao crescente antisemitismo na esteira do caso \*Dreyfus, Jacobs fundou o *Jewish Times* com Lyon Cohen. A primeira publicação judaica canadense contínua, o semanário em língua inglesa representou a comunidade anglo-judaica de classe média de Montreal pelos próximos 17 anos.

Em 1913, Jacobs e seu colega advogado Louis Fitch representaram a comunidade judaica de Quebec no caso de difamação Plamondon, no qual os acusados levantaram acusações de difamação de sangue e outras acusações escandalosamente caluniosas contra judeus.

Jacobs também foi ativo em muitas associações judaicas de Montreal, servindo como presidente do Instituto Baron de Hirsch de Montreal em 1912-14 e como governador vitalício do Sanatório Mount Sinai, da Associação Hebraica dos Jovens e da Associação Hebraica de Empréstimo Gratuito.

Jacobs entrou na política eleitoral liberal em 1917 e foi

eleito membro do Parlamento para a cavalgada fortemente judaica de Montreal-Cartier, cargo que ocupou durante seis eleições consecutivas. Quando eleito pela primeira vez em 1917, ele era apenas o segundo membro judeu do Parlamento e o primeiro a ocupar um assento na Câmara dos Comuns por um período prolongado. Jacobs foi franco em relação a questões de importância para a comunidade judaica. Ele foi particularmente vocal na luta contra a discriminação e pela imigração judaica em um período entre guerras de políticas de imigração cada vez mais restritivas. Enquanto membro do Parlamento, ele também foi um dos fundadores da Jewish Immigrant Aid Society (JIAS) em 1920 e serviu como presidente do Congresso Judaico Canadense de 1934 até sua morte em 1938.

**Bibliografia:** B. Figler, *Sam Jacobs: Membro do Parlamento (1871–1938)* (1959).

[Judith E. Szapor (2ª ed.)]

**JACOBS, SIMEON** (1832-1883), advogado sul-africano. Jacobs emigrou da Inglaterra para a África do Sul em 1860 e tornou-se procurador-geral da British Kaffraria na Província do Cabo Oriental. Foi sucessivamente procurador-geral e procurador-geral dos Distritos Orientais e juiz do Supremo Tribunal dos Distritos Orientais. Em 1874 foi eleito para a Assembleia Legislativa da Colônia do Cabo. Em 1872, como procurador-geral interino, foi responsável por promulgar um projeto de lei que aboliu os auxílios estatais à Igreja Anglicana.

**JACOBS, SOLOMON** (1777-1827), líder cívico dos EUA. Jacobs, que nasceu em Heidelberg, Pensilvânia, foi para Richmond, Virgínia, antes de 1800. Serviu como registrador da cidade (1814) e prefeito interino (1815), os mais altos cargos públicos ocupados por qualquer judeu na história de Richmond. Jacobs foi eleito três vezes grão-mestre da Grande Loja da Maçonaria na Virgínia. Foi presidente da Congregação Beth Shalome.

[Saul Viener]

**JACOBS, SALOMÃO** (1861-1920), rabino. Jacobs nasceu em Sheffield, Inglaterra. Ele estudou no People's College em sua cidade natal e depois no Aria College em Portsmouth. Ele foi ordenado lá em 1883 e recebeu seu diploma rabínico em 1886. Enquanto estudava para seu diploma rabínico, serviu como mestre da Manchester Jewish School e como ministro da congregação em Newcastle-on-Tyne. Em 1886, por recomendação do rabino-chefe, Jacobs foi nomeado ministro da Congregação Unida em Kingston, Jamaica. Ficou lá por 15 anos. Além de ministrar à sua congregação e apoiar instituições de caridade judaicas, Jacobs também estava comprometido com atividades filantrópicas não sectárias e serviu como diretor do Kingston City Dispensary.

Jacobs continuou a demonstrar seu duplo compromisso com a comunidade judaica e a comunidade em geral quando, em 1901, tornou-se ministro da congregação Holy Blossom, a mais antiga congregação judaica de Toronto. Em Holy Blossom, Jacobs procurou manter as tradições da Anglo-Ortodoxia, mesmo quando as pressões congregacionais aumentaram para que Holy Blossom se juntasse ao movimento de Reforma. No final, Jacobs conseguiu

Jacó Sansão de Shepetovka

seguir um caminho intermediário, e foi somente após sua morte em 1920 que Holy Blossom abraçou formalmente a Reforma.

Como um falante nativo de inglês em uma época em que os judeus de língua iídiche estavam migrando para o Canadá, Jacobs era frequentemente chamado para representar a comunidade judaica na sociedade cívica mais ampla. Jacobs era muitas vezes um protetor vocal dos interesses judaicos, como quando foi membro de uma delegação de 1906 que tentou garantir isenções para os judeus das cláusulas de fechamento de negócios aos domingos do Ato do Dia do Senhor ou em sua luta contra atividades missionárias (especialmente o presbiterianos) visando judeus no bairro de imigrantes de Toronto. Jacobs muitas vezes escrevia ao jornal para contestar um comentário preconceituoso sobre judeus ou para atacar preconceitos institucionais antijudaicos em universidades e clubes sociais. Um indivíduo verdadeiramente de espírito público, Jacobs atuou como vice-presidente da Associated Charities de Toronto e em 1911 foi nomeado membro da primeira comissão de caridade de Toronto, supervisionando a operação de organizações de caridade na cidade.

Jacobs era muito anglófilo e apreciava a aceitação dos judeus pela Grã-Bretanha. Em várias ocasiões, ele defendeu a Grã-Bretanha e seu Império, e liderou sua congregação na celebração quando um monarca atingiu um marco importante ou em expressar tristeza em momentos de perda. Ele também era membro de um pequeno mas importante grupo de ministros ortodoxos anglo-judeus que incluía Abraham \* de Sola de Montreal e seu filho Meldola, e Herbert Samuel de Winnipeg, que juntos ministraram ao estabelecimento judaico canadense. Sua influência nas comunidades judaicas e não judaicas se estendia muito além de seu pequeno número.

**Bibliografia:** AD Hart, *The Jew in Canada* (1926), 108; SA Speisman, "Jacobs, Solomon," em: *Dictionary of Canadian Biography Online*, em: [www.biographi.ca/EN](http://www.biographi.ca/EN).

[Richard Menkis (2ª ed.)]

**JACOB SAMSON OF SHEPETOVKA** (d. 1801), rabino e líder *iasidic*. Um talmudista célebre, serviu como rabino de Shepetovka, Slavuta e Bar. Foi discípulo de \*Dov Baer de Mezhirech e Phinehas Shapiro de \*Korets. Sua reputação de erudito promoveu a causa do assidismo entre rabinos e estudiosos. Histórias semilendárias atestam a impressão que ele deixou nos maiores rabinos de sua geração. Ele ajudou a espalhar o asidismo vendendo os livros de seu professor \*Jacob Joseph de Polonnoye. Em anos posteriores, ele aparentemente se tornou um seguidor de \*Baruch b. Jeiel de Medzibej. Ele foi para Ereẓ Israel (1799?), estabelecendo-se em Tiberíades, onde morreu. Algumas de suas obras haláchicas são mencionadas em livros de contemporâneos. Um livreto intitulado *Divrei No'am* (também outros nomes), descrevendo um diálogo (provavelmente lendário) entre ele e R. Ezequiel \*Landau de Praga, era popular entre os *iasidim*.

**Bibliografia:** Horodetzky, *iasidut*, índice; Dubnow, *iasidut*, índice.

[Adin Steinsaltz]

**JACOBSEN, ARNE EMIL** (1902-1971), arquiteto dinamarquês.

Jacobsen nasceu e foi educado em Copenhague. Quando ele era estudante, o neoclassicismo dominava a arquitetura dinamarquesa, mas os encontros de Jacobsen com Le Corbusier e Mies van der Rohe em exposições em Paris e na Alemanha tiveram um efeito enorme em seu trabalho. Suas primeiras casas, inspiradas em Le Corbusier, causaram sensação, e em 1936 ele projetou e construiu uma série de unidades habitacionais com perspectivas escalonadas, dando a todos os apartamentos uma boa vista e uma parte do sol e da luz. Isso o estabeleceu como o principal arquiteto da Dinamarca. Após a Segunda Guerra Mundial, o esquema habitacional de Sørholme o estabeleceu internacionalmente. Ele se recusou a se especializar e projetou uma grande variedade de edifícios, incluindo prefeituras, um estádio, blocos de escritórios e casas particulares. Em 1959, ele começou a construir o St. Catherine's College, Oxford. No mesmo período, ele completou o famoso bloco SAS em Copenhague para Scandinavian Air System (1960), usando paredes de cortina de vidro. Neste edifício e em outros Jacobsen projetou também os móveis e acessórios.

A partir de 1956 foi professor de arquitetura na Academia de Artes de Copenhague. Suas obras são geralmente não espetaculares e humanas em escala, e são caracterizadas pelo refinamento na localização, proporção e detalhes, e pelo uso sensível dos materiais.

**Bibliografia:** T. Faber, Arne Jacobsen (1964); J. Pedersen, *Arkitekten Arne Jacobsen* (1954).

[Júlio Margolinsky]

**JACOBSON, SIEGFRIED** (1881-1926), crítico alemão e editor de esquerda. Jacobsohn começou sua carreira como crítico de teatro de vários jornais de Berlim. Em 1905 fundou o semanário teatral *Schaubuehne*, e até 1919 publicou o anuário teatral *Das Jahr der Buehne*. Mais tarde, ele alterou a direção de seu periódico para dar-lhe um caráter político e mudou seu nome para *Weltbuehne* em 1918. Durante a República de Weimar, o *Welt buehne* refletia a visão de intelectuais de esquerda de mentalidade independente (chamados pelos nazistas de "juedischer Kulturbolschew ismus") e foi vigorosamente atacado pelos nazistas e pelos comunistas. O periódico foi, no entanto, amplamente lido pela intelligentsia judaica de língua alemã em toda a Europa. Ja Cobsohn escreveu dois livros sobre o teatro de Berlim, *Das Theatre der Reichshauptstadt* (1904), que tratava do período de 1870, e uma sequência, *Max Reinhardt* (1910, 19215). Embora não fosse sionista, Jacobsohn lutou contra a assimilação e a "camou flage" judaica, e atacou jornalistas judeus que trabalhavam para jornais antisemitas de direita. As últimas linhas que publicou foram um ataque ao "Verband nationaldeutscher Juden. Seu colaborador mais próximo foi Kurt \*Tucholsky, cujas cartas foram publicadas em 1989, 19972 (*Briefe an Kurt Tucholsky 1915–1926: "Der beste Brotherr dem schlechtesten Mitarbeiter"*, ed. Rich ard von Soldenhoff). Sua coleção de ensaios críticos sobre teatro (*Jahre der Buehne*, ed. Walter Karsch e Gerhard Koehler)

apareceu em 1965. A partir de 2001, o *Jacobsohn-Journal* apareceu em cooperação com o *Tucholsky-Blaetter*.

**Bibliografia:** A. Enseling, *Die Weltbuehne* (1962); J. Ruehle, *Literatur und Revolution* (1960), 185-6; I. Deak, *Weimar Germa*

Intelectuais de esquerda de ny (1968), índice. **Adicionar. Bibliografia:** V. Otto, "Der Kampf gegen Wagner ist in Wahrheit ein Kulturkampf". Die Wagner-Rezeption in der Wochenschrift 'Die Schaubühne' / 'Die Weltbühne' (1905–1933)", em: Archiv für Musikwissenschaft, 56 (1999), no. 1, 9–28; S. Oswalt, Siegfried Jacobsohn. Ein Leben fuer die Welt buehne. Biografia de Eine Berliner (2000); A. Weigel, "Pentesileen. Siegfried Jacobsohn, "Die Schaubühne" und die Kleist-Ehrung 1911 in Berlin," em: Beiträge zur Kleistforschung, 17 (2003), 164–175.

**JACOBSON, ANNA** (1888-1972), professor norte-americano de literatura alemã. Nascida em Lueneberg, Alemanha, Jacobson recebeu seu doutorado em literatura alemã pela Universidade de Bonn em 1918. Dois anos depois de imigrar para os Estados Unidos em 1922, tornou-se instrutora de alemão no Hunter College.

Ela foi promovida a professora assistente em 1927, professora associada em 1934, e alcançou o posto de professora titular em 1950. Quando Hunter quis eliminar o departamento alemão durante a Segunda Guerra Mundial, Jacobson, que serviu como presidente interino de 1941 a 1942, defendeu com sucesso a importância de continuar ensinando literatura e cultura alemãs nas universidades americanas; ela presidiu este departamento de 1947 até sua aposentadoria em 1956.

Anna Jacobson publicou livros e artigos em alemão e inglês sobre Hermann Hesse, Franz \*Werfel, Hein rich \*Heine e Richard Wagner, bem como Charles Kingsley e Walt Whitman. Ela se tornou mais conhecida por seu trabalho em Thomas \*Mann. Ativamente envolvida na Modern Language Association, ela atuou como presidente do capítulo da Associação Americana de Professores Universitários do Hunter College (1936-38) e do capítulo de Nova York da Associação Americana de Professores de Alemão (1949-51). Jacobson ajudou a organizar eventos de angariação de fundos para ajudar refugiados da Alemanha e, depois de 1940, tornou-se ativa na Conferência Nacional de Cristãos e Judeus. Após sua aposentadoria do Hunter College, Jacobson viveu na Suíça.

**Bibliografia:** Paula E. Hyman e D. Dash Moore (eds.), Jewish Women in America, I (1997), 686–87.

[Harriet Pass Freidenreich (2ª ed.)]

**JACOBSON, DAN** (1929– ), romancista sul-africano. Jacob filho nasceu em Kimberley. Depois de se formar na Universidade de Witwatersrand, foi para Londres, onde lecionou em uma escola judaica. Ele voltou para a África do Sul, por um curto período de tempo juntando-se aos negócios da família em Kimberley, mas finalmente se estabeleceu na Inglaterra em 1954 e ocupou uma cadeira no University College, em Londres. A escrita de Jacobson apareceu pela primeira vez em 1953 no American Jewish Monthly, Commentary, e ele se tornou um colaborador frequente de muitos dos principais periódicos britânicos e americanos. Sua ficção e muitos de seus outros escritos estão preocupados com duas questões principais: as implicações morais do apartheid na África do Sul e o problema da identidade judaica no mundo moderno. Seus dois primeiros romances, The Trap (1955) e A Dance in the Sun (1956), tratam dos aspectos explosivos do apartheid, descrevendo desapaixonadamente o tipo de incidentes que caracterizam as relações cotidianas entre brancos e negros no

rurais da República. Ambos os romances são dramáticos e simbólicos em seu design. The Price of Diamonds (1957), ambientado em uma versão fictícia de Kimberley, trata do comércio ilícito de diamantes na África do Sul e seu impacto na vida de um atacadista judeu de meia-idade. Embora apresente um estudo brilhantemente cômico em frustração, como seus antecessores, é muito mais uma fábula moral. Dois trabalhos posteriores neste gênero são The Evidence of Love (1960), a história de um caso de amor interracial em um cenário de ódio e falso liberalismo, e seu romance autobiográfico, The Beginners (1966). Muitos dos contos polidos de Jacobson também lidam com temas judaicos ou sul-africanos. Eles incluem as coleções A Long Way from London (1958), The Zulu and the Zeide (1959), que também serviu de base para uma peça musical, e Beggar My Neighbor (1964). Seu romance O estupro de Tamar

(1970) foi baseado na história bíblica de \*Amnon e Tamar. Evidence of Love, de Jacobson, foi publicado em uma tradução russa, um feito único para um escritor anglo-judeu. Em 1973 apareceu Inklings, uma coleção de contos, e o Wonder-Worker, seguido em 1977 por The Confessions of Jo sef Baisz e em 1991 por Hidden in the Heart.

**Bibliografia:** R. Winegarten, em: Midstream, 12 (maio de 1966), 69-73.

[Michael Wade]

**JACOBSON, EDWARD** (Eddie; 1891–1955), empresário americano e amigo de longa data do presidente Harry S. Truman.

Jacobson, junto com Truman, operou uma cantina em Fort Sill, Oklahoma, durante a Primeira Guerra Mundial e em 1919 eles abriram uma retrosaria em Kansas City, Missouri. Embora seu negócio tenha sido inicialmente bem-sucedido, durante o pânico de 1921-22 a empresa entrou em colapso. Depois que Truman se tornou presidente, Jacobson, ciente da situação internacional dos judeus, discutiu com ele as questões dos refugiados e da partição da Palestina (1947). Em março de 1948, em um momento crítico do período anterior ao estabelecimento do Estado de Israel, ele convenceu o presidente relutante a ver Chaim \*Weizmann, retratando o líder sionista como seu herói e comparando-o com o ídolo de Truman, Andrew Jackson. Com a morte de Jacobson, Truman o elogiou por sua confiabilidade, lembrando calorosamente de sua

associação de companheiros.

As memórias de Jacobson de sua associação com Truman foram publicadas no American Jewish Archives (vol. 20 (1968), 3-15).

[Milton Plesur]

**JACOBSON, HOWARD** (1942– ), romancista e radialista inglês. Nascido em Manchester, Jacobson foi educado na Universidade de Cambridge, onde foi fortemente influenciado por FR Leavis, o crítico literário inglês. Ele então lecionou literatura inglesa na Universidade de Sydney, na Austrália, e, em seu retorno à Inglaterra, supervisionou alunos na Universidade de Cambridge. Depois de vários trabalhos em publicações, ensino e varejo, ele foi nomeado professor de inglês no Wolverhampton Polytechnic. Essa experiência serviu de material para seu primeiro romance, Coming from Behind, publicado em 1983. Ja

Jacobson, Israel

acobson, com Wilbur Sanders, também publicou em conjunto um estudo crítico intitulado *Shakespeare's Magnanimity* (1978).

Jacobson é amplamente considerado como uma das vozes cômicas mais originais e brilhantes que surgiram na Inglaterra do pós-guerra. *Coming From Behind*, um romance de campus, foi amplamente revisto na Inglaterra e rapidamente estabeleceu Jacobson como escritor de quadrinhos. De acordo com Jacobson, o romance deveria ser "a última palavra em romances acadêmicos", mas, em vez disso, ele se viu "escrevendo sobre gentileza; sobre o lugar estranho que a Inglaterra é para um judeu."

Peeping Tom (1984), o segundo e muito mais substancial romance de Jacobson, examina as consequências de ser um judeu despojado culturalmente em um país "estrangeiro". Neste romance, a personalidade judia de Jacobson é contrastada com o "espreitador" de Thomas Hardy e a tradição literária rural inglesa. Jacobson, com um considerável soco irônico, passa a transformar sua persona na reencarnação de Hardy. Hardy, isto é, fornece ao judeu "negativo" sua identidade.

Jacobson se distancia do que ele chama de "super anglicização" de muitos escritores anglo-judeus na década de 1980 que, com uma autoconfiança bem-vinda, examinam e assumem riscos com sua identidade judaica em um contexto literário. Jacobson, por esta razão, tem sido comparado aos escritores de quadrinhos judeus americanos Woody Allen e Philip Roth. Ele também expandiu seu talento cômico em uma série de transmissões de rádio.

As descrições de Jacobson da comunidade anglo-judaica em *Roots, Schmoots* (1993) foram severamente criticadas por alguns por sua hostilidade implacável ao judaísmo ortodoxo. Jacobson foi premiado com o Prêmio Trimestral Judaico / Wingate de ficção em 2001, enquanto seu romance semi-autobiográfico *The Mighty Walzer* (1999) ganhou o Prêmio Bollingen de melhor romance em quadrinhos do ano.

**Bibliografia:** *The Jewish Quarterly*, 32 (1985), 117; *Times Literary Supplement*, (3 de maio de 1985).

[Bryan Cheyette]

**JACOBSON, ISRAEL** (1768-1828), financista alemão e pioneiro do judaísmo reformista. Nascido em Halberstadt, Jacobson recebeu uma educação ortodoxa e foi destinado ao rabinato. Influenciado pelos escritos de \*Mendelssohn, logo se sentiu atraído pelo movimento \*Haskalah. Ele não adquiriu, no entanto, uma educação secular metódica e, portanto, não tinha fluência na língua alemã. Em 1786 casou-se com Mink, filha de Hertz Samson, agente da corte do ducado de Brunswick. Com a morte de seu sogro em 1795, ele conseguiu a posição e os títulos deste último como *Kammeragent und Land rabbiner des Weserdistrikts*. Influenciado por Moisés \*Mendelssohn e o iluminismo Jacobson viu as melhores perspectivas para alcançar a emancipação judaica ao enfatizar o treinamento vocacional na educação secular das crianças judias. Em 1801, às suas próprias custas, ele abriu na pequena cidade de Seesen uma instituição educacional para os filhos dos pobres, que ficou conhecida como *Religions-und Industrieschule* (hoje *Jacobson-Gymnasium*). Em 1805, os cidadãos cristãos de Seesen estavam solicitando que seus filhos fossem admitidos na instituição.

Em 1804, Jacobson recebeu a cidadania de Brunswick. Devido à sua influência, o degradante *Leibzoll* (o imposto corporal imposto aos judeus) foi abolido em Brunswick (1803) e em Baden (1806). Ele foi homenageado com o título *Mecklenburg Schweriner Geheimer Finanzrat* em 1806. Hesse-Darmstadt e Baden também lhe

concederam títulos, e em 1807 ele recebeu um Ph.D., *honoris causa*, da Universidade de Helmstedt. No entanto, em Brunswick, onde morava, Jacobson ainda sofria com as intrigas dos funcionários. Seu filho Meir não foi aceito na guilda de mercadores de Brunswick e sua escola recebeu pouca atenção das autoridades.

Jacobson via \*Napoleão como o emancipador dos judeus. Por ocasião da \*Assembléia de Notáveis Judeus em Paris, em 30 de maio de 1806, ele dirigiu uma carta entusiástica a Napoleão. No mesmo ano, ele publicou um livro intitulado *Les premiers pas de la nation juive vers le bonheur sous les auspices du grand monarque Napoléon*, sugerindo que o imperador deveria organizar um conselho judaico supremo, que seria chefiado por um patriarca e cuja sede seria em Paris. É possível que a ideia de Napoleão do \*Sinédrio tenha se originado da sugestão de Jacobson. Em agosto de 1807 Brunswick tornou-se parte do reino de Westphalia, que era governado pelo irmão de Napoleão, Jerome. Depois de pedir grandes somas emprestadas ao filho de Jacob, Jerome foi obrigado a vender-lhe propriedades do Estado; ele adquiriu assim uma série de propriedades. Em 27 de janeiro de 1808, para homenagear a emancipação dos judeus da Vestfália, Jacobson encomendou uma medalha comemorativa ao artista berlinense Abramson. O verso da medalha apresentava dois anjos simbolizando o judaísmo e o cristianismo unidos no reino da Vestfália.

Jacobson foi fundamental na convocação, em Kassel, em 8 de fevereiro de 1808, de uma reunião de notáveis judeus, semelhante à realizada em Paris, para introduzir a reforma – religiosa, moral e cívica – entre os judeus. A maioria dos judeus da Vestfália, que eram ortodoxos, viam o projeto de Jacobson com suspeita. Em 19 de dezembro de 1808, o *Koeniglich Westphaelisches Konsistorium der Israeliten* realizou sua primeira reunião sob a liderança de Jacobson e não de um rabino, como era o caso da França.

O consistório discutia questões de religião, educação, cultura e o status pessoal dos judeus. Jacobson erigiu as primeiras sinagogas nas quais os serviços eram realizados de acordo com esse programa de reforma religiosa. A *Consistorialschule* foi inaugurada em Kassel em 1809 e incluía uma sinagoga onde porções de orações eram cantadas em alemão, sermões eram entregues em alemão e cerimônias de confirmação eram realizadas. Em 17 de julho de 1810, o "Templo" da escola de Seesen foi inaugurado com uma cerimônia que incluiu o toque de um sino e o canto de hinos em alemão com acompanhamento de órgão. Jacobson conduziu as festividades, vestido com as vestes de um clérigo protestante.

Após a queda de Napoleão e a fragmentação do reino da Vestfália, Jacobson mudou-se para Berlim, onde continuou a trabalhar pela reforma religiosa. Por ocasião do *bar mitzvah* de seu filho, em Shavuot de 1815, ele abriu uma sinagoga reformista em sua casa. Por falta de espaço a sinagoga foi removida para a casa do banqueiro Jacob Hertz Beer, onde

L. \*Zunz e E. \*Kley pregou. Após cerca de oito meses, o governo proibiu a realização de orações em casas particulares. Em Rosh Ha-Shanah de 1817, as orações foram novamente realizadas em uma sinagoga reformista, mas sua existência foi finalmente proibida em 1823, por influência dos líderes da comunidade ortodoxa. Durante seus últimos anos, Jacobson estava com a saúde e o espírito quebrados e, embora continuasse suas atividades filantrópicas, terminou sua vida como um homem amargurado e desapontado. A maioria de seus dez filhos, filhos de dois casamentos, foi batizada.

**Bibliografia:** S. Bernfeld, Toledot ha-Reformayyon ha Datit be-Yisrael (19232), índice; Lázaro, em: MGWJ, 58 (1914), 81-96; Marcus, em: CCARY, 38 (1928), 386-498, incl. bib.; D. Philipson, The Reform Movement in Judaism (19672), índice; G. Ruel, Einiges aus der ersten Zeit und ueber den Stifter der Jacobson-Schule em Seesen (1890); C. Seligman, Geschichte der juedischen Reformbewegung (1922), 170ss.; Silberstein, em: JJGL (1927), 100-9; P. Zimmermann, em: Brunsvicensia Judaica, 35 (1966), 23-42; H. Schnee, Die Hoffinanz und der moderne Staat, 2 (1954), 109-54; 5 (1965), 210-18; M. Eliav, Ha-yinnukh ha-Yehudi be-Germanyah... (1961), 96-100, 119-26; JJ Petuchowski, Reforma do Livro de Oração na Europa (1968). **Adicionar. Bibliografia:** G. Ballin, "Ein Brief Benedict Schotts an Israel Jacobson", em: BLBI, 46-47 (1969), 205-11; JR Marcus, Israel Jacobson – o Fundador do Movimento de Reforma no Judaísmo (1972); Biographisches-Biographisches Kirchenlexikon, 18 (2001), 711-17.

[Jacob Rothschild]

**JACOBSON, KURT (1904-1991)**, bioquímico português. Ja Cobson nasceu em Berlim, onde recebeu seu Ph.D. no Kaiser Wilhelm Institut sob a direção de Carl Neuberg. Jacobson foi para Portugal em 1929, onde foi autorizado a ficar por causa da perseguição nazista na Alemanha e suas contribuições científicas. Fundou a primeira unidade de investigação bioquímica do país no Instituto Rocha Cabral em Lisboa antes de ingressar na Universidade de Lisboa (1934), onde se tornou professor de química orgânica (1955) e posteriormente vice-reitor. Sua pesquisa dizia respeito à enzimologia. Foi presidente do Centro Israelita de Portugal.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**JACOBSON, LUDVIG LEVIN (1783-1843)**, médico, anatomista e naturalista dinamarquês. Começou sua carreira como assistente na Academia de Cirurgia de Copenhague e foi professor de química no Veterinary College. Iniciou seus estudos em anatomia comparada e em 1809 publicou sua descoberta em mamíferos de um órgão na cavidade nasal que é o grande responsável pelo olfato. Isso era conhecido como "órgão de Jacobson". Três outras descobertas anatômicas estão associadas ao seu nome. Ele inventou um instrumento para esmagar cálculos na bexiga, o "litoclasto de Jacobson", que foi de grande importância para a cirurgia. Para esta invenção, a Academia Francesa concedeu-lhe um Prix Monthyon. Jacob filho era um cientista notável e um médico excelente.

Ofereceram-lhe o cargo de professor de anatomia na Universidade de Copenhague com a condição de que se convertesse ao cristianismo. No entanto, ele se recusou a se converter. Em 1816 Jacobson foi nomeado professor honoris causa pelo rei Frederik VI de

Dinamarca. Ele também se recusou a participar do Congresso dos Naturalistas Escandinavos em Christiania em 1822 porque os judeus não foram admitidos na Noruega neste momento.

**Bibliografia:** Bibliotek for Laeger (1892); Medicina Nórdica (1940); Biografia de Dansk Leksikon (1937); SR Kagan, Medicina Judaica (1952), 146f.

[Júlio Margolinsky]

**JACOBSON, NATHAN (1916- )**, advogado australiano e líder comunitário. Nascido em Kiev, ele cresceu em Varsóvia e foi para a Austrália em 1936. Ele foi ativo em vários aspectos da liderança comunal e sionista, especialmente na promoção de apoio econômico e político a Israel. Foi presidente do Conselho Judaico de Deputados de Victoria (1956-60), presidente da Federação Sionista da Austrália e Nova Zelândia (1968-70), presidente do United Israel Appeal of Australia (1966-69) e presidente do Conselho Executivo dos Judeus Australianos (1970-72 e 1974-76). Ele também foi presidente da Federação das Comunidades Judaicas do Sudeste Asiático e do Extremo Oriente. Ele foi um dos fundadores da Australian Wool Industries, Ltd., que opera uma fábrica de processamento de lã em Ashdod.

**Bibliografia:** WD Rubinstein, Austrália II, índice.

**JACOBSON, PAUL HENRICH (1859-1923)**, químico orgânico alemão. Jacobson nasceu em Koenigsberg e tornou-se professor de química na Universidade de Heidelberg em 1889. Sua considerável contribuição para a literatura científica tratou principalmente de azocompostos. Com Victor \*Meyer, ele escreveu Lehrbuch der organischen Chemie (2 vols., 1893-1902), o livro-texto padrão da época. Em 1897 tornou-se secretário-geral da Sociedade Alemã de Química e editor de seu jornal, Berichte der Deutschen chemischen Gesellschaft, considerado na época o maior periódico de química do mundo. Em 1911, Jacobson foi transferido para o departamento de literatura coletiva da sociedade e editou a terceira edição do Handbuch der organischen Chemie de Beilstein, com 5 volumes de suplementos e os primeiros oito volumes da quarta edição. Esta enciclopédia de todos os compostos químicos conhecidos está em uso contínuo em organizações de pesquisa em todo o mundo. Ele também editou as edições posteriores do Lexikon der Kohlenstoffverbindungen de Richter.

e o jornal Chemisches Centralblatt.

**Bibliografia:** HM Smith, Torchbearers of Chemistry (1949), 128; Harries, em: Zeitschrift fuer angewandte Chemie (1923), 209-10.

[Samuel Aaron Miller]

**JACOBSON, SYDNEY, BARON (1908-1988)**, editor e diretor editorial britânico. Jacobson, nascido na África do Sul, começou sua carreira como repórter do London Daily Sketch em 1928. Ele ocupou vários cargos editoriais no jornal e ingressou no Daily Mirror Group em 1951. No ano seguinte, tornou-se editor político do The Daily Mirror, o tabloide de grande circulação intimamente aliado ao Partido Trabalhista. Dez anos depois, quando o Mirror comprou a Odhams Press, foi nomeado editor do The Daily Herald, órgão do Partido Trabalhista, e em 1964 tornou-se editor do The Sun, que sucedeu ao Herald. Ele era

jacobson, vitorioso

tornou-se diretor editorial em 1965 e em 1968 foi nomeado presidente do jornal *Odhams*. Em junho de 1975, ele foi premiado com um título vitalício pelo governo trabalhista. Jacobson foi membro do British Press Council de 1968 a 1975.

[Stewart Kampel]

**JACOBSON, VICTOR (Avigdor; 1869-1935)**, líder sionista e diplomata. Nascido em Simferopol, Crimeia, Jacobson ingressou no \*yibbat Zion em sua juventude e mais tarde tornou-se membro da Russisch-Juedischer Wissenschaftlicher Verein (Berlin) e em 1897 da recém-fundada organização sionista.

A partir de 1899 foi membro do Conselho Geral Sionista.

Em 1903 Jacobson se opôs fortemente ao esquema de \*Uganda e foi um dos organizadores da Conferência de \*Kharkov em oposição a \*Herzl. Em 1906 tornou-se chefe do escritório de Beirute da Anglo-Palestine Company e em 1908 de sua filial em Constantinopla, que foi registrada como Anglo-Levantine Banking Company. Ele simultaneamente se tornou o representante diplomático não oficial da organização sionista na Turquia. Em 1913 Jacobson foi eleito membro do Executivo Sionista e mudou-se para Berlim. Nessa qualidade, dirigiu durante a Primeira Guerra Mundial o escritório de Copenhague da organização sionista, de onde manteve contato com todos os ramos do movimento. Ele emitiu o "Copenhagen Manifesto" (28 de outubro de 1918), que delineou as demandas judaicas do pós-guerra em relação à Palestina e direitos iguais e autonomia cultural na diáspora. Jacobson mudou-se para a nova sede da sede sionista em Londres em 1918. No 12º Congresso Sionista (1921), ele e Arthur Ruppin chefiaram um pequeno grupo que exigia estreita cooperação árabe-judaica e lançou as bases ideológicas para \*Berit Shalom (fundada em Jerusalém em 1926). Jacobson renunciou ao Executivo no Congresso e, de 1925 até sua morte, representou a organização sionista e a \*Agência Judaica em Paris e na Liga das Nações em Genebra. Ele foi o primeiro "diplomata de carreira" sionista. A partir de 1933 voltou a ser membro do Executivo Sionista.

Durante suas atividades na Turquia (1908-13), Jacobson adquiriu para o Movimento Sionista o diário francês *Courrier d'Orient*, que foi renomeado *Jeune Turc* e editado por Vladi mir \*Jabotinsky. Em 1927 fundou e coeditou (com Albert \*Cohen) *La Revue Juive* em Paris. Em 1928, o Comité des Amis du Sionisme, que Jacobson havia formado, iniciou a publicação de *La Palestine Nouvelle*.

**Bibliografia:** L. Lipsky, *A Gallery of Zionist Profiles* (1956), 94-99; R. Lichtheim, *Geschichte des deutschen Zionismus* (1954), 204-6; idem, *She'ar Yashuv, Zikhronot yiyoni mi-Germanyah* (1953), 191ss.; A. Ruppin, *Pirkei yayai*, 2-3 (1969), passim; Y. Gruenbaum, *Penei ha-Dor* (1957), 329-32; A. Boehm, *Die Geschichte der sionistischen Bewegung*, 2 vols. (1935-37), índice.

[Oskar K. Rabinowicz]

**JACOBSTHAL, GUSTAV** (1845-1912), musicólogo alemão. Nascido em Pyritz, Pomerânia, Jacobsthal estudou música e história na Universidade de Berlim (1863-1870) e escreveu um

Ph.D. tese sobre notação mensural nos séculos XII e XIII.

Jacobsthal foi professor de musicologia na Universidade de Estrasburgo de 1875 a 1905, a única pessoa a ocupar tal cargo em uma universidade alemã na época. Ele foi um pioneiro na aplicação da pesquisa histórica e filológica no estudo da música medieval. Entre seus discípulos famosos estavam F. Genrich e P. Wagner. Seus escritos são principalmente sobre a música da Idade Média, incluindo seus livros *Die Mensuralnotenschrift des 12. und 13. Jahrhunderts* (1871, rep. 1973) e *Die chromatische Alteration im liturgischen Gesange der abendlaendischen Kirche* (1897, rep. 1970).

**Bibliografia:** NG2; MGG2; F. Genrich, *Die Strassburger Schule fuer Musikwissenschaft* (1940).

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

**JACOBUS APPELLA VICEDOMINUS** (final do século 11—meados do século 12), judeu batizado de Praga que foi administrador-chefe do duque Vratislav da Boêmia (1110-40). Sua história foi contada pela primeira vez pelo cronista boêmio Cosmas de Praga, mas a base histórica dela é difícil de determinar. Aparentemente batizado em 1096, ele fez um retorno dramático ao judaísmo em 1124, profanando um altar que havia sido erguido em uma sinagoga e jogando relíquias cristãs em uma pia. Os judeus de Praga o salvaram da pena de morte pagando um alto resgate.

**Bibliografia:** Steinherz, em: JGGJ, 2 (1930), 17-47.

**JACOBY, JOHANN** (1805-1877), político prussiano. Nascido em Königsberg (Prússia Oriental), Jacoby estudou medicina, mas dedicou sua vida à política. Quando jovem, ele representou os interesses de seus companheiros judeus, publicando em 1833 um memorando em defesa da emancipação judaica. Ele defendeu a reforma religiosa e participou de uma comissão encarregada de revisar a ordem do culto. Gradualmente, seus interesses se concentraram em assuntos gerais prussianos e alemães e, sem negar seu judaísmo, Jacoby assumiu a luta por uma Alemanha liberal e democrática. Em 1848 foi eleito para o Landtag prussiano, tomando uma posição ativa contra a atitude reacionária de \*Frederick William IV. Como membro de uma delegação ao rei, Jacoby é acusado de ter comentado que foi a "infelicidade" do primeiro que ele "não quis ouvir a verdade!" Em 1849 foi eleito, juntamente com outros seis judeus, para a Nationalversammlung alemã em Frankfurt. Colocado em segundo plano durante os anos de reação que se seguiram, ele voltou a se destacar na década de 1860, com o advento de uma nova era liberal. Em 1863 ingressou na Câmara dos Representantes da Prússia, vinculando-se à ala esquerda do Partido Progressista e, após uma cisão no partido, ao campo social-democrata. Ao contrário da maioria dos políticos judeus, ele permaneceu na oposição mesmo após o sucesso da Alemanha na guerra contra a França, e combateu o estado militar e sua política anexionista.

Jacoby foi um dos ideólogos da democracia alemã; seus escritos e discursos foram publicados em 1872-77 e 1889.

**Bibliografia:** Adam, em: *Historische Zeitschrift*, 143 (1931), 48-76; J. Tourny, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland* (1966), 39-42 e índice; E. Hamburger, *Juden im öffentlichen*



Leben Deutschlands (1968), 189–200; E. Silberner, em: *International Review of Social History*, 14 (1969), 353-411; idem, em: *Archiv fuer Sozialgeschichte*, 9 (1969).

[Reuven Michael]

**JACOBY, OSWALD** (1902-1984), campeão de ponte dos EUA. Nascido em Nova York, Jacoby serviu no Exército dos EUA na Primeira Guerra Mundial e depois trabalhou como atuário. Ele rapidamente se estabeleceu como um dos principais jogadores de bridge dos EUA e ansiava por um grupo chamado "The Four Aces", que desenvolveu um novo sistema de lances no bridge que atraiu consideráveis atenção.

Durante a Segunda Guerra Mundial Jacoby era um oficial nos EUA Marinha. Durante a Guerra da Coréia, ele foi comandante naval e ajudou a preparar o terreno para as negociações do armistício de Panmunjom em 1951.

Em 1950, ele se tornou o colunista diário de ponte da News paper Enterprise Association. Sua coluna, excepcionalmente popular, foi publicada em várias centenas de jornais. Ele estabeleceu um recorde em 22 de abril de 1982, quando seu artigo de 10.000 tÿ foi impresso.

Jacoby ganhou reconhecimento como o melhor jogador de bridge dos Estados Unidos e foi premiado com o troféu McKenny de Jogador de Bridge do Ano em 1959, 1961 e 1962. Ele foi pioneiro em muitos conceitos de licitação, como Forcing 2 No Trump; Ofertas de Transferência Jacoby; e Overcalls de Salto Fraco. Um especialista em gamão também, Jacoby conquistou o Campeonato Mundial de Gamão em 1973. Em 1965 ele foi eleito para o Hall da Fama do Bridge, e em 1983 ele foi selecionado como Bridge Personality of the Year pela International Bridge Press Association.

Jacoby escreveu muitos livros sobre cartas e outros jogos, incluindo Oswald Jacoby on Poker (1940, 1947); Como calcular as probabilidades (1947); Canastra Completo (1950); O que há de novo em Bridge (1954); Como ganhar no Gin Rummy (1959); O Livro do Gamão (1979); Penny Ante and Up (1979); e Jacoby on Card Games (com J. Jacoby, 1989).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JADASSOHN, JOSEF** (1863-1936), dermatologista alemão. Jadassohn, nascido em Liegnitz, estudou em Breslau e foi professor e diretor da clínica dermatológica da Universidade de Berna, Suíça, desde 1896. De 1917 até sua aposentadoria em 1931 foi professor de dermatologia na Universidade de Breslau e tornou-se famoso por seu trabalho sobre a pele e doenças venéreas. Jadassohn dedicou grande parte de seu tempo à pesquisa. A maculopapular eritematosa, uma afecção escamosa da pele, é conhecida como "doença de Jadassohn" porque ele a identificou pela primeira vez e seu nome também está associado ao teste cutâneo de Jadassohn-Bloch para condições alérgicas. Ele descreveu o teste de contato e nevo sebáceo (1895). Suas publicações incluem *Krankheiten der Haut und die venerischen Krankheiten* escrito em colaboração com Albert Neisser (1900-1901) e *Allgemeine Aetologie, Pathologie, Diagnose und Therapie der Gonorrhoe*

(1910). Editou *Handbuch der Haut-und Geschlechtskrankheiten* (1927–32) e coeditou o *Archiv fuer Dermatologie und Syphilis*.

**Bibliografia:** SR Kagan, *Jewish Medicine* (1952), 423f.; Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte (1932), 695.

[Suessmann Muntner]

**JADASSOHN, SALOMON** (1831-1902), compositor, teórico musical e maestro. Nascido em Breslau, Jadassohn estudou em Leipzig e depois com Liszt em Weimar (1849-1852). Ele voltou para Leipzig, onde estudou em particular com Moritz Hauptmann e mais tarde desenvolveu e trabalhou como músico multifacetado. Na década de 1860 dirigiu vários grupos, entre eles o coro da sinagoga de Leipzig. Mais tarde, concentrou-se na composição e na teoria. Ele compôs inúmeras obras no estilo geral de Brahms, especialmente para piano, mas também orquestral, vocal e música de câmara. Jadassohn é lembrado principalmente como um teórico. Ele escreveu livros didáticos para todos os principais assuntos de teoria musical, combinados no projeto abrangente *Musikalische*

*Kompositionslehre* (1883–89), incluindo *Harmonielehre* (1883, 1903), *English Manual of Harmony* (1912), *Kontrapunkt* (1884), *Kanon und Fuge* (1884) e *Die Formen in den Werken der Tonkunst* (1889). A orientação teórica vertical de Jadassohn, sua inclinação para descobrir muitas modulações em passagens cromáticas e a falta de quase todos os exemplos tornam seus livros difíceis para o leitor moderno. Seus alunos incluem Busoni, Chadwick, Delius e Grieg.

**Bibliografia:** NG2; MGG; B. Hiltner. Salomon Jadassohn, *Komponist – Musiktheoretiker – Pianist – Pädagoge: eine Dokumentation über einen vergessener Leipziger Musiker des 19. Jahrhunderts* (1995).

[Yossi Goldenberg (2ª ed.)]

**JADDUA**, sumo sacerdote no período do Segundo Templo. Jaddua era bisneto de \*Eliashib e começou a ministrar no sacerdócio c. 400 AEC De acordo com Neemias 12:11, o nome de seu pai era Jônatas, mas muitos são da opinião de que a leitura deveria ser \*Johanan, como em Neemias 12:22. Josefo (Ant. 11:317–47) fala de um sumo sacerdote chamado Jad dua, contemporâneo de Alexandre, o Grande. Quando Alexandre chegou à Síria, enviou emissários ao sumo sacerdote pedindo-lhe que transferisse sua lealdade a ele, mas ele recusou por causa de seu juramento de lealdade a \*Dário. Isso enfureceu Alexander, que marchou contra Jerusalém com seu exército. Jaddua orou a Deus e à noite teve um sonho que lhe deu coragem. Ele saiu para receber Alexandre, vestido com suas vestes sacerdotais, junto com seus companheiros sacerdotes e todo o povo de Jerusalém, vestido de branco. Quando Alexandre viu o sumo sacerdote, prostrou-se diante dele, explicando que estava se curvando ao Deus a quem este sacerdote ministrava; que o padre lhe apareceu em sonho e o encorajou a se aventurar contra os persas, e garantiu-lhe a vitória. Ele posteriormente acedeu aos pedidos de Jaddua em nome dos judeus. De acordo com Josefo, Jaddua morreu pouco tempo após a morte de Alexandre e transmitiu seu cargo a seu filho Onias. Josefo também afirma que Manassés, genro de Sambalate e o primeiro sacerdote do templo samaritano no Monte Gerizim, era irmão de Jaddua. É difícil conciliar a afirmação de Josefo de que Jaddua viveu na

jadýd al-islým

época de Alexandre com o relato em Neemias, e parece que a história é uma mera lenda ligada ao nome de Jada. No Talmud, uma história semelhante é atribuída a Simeão, o Justo (Meg. Ta'an. 339-40; Yoma 69a).

**Bibliografia:** Guttman, em: Tarbiz, 11 (1939/40), 271-94; R. Marcus, em: Loeb Classics, Josephus, 6 (1937), 498-511 (Apêndice B); Schalit, em: Sefer Yoýanan Lewy (1949), 252-72; Klausner, Bayit Sheni, 2 (19512), 47, 50, 96, 105.

[Uriel Rappaport]

**JADÝD ALÝISLÝM**, termo que significa "novos muçulmanos", aplicado principalmente na Pérsia aos judeus que foram convertidos à força ao Islã, mas que, em muitos casos, aderiram secretamente à sua antiga religião (ver \*Anusim). O termo está associado especialmente com a comunidade cripto-judaica de \*Meshed sob a dinastia Kajar de 1839 em diante, mas também com as vítimas de conversões forçadas em massa na Pérsia nos séculos XVII e XVIII, sob \*Abbas I e \*Abbas II, e em Bucara. Muitos Jadýd al-Islym fugiram para o Afeganistão, outros se estabeleceram em Ereý Israel em 1929-30.

Cerca de 70 se converteram à fé Bahai na cidade de Torbat, mas depois de um curto período de tempo 67 deles retornaram ao judaísmo. Alguns membros da família Hakimi se converteram ao Islã e abandonaram a comunidade de Jadýd al-Islym. No final do século XIX, os Jadýd al-Islym em Meshed viviam como judeus, quase abertamente, e sob o governo de Riza Shah (1925-1941) sentiam-se mais protegidos, mas ainda mantinham o status de muçulmanos e eram reconhecidos como Jadýd al-Islam. Em 1936 cerca de 550 famílias Jadýd al Islym viviam em Meshed com 12 sinagogas (em edifícios privados) e quatro escolas. Em 1954, Oýar ha-Torah estabeleceu em Meshed uma escola judaica para o Jadýd al-Islym. Esses judeus sofreram com as turbas em 1946. O rabino chefe sefardita, Ben Zion Meir Hai \*Ouziel, decidiu que o Jadýd al-Islym não tinha nenhum problema de mamzerut. O Jadýd al-Islym teve muitos minhagim especiais em certas áreas da vida, especialmente o casamento infantil. Eles tinham suas próprias canções e seus mortos eram enterrados em um cemitério comprado pelo Jadýd al-Islym. Do final do século XIX até a década de 1940, a maioria dos membros dessa comunidade retornou ao judaísmo. Em 1973 apenas três famílias judias viviam em Meshed e em 1995, 12 famílias.

**Bibliografia:** Fischel, em: Zion, 1 (1935), 49-74. **Adicionar.**

Bibliografia: A. Neimark, Massa be-Ereý ha-Kedem, ed. A. Yaari (1947); R. Kashani, Anusei Meshed (1979); A. Levy, em: Pe'amim, 6 (1981), 57-73; D. Littman, em: The Wiener Library Bulletin, 32 (1979), 2-15; 35 (1988), A. Netzer, em: Pe'amim, 42 (1990), 127-56; BZ Ye hoshua-Raz, Mi-Nidaýei Yisrael be-Afganistan le-Anusei Meshed be Iran (1992), 99-156; R. Patai, Jadid al-Islam "Novos Muçulmanos" de Meshed (1997); A. Netzer, em: Pe'amim, 94-95 (2003), 262-67.

[Walter Joseph Fischel / Leah Bornstein-Makovetsky (2ª ed.)]

**JADLOWKER, HERMANN** (1878-1953), tenor. Nascido em Riga, Jadlowker começou sua carreira operística em Colônia em 1889. Convidado para Berlim em 1901, cantou na Ópera Estatal de Berlim por cinco anos e em 1910 fez sua estreia nos Estados Unidos na Metropolitan Opera, em Nova York. Entre seus papéis importantes estavam o Príncipe na estreia mundial de Koenigskinder (1910), de Engelbert Humperdinck, e Florindo, na de Ermanno Wolf-Ferrari.

Le Donne teve sua primeira apresentação nos Estados Unidos em 1912. Voltou a Berlim em 1913, foi cantor em Riga de 1929 a 1938 e depois se estabeleceu em Tel Aviv como professor de canto.

**JAECKLIN, JUD (Judá b. Judá;** século XIV), Ulm mon eylander.

Jaeklin foi mencionado pela primeira vez em 1375, quando a cidade de Ulm (Alemanha) lhe emprestou 2.500 florins. Em 5 de setembro de 1376, ele foi banido imperial por Charles IV, a pedido de um inimigo feudal de Ulm, por falta de pagamento de uma dívida de 4.000 florins. Quando a cidade se recusou a entregá-lo, Carlos a sitiou; no entanto, ele foi forçado a se retirar e revogar a proibição um ano depois. Como vingança, Carlos libertou o duque Henrique de Werdenberg, cujas terras mais sofreram durante o cerco, de suas dívidas com Jaeklin. Em 1379, a autorização de residência de Jaeklin para Ulm não foi renovada. Ele se mudou para Constance e em 1380 solicitou a ajuda do município para recuperar sua propriedade de Ulm. Em 1393, Ulm reclamou que Jaeklin havia se estabelecido em Noerdlingen sem permissão e sem renunciar à sua cidadania, e que estava difamando a cidade de Ulm ali. Tendo Ulm anteriormente confiscado os seus bens, considerou que tinha o direito de cobrar as dívidas que lhe eram devidas.

**Bibliografia:** E. Nuebling, Die Judengemeinden des Mit telalters (1896), 327-43; H. Dicker, Die Geschichte der Juden em Ulm (1937), 23-32; M. Stern, em ZGJD, 7 (1937), 244f.

**JAEL** (hebr. יָאֵל יְיָ, (esposa de Heber, o queneu. Jael matou \*Sísera na guerra de \*Débora e \*Baraque contra os cananeus (Jz. 4-5). Com seu exército derrotado por Israel, Sísera fugiu a pé para a tenda de Jael, onde recebeu hospitalidade e segurança, apenas para ser morto por ela enquanto dormia (4:17-22; os detalhes da ação diferem um pouco em Juizes 5:24). -27, e permitem uma interpretação pela primeira vez na literatura rabínica (abaixo) que Jael seduziu Sísera). A profecia de Débora a Baraque de que o Senhor "vendaria Sísera na mão de uma mulher" (4:9) foi assim cumprida. A ação de Jael recebeu grandes elogios de Débora (5:24-27). A história tem significado político, bem como drama. O marido de Jael, "Héber, o queneu" (4:11, 17), é descrito como descendente de Jetro, sogro de Moisés. Seu clã aparentemente estava aliado a \*Jabin, inimigo de Israel (ibid.), e o assassinato de Sísera indicou uma mudança de lealdade de volta a Israel. Deve-se notar que uma referência anterior a Jael no Cântico de Débora (5:6) não parece ser para a mesma pessoa. O nome Jael ("bode selvagem") aparece nos textos ugaríticos como o de um homem.

[Nahum M. Sarna / S. David Sperling (2ª ed.)]

**Na Agada**

A ação de Jael ao matar Sísera ensina que uma transgressão praticada com boa intenção é mais meritória do que um mandamento executado sem intenção (Hor. 10b). Se não fosse por sua ação, os filhos das matriarcas teriam sido destruídos (Gn. R. 48:15). Ela matou Sísera com um martelo e uma estaca, em vez de uma lança ou espada, de acordo com o mandamento bíblico (Dt 22:5) que proíbe o uso de armas por mulheres (Targ. Yer., Juizes 5:26). Ela era uma descendência

dante de Jetro, mas enquanto ele recebeu um redentor (Moisés) que estava fugindo do inimigo (Faraó), Jael recebeu um inimigo (Sísera) que estava fugindo do redentor (Barak), e o matou (Ex. R. 4: 2). Ela era tão atraente, que até sua voz despertava desejo (Meg. 15a). Embora Sísera tenha tido sete relações sexuais com ela no dia em que fugiu da batalha, ela não obteve gratificação com esses atos (Yev. 103a; Naz. 23b).

Ela deu a Sísera para beber do leite de seus seios (Nid. 55b). Débora abençoou Jael e ela foi considerada ainda maior do que Sara, Rebeca, Raquel e Lia (Naz. 23b).

**Bibliografia:** EM, 3 (1958, inclui bibliografia), SV; Ginzberg, Legends, 4 (1913), 37-38, 6 (1928), 198; I. Yāsida, *Ishei ha Tanakh* (1964), 200-1. **Adicionar. Bibliografia:** B. Halpern, em: HTR, 76 (1983), 379-401; M. Brettler, *Juizes* (2001), 61-79 (extensa história de pesquisa sobre Juizes 4-5).

**JAÉN**, cidade da Andaluzia, sul da Espanha. Uma comunidade judaica existia lá no período muçulmano. A família Ibn Shaprut originou-se em Jaén, de onde Isaac b. Ezra, o pai de \*Seu dai ibn Shaprut, mudou-se para Córdoba. Os judeus neste período se engajaram em todos os ramos do comércio, e especialmente no curtimento. No século 11, judeus de Jaén até emigraram para Erevy Israel. Após o assassinato de \*Joseph ha-Nagid, filho de \*Samuel ha-Nagid, quando uma rebelião eclodiu em Jaén, os judeus tiveram que pagar uma pesada indenização. No final do século XI a comunidade era chefiada por R. Isaac que se correspondia com Isaac \*Alfasi. A comunidade foi extinta durante a perseguição \*Almohad.

Em 1246 Jaén foi conquistada por Fernando III de Castela. Não foi até 1290 que os judeus de Jaén foram obrigados a enviar um representante ao rei para negociar o valor de um imposto anual pelo qual a comunidade era responsável. A comunidade tornou-se importante em meados do século XIV, quando era composta por cerca de 300 famílias. Os judeus em Jaén exerceram as mesmas ocupações que o resto da judiaria andaluza, cultivando vinhas e dedicando-se ao artesanato e ao comércio. Como era de praxe naquele período, muitos tinham parcerias comerciais com cristãos. A comunidade sofreu durante a guerra civil entre Pedro o Cruel e Henrique de Trastámara na década de 1360. Pedro, que chamou os muçulmanos de Granada em seu auxílio, permitiu-lhes levar os judeus de Jaén cativos e vendê-los como escravos. A comunidade contava então com 300 famílias.

Não se conhecem detalhes sobre o destino dos judeus em Jaén durante as perseguições de 1391, mas o número de judeus que deixaram a fé aumentou. Na segunda metade do século 15, o número de judeus em Jaén diminuiu muito. Em toda a área dentro do Reino de Jaén não havia mais aljama ou comunidade organizada. Enquanto o número de judeus declinava, o dos Conversos aumentava. Em 1473 eclodiram tumultos contra os \*Conversos em Jaén. Os tumultos mostram a política cruel e totalitária seguida pelas autoridades locais e o desejo do povo de privar os Conversos de suas riquezas. Dez anos depois, foi emitido um decreto de expulsão contra os judeus em Jaén como em todas as outras comunidades andaluzas. Naquele ano, a Inquisição estabeleceu um tribunal em Jaén, que foi

o terceiro a ser estabelecido na Península Ibérica, depois de Sevilha e Córdoba. Isso certamente se deveu ao grande número de Conversos que residiam na Andaluzia. Fontes encontradas em arquivos locais oferecem amplas informações sobre os Conversos, muitos dos quais eram cripto-judeus. Estas fontes compensam a perda dos arquivos do tribunal de Jaén. Temos agora muitos nomes de Conversos ou cripto-judeus que foram julgados e condenados pela Inquisição. Aparentemente, o tribunal não continuou a funcionar em Jaén, mas voltou para lá em 1509 e foi reconstituído como tribunal distrital. Em 1526 foi amalgamado com o tribunal de Córdoba. Os autos-da-fé aconteceram na praça Santa María, em frente à Catedral.

Os Conversos continuaram a viver na antiga Judiaria, rebatizada de Santa Cruz. A sinagoga ficava na rua chamada Santa Cruz.

**Bibliografia:** HC Lea, *História da Inquisição da Espanha*, 1 (1906), 548; Baer, *Urkunden*, índice; Baer, *Espanha*, índice; Baer, *Toledot*, 65, 219; Ashtor, *Korot*, 1 (1966), 111, 210-1; 2 (1966), 91-92; Suárez Fernández, *Documentos*, 326ss. **Adicionar. bibliografia:** L. Coronas Tejada, em: *Proceedings*, 7<sup>ty</sup> Congresso Mundial de Estudos Judaicos, vol. 4 (1977), 141-77; idem, em: *Boletín del Instituto de Estudios Gien nenses*, 97 (1978), 79-105; idem, em: *Proceedings*, 8<sup>ty</sup> Congresso Mundial de Estudos Judaicos, vol. 2 (1982), 29-34; idem, em: *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 31:2 (1982), 101-17; idem, *Conversos and Inquisition in Jaén*, (1988).

[Haim Beinart / Yom Tov Assis (2ª ed.)]

**JAFFA (Jope; יָפוֹ)**, (antiga cidade portuária no setor central da costa de Erevy Israel. O significado do nome Jaffa (Yaffo) é "adorável" ou "bonito". do litoral a oeste e sobranceiro ao mar aberto. No sopé da elevação do lado oeste estende-se o porto, que era protegido por uma cadeia de rochas que se projetava acima da água; no lado norte há uma pequena que é protegida dos ventos do sudoeste, mas aberta aos ventos tempestuosos do norte. As tempestades provavelmente foram superadas usando a foz do rio Yarkon ("Me-Jarkon",

Josh. 19:46) a uma distância de 3,7 mi. (6 km.) do canto norte, onde os barcos se abrigavam no inverno. \*O profeta Jonas, não querendo cumprir sua missão em Nínive, embarcou em um navio em Jafa com destino a Társis (Jonas 1:3). Alguns estudiosos supõem que a expressão "mar de Jaffa", mencionada na Bíblia em conexão com o transporte dos cedros de Leba non para o Templo (II Crônicas 2:15; Esdras 3:7) e em Josefo em conexão com o linha de defesa construída por Alexander \*Yannai "da montanha acima de Antipatris até a costa no mar de Jaffa" (Guerras 1:99), é uma referência aos molhes do Yarkon em Tell Kadadi e Tell Qasyle. Escavações arqueológicas foram conduzidas em Jaffa tell desde 1955 por Y. Kaplan em nome do Museu de Antiguidades de Tel Aviv-Jaffa.

#### História antiga

Os restos mais antigos encontrados são pedaços de parede de tijolos de barro secos ao sol na parte oriental da antiga fortaleza de Jaffa e datados do século XVI a.C. Restos também foram encontrados entre os séculos XV e XIII a.C. do

jafa

Domínio egípcio em Jafa. O nome Jafa é mencionado entre as cidades cananéias que foram conquistadas por Tutmés III em 1469 a.C. Um conto popular que surgiu cerca de 200 anos depois descreve a conquista de Jafa pelo chefe militar de Tutmés por astúcia, e não por guerra, através da introdução levando soldados para o forte em cestos. Nas cartas de \*El-Amarna, Jafa é mencionado como um distrito egípcio em que as lojas do rei estavam localizadas. No Papiro Anastasi I, da época de Ramsés II (século XIII aC), o forte egípcio é descrito como localizado ao lado da cidade cananéia e contendo oficinas e armazéns. As escavações revelaram três pedras da porta da fortaleza do século XIII com inscrições dos cinco títulos de Ramsés II.

As ruínas da porta da fortaleza (quarto nível nas escavações) pertencem ao período da colonização israelita, na segunda metade do século XIII, e junto à soleira foi descoberta uma barra de bronze que sustentava o canto da porta esquerda. Não existem documentos escritos deste período; a descrição da fronteira da tribo de Dã, que corria “defronte de Jafa” (Js 19:46) é agora datada pela maioria dos estudiosos do período davídico. O aparecimento dos Povos do Mar no início do século XII aC deixou sua marca nos sinais de destruição no quarto nível de assentamento e nos poucos restos filisteus. No entanto, há base para a suposição de que a conexão entre a lenda grega de Perseu e Andrômeda e as rochas de Jafa está enraizada nesse período. Parece que Jafa permaneceu fora da fronteira do assentamento israelita. As escavações revelaram uma parte das fortificações do século IX compreendendo um talude coberto de lajes de pedra, sob as quais se alternavam estratos de terra prensada e tijolos de barro secos ao sol, cuja largura geral em algum lugar chegava a quatro a cinco metros.

No último terço do oitavo século AEC, período das invasões assírias de Ereÿ Israel, Jafa tornou-se, pelo que se pode ver, parte da “província de Ashdod”. No final do século VIII estava sob a proteção de Ashkelon, segundo Senaqueribe, rei da Assíria, que a conquistou junto com Bene-Berak e Bet Dagon em seu caminho para lutar contra Ezequias, rei de Judá, e seus aliados egípcios. No século V aC, as cidades costeiras eram ocupadas por Tiro e Sidom com o apoio dos governantes persas. Jafa estava sob o controle de Sidon de acordo com a descrição das cidades costeiras da Síria e Ereÿ Israel de Pseudo-Scylax ( século IV aC) e a inscrição de Eshmunzer, rei de Sidon, que relata que o “senhor dos reis” ( o rei da Pérsia) deu a Sidon duas cidades na costa de Ereÿ Israel - Jafa e Dor - como sinal de sua gratidão. Uma inscrição dedicatória em pedra sidônia foi descoberta em 1892 em Jafa e menciona o estabelecimento de um templo sidônio na cidade. A estes deve ser adicionada a descoberta de uma parte da muralha da fortaleza sidônia descoberta em escavações em Jafa em 1955.O Período Helenístico

Após a conquista macedônia e a morte de Alexandre , o Grande, Jafa passou de um comandante militar para outro até que finalmente, por volta de 301 aC, caiu, junto com o resto do país, aos governadores ptolomaicos do Egito.

Jafa rapidamente se tornou uma cidade grega e seu nome mudou para loppe (ῥῥῥῥ), que é um nome que soa grego. Do período da dinastia ptolomaica, que durou algumas centenas de anos, sabe-se que moedas foram cunhadas em Jafa durante o reinado de Ptolomeu II e III com o nome de loppe. Outra fonte de informação sobre Jafa neste período é o \*Zeno Papyri (meados do século III aC). Nas escavações de Jafa em 1961, foi encontrada uma caverna de túmulos construídos com pedras lavradas e parte de uma inscrição dedicatória em grego que menciona o nome de Ptolomeu Filópater (o IV), do final do século III aC. No início do século II aC Ereÿ Israel, e Jafa junto com ele, foi conquistado por Antíoco III da dinastia selêucida.

### O Período Romano

Na época da revolta dos Hasmoneus, Judá Macabeu atacou a cidade e queimou o porto em retaliação contra seus habitantes estrangeiros por afogar cerca de 200 judeus de Jafa (II Macc. 12:3-7). Depois, seu irmão Jonathan conquistou a cidade e, após sua morte, Simon finalmente a anexou ao estado judeu, depois de seu governador militar, Jonathan b. Absalão, expulsou os estrangeiros da cidade: “E voltou para Jope, e tomou posse dela, porque ouvira que queriam entregar a fortaleza aos homens de Demétrio; e colocou ali uma guarnição para o guardar” (I Macc.

12:34). Durante o reinado de Jônatas, o Hasmoneu, os sírios novamente fizeram repetidas tentativas de recuperar a renda de Jafa, mas com a ajuda e o apoio político do senado romano , a cidade permaneceu nas mãos dos judeus (Jos., Ant., 13:261). ). As escavações descobriram uma parte da muralha da época hasmoneu que foi construída sobre os restos de uma fortaleza mais antiga, que pertence ao final do século III ou início do século II.

Com a conquista de Ereÿ Israel por Pompeu (66 aC), Jafa foi separada do estado judeu e tornou-se, assim como as outras cidades costeiras, uma cidade livre no distrito entregue à autoridade do comissário sírio. Somente em 47 Júlio César devolveu a cidade à Judéia (Jos., Ant., 14:202, 205). Em 38 Herodes capturou Jafa a caminho de Jerusalém para ali estabelecer seu reinado. Depois ele construiu o porto de Cesaréia, que era um forte concorrente de Jafa. Durante o reinado de Antônio no leste, Jafa, juntamente com as outras cidades costeiras, foi dada a Cleópatra, a rainha do Egito; somente no ano 30 foi devolvido a Herodes por Augusto César. Uma parte de uma casa que foi descoberta nas escavações pertence ao período de Augusto. A estrutura incluía um pátio de entrada, um furo de água e uma parede que fazia parte de uma sala com entrada. Jafa é mencionado nas crônicas cristãs no contexto das histórias de Tabita (Dorcas) e Simão, o curtidor. O Novo Testamento contém a história do milagre de Tabita, que foi ressuscitada por Pedro (Atos 9:36–42). Enquanto estava em Jafa, Pedro ficou na casa de Simão, o curtidor, e em seu telhado sonhou o sonho que foi interpretado para permitir que os cristãos comessem a carne de animais impuros. Foi também ali que ouviu a voz que o chamava a converter os pagãos,

assim como os judeus, ao cristianismo (Atos 10:9 e segs.). Com a eclosão da guerra com os romanos, Cestius Gallus destruiu Jaffa, mas a cidade foi rapidamente reconstruída pelos judeus. Eles estacionaram uma frota de navios no mar que atacou os navios que passavam na rota marítima do Egito para a Síria. Antes de sua chegada a Jerusalém, \*Vespasiano enviou soldados de infantaria e cavalaria a Jafa, ao abrigo da escuridão, e eles surpreenderam os defensores da cidade. Os habitantes assustados fugiram rapidamente da cidade para se abrigar nos barcos, mas, para aumentar a tragédia, um vento tempestuoso quebrou de manhã cedo e arremessou os barcos e os que estavam neles contra as rochas da costa. Os sobreviventes foram mas sagrados pelos romanos, que estavam esperando na praia (Jos., Wars, 3:414-431). Vespasiano então destruiu a cidade e construiu um forte em suas ruínas que continha um guarda da Décima Legião. Nas escavações, foi descoberto um pedaço de telha com o selo da Décima Legião Romana.

Jaffa foi reconstruída, ao que parece, ainda durante o reinado de Ves pasian, que a transformou em uma cidade autônoma com o nome de Flavia Ioppe. Isso é conhecido pelas moedas que foram cunhadas durante o reinado de Heliogábalo (218-222), nas quais esse nome é mencionado. Três inscrições idênticas gravadas em uma pedra descoberta durante as escavações falam da comunidade judaica em Jaffa durante o período entre a destruição do Segundo Templo e a revolta de Bar Kokhba. As inscrições contêm o nome "Yehudah", que era o inspetor de pesos e medidas no mercado de Jaffa durante o reinado de Trajano. Outra descoberta é o piso de uma adega que pertence ao período de Trajano; acima dele foram encontrados muitos jarros de barro e moedas de bronze e prata. A Mishná e o Talmud, bem como as lápides descobertas no cemitério dos judeus de Jaffa em Abu Kabir, são fontes de informação sobre os judeus de Jaffa durante o segundo ao quarto séculos EC. 16b; Ta'an. 16b), R. Naïman (Lev. R. 6:5), R. Yudan (Lev. R. 20:10), e outros.

Das lápides é possível conhecer as ocupações e origens dos mortos. Fica claro que os judeus de Jaffa durante este período viviam em bairros de acordo com seu país de origem. Judeus de Alexandria, Cirenaica, Cappa docia e outros lugares são mencionados nas pedras. Entre as profissões estavam comércio de tecidos, perfumes, trapos, pesca, etc. Jerônimo, que visitou Jaffa em 382, expressou sua surpresa ao ver "o porto de Jonas fugitivo"; ele também conta que viu a rocha na qual Andrômeda estava amarrada.

A partir deste período até a conquista árabe (veja abaixo), as informações sobre Jaffa tornam-se mais escassas. Cirilo, o Santo, de Alexandria, que escreveu durante a primeira metade do século V, descreveu Jafa como um importante centro comercial e um porto de saída para todos os viajantes da Judéia para os países do Mediterrâneo. Durante este período, parece que depois que sua população cristã cresceu, Jaffa se tornou a sede do episcopado, e assim o nome do bispo de Jaffa, Phidus, é mencionado na lista do concílio da igreja que foi convocado em 431 em Éfeso. O nome de outro bispo, Elias, que participou do concílio que se reuniu em Jerusalém em 536, também é mencionado.

### **Período Árabe (636–1099)**

Em 636 Jaffa caiu para os muçulmanos. Enquanto Ramleh florescia como capital da região da Palestina, a importância do porto de Jaffa aumentava; assumiu o comércio de Cesaréia. Jaffa serviu como centro de armazenamento para navios mercantes e como porta de entrada para peregrinos cristãos e judeus. Ahmad ibn ẏyl̄n, o governante do Egito e da Palestina, fortificou Jaffa em 878. No entanto, sua segurança e comércio foram ameaçados de tempos em tempos por tumultos e anarquia. Em 1050, Ibn Baý l̄yn, um geógrafo árabe, escreveu sobre a cidade "[Jaffa é] uma cidade de fome. Não há nem mesmo um professor para crianças pequenas." No início do século X, R. Joseph, pai de Saadiah Gaon, morreu ali. Uma carta hebraica datada de 1071, encontrada no Cairo \*Genizah, relata o confisco de mercadorias no porto de Jafa. Um documento de divórcio (get) escrito em Jaffa em 1077 prova que havia um tribunal rabínico no período.

### **Período cruzado (1099-1268)**

Jaffa foi conquistada pelos cruzados no verão de 1099, antes da conquista de Jerusalém. Navios genoveses, que ancoraram no porto de Jaffa, trouxeram suprimentos para os sitiados de Jerusalém. Jaffa também serviu como base e ponto de partida para a conquista cruzada de outras cidades costeiras tão ao norte quanto Beirute. Em 1102, vinte navios de peregrinos que transportavam cruzados afundaram no porto durante uma tempestade. Assim, "ir para Jaffa" em alemão adquiriu a conotação de "ir para o inferno". No século XII, durante as primeiras quatro Cruzadas, Jafa era o principal caminho para Jerusalém. Era a capital do reino feudal de Jerusalém, que a partir de 1157 incluía Ashkelon e seus arredores. O condado de Jaffa tinha o direito de cunhar sua própria moeda. Os habitantes eram uma mistura de cristãos europeus e orientais, que se misturavam dentro de uma "nação palestina" de língua francesa. Em 1170, Benjamin de Tudela relatou que encontrou apenas um judeu na cidade. Em 1196, o governante aúibida al-Malik al-Adil, irmão de Saladino, conquistou Jafa e a destruiu.

No século XIII – durante a segunda metade do período das Cruzadas – Jafa não conseguiu manter a importância que teve no período anterior; o comércio e a navegação se mudaram para o Acre. No entanto, sua importância estratégica permaneceu, como é evidente pelo fato de que tanto Frederico II, o Sacro Imperador Romano, que liderou a Sexta Cruzada (1228), quanto o Rei Luís IX da França, que liderou a Sétima Cruzada (1248), fortificaram a cidade. Durante este segundo período, os cruzados agiram com tolerância para com os judeus. A pequena comunidade judaica em Jafa era composta por artesãos, oleiros e vidraceiros (muitos dos quais foram para a Europa). Sua influência é perceptível na cerâmica contemporânea do sul da França. Jaffa passou para as mãos dos conquistadores de Khuwarizm em 1244 e para os mongóis em 1260; em 1268 foi finalmente conquistada pelo sultão mameluco Baybars, que a arrasou e massacrou sua população.

### **Período mameluco (1268–1517)**

No início do período \*mameluco, Jafa foi reconstruída e seu porto retomou suas operações, mas em meados do século XIV, quando Os cruzados europeus renovaram seus planos e tentativas de conluio

jafa

busca, os mamelucos destruíram o porto de Jaffa e os portos de outras cidades costeiras para impedir a invasão de navios de guerra cristãos. Jaffa foi abandonada, exceto para visitas ocasionais de navios mercantes e peregrinos. Os guardas que vigiavam as ruínas da cidade acendiam faróis para avisar Ramleh da aproximação de um navio, mas até que as autoridades de Ramleh, \*Gaza ou mesmo \*Cairo tivessem permissão para desembarcar, os peregrinos tinham que esperar por muitos dias a bordo do navio, e depois nos porões escuros e fedorentos das ruínas, humilhado por pancadas e extorsões. Muitos morreram a bordo do navio, em Jafa, e a caminho de Jerusalém. Para os judeus, a imigração via Jafa foi ainda mais perigosa, especialmente no século XV, como resultado dos decretos do papa e da República de Veneza contra o transporte de judeus para a Terra Santa.

Somente quando o decreto foi revogado em 1488, os judeus chegaram abertamente a Ereẓ Israel via Jaffa.

### O Período Otomano (1517-1831)

Desde o início do século XVI até meados do século XVII, não houve mudança no status de Jafa. Em meados do século XVII, os turcos acrescentaram uma torre às duas torres existentes e aumentaram a vigilância sobre a cidade. Em 1641, os frades franciscanos, que cuidavam dos peregrinos católicos, fundaram um pequeno mosteiro com uma igreja. Habitantes e comerciantes de Ram leh começaram a se reunir na cidade. No início, tendas e barracas foram montadas em Jaffa, mas somente no final do século foram construídas casas lá. O comércio de importação e exportação aumentou gradualmente.

No início do século XVIII, Jaffa era o centro de fabricação e exportação da indústria do "sabão de Jaffa" e, aparentemente, as primeiras laranjas da Palestina foram cultivadas em Jaffa. Ao porto foi acrescentado um cais para o desembarque de passageiros, e construídos albergues e casas para agentes comerciais e cônsules europeus. Judeus individuais foram atraídos para a cidade.

Em 1769 Jaffa foi destruída por Uthman Pasha, o governador de \*Damasco, porque seus habitantes se recusaram a ser obrigados a fornecer dinheiro para reprimir a revolta de Zahir al-Amr, o governador de Acre. Em 1775, a cidade foi sitiada por Muhammad Bey Abu Dhahab, do Egito, que a princípio havia ajudado Zahir al-Amr, mas depois lutou pelo sultão; ele mas sagrado muitos dos habitantes de Jaffa, entre eles judeus. Abu Dhahab construiu um monumento à sua vitória de cabeças decapitadas, para o qual o local do monumento recebeu o nome de Tell al-Ruus ("colina das cabeças"). Em 1799 Napoleão sitiou a cidade e a conquistou em uma tempestade.

[Joseph Braslavi (Braslavski)]

### Período moderno

Jaffa sofreu severamente sob o cerco, mas depois de ter sido conquistada pelo exército de Napoleão, recuperou-se relativamente rápido e foi reconstruída pelo governador local, Muhammad Abu Nabut. Por sua iniciativa, foram construídos os mercados bem planejados da cidade, bem como sua mesquita central (próximo à atual Praça da Torre do Relógio) e a fonte de água na estrada que leva a Jerusalem (que leva seu nome). A muralha da cidade, com suas torres, e a cidadela interna no topo da colina de Jaffa à beira-mar foram renovadas. Pedras talhadas foram enviadas por mar de ru

ined cidades antigas na costa, principalmente de Cesareia, para essas estruturas.

Em novembro de 1831 Jaffa foi ocupada pelo exército de Ibrahim Pasha, enteado do governador turco do Egito, Muhammad ĩAlı̄y, que se rebelou contra o governo turco central. Durante o governo de oito anos de Ibrahim Pasha, Jaffa progrediu devido à melhor situação de segurança, à melhoria do status dos residentes não muçulmanos e à remoção de obstáculos no caminho dos peregrinos que chegam ao porto da cidade a caminho de Jerusalém. Imigrantes do Egito estabeleceram assentamentos agrícolas nas proximidades, onde 50 anos depois foram plantados pomares de cítricos e posteriormente integrados nos limites de Jaffa ou Tel Aviv.

Depois que o país voltou ao domínio otomano, o crescimento de Jaffa continuou lentamente. As experiências de cultivo de amoreiras perto da cidade para desenvolver a indústria da seda não tiveram sucesso, mas o porto de Jaffa começou a ser visitado por navios a vapor e, a partir da década de 1850, foi incluído nas linhas regulares de companhias de Marselha, Trieste e, mais tarde, Odessa. Com a abertura do Canal de Suez, passou também ao âmbito das embarcações oceânicas. Por volta de 1865, o ritmo de progresso da vila e do porto acelerou: a cidade estava ligada à rede telegráfica; o cais do porto e outras instalações portuárias foram melhoradas; e um farol foi construído. A entrada do porto entre os recifes da costa foi alargada e um segundo portão foi aberto na muralha da cidade. Na década de 1880, essas paredes foram totalmente demolidas e novos bairros foram erguidos além da colina de Jaffa. A construção da estrada para Jerusalém e as riquezas que chegaram à cidade com a imigração e colonização judaica; a expansão de Jerusalém; e a plantação de pomares de citrinos nas imediações animaram o comércio marítimo da cidade e contribuíram para o seu progresso. Outro fator foi a ferrovia de Jaffa a Jerusalém, construída em 1892, que atendia peregrinos e turistas. Enquanto os pomares irrigados dificilmente podiam ser expandidos antes, porque as bombas de poços acionadas por animais não conseguiam atingir as reservas subterrâneas mais profundas, isso se tornou possível a partir de 1898, quando pequenas bombas de querosene foram introduzidas. Mudanças ocorreram no comércio marítimo de Jaffa nos 50 anos anteriores à Primeira Guerra Mundial. As exportações de grãos e azeite quase cessaram, mas mais gergelim e óleo de gergelim, melancias e principalmente frutas cítricas e sabão foram exportados. As importações começaram a superar em volume as exportações, com a chegada de novos produtos – gasolina, madeira de construção, cimento, tintas, soda cáustica (como matéria-prima para a produção de sabão), farinha e máquinas europeias. Em 1885 (o primeiro ano para o qual dados confiáveis estão disponíveis) mercadorias avaliadas em £ 132.579 foram exportadas através do porto de Jaffa, e as importações totalizaram £ 287.740. Em 1913, as exportações chegaram a £ 745.413 e as importações a £ 1.312.695: frutas cítricas (com 1.400.000 caixas no valor de £ 297.000) e sabão (6.250 toneladas no valor de £ 200.000) vieram primeiro.

Em 1852, um pequeno grupo de americanos fundou em Jaffa uma pequena colônia que eles chamaram de "Monte Esperança", que durou até 1858. Outra tentativa malsucedida de assentamento agrícola foi uma "fazenda modelo", que A. Isaacs, um judeu convertido ao cristianismo, procurou estabelecer com a intenção de fazer

trabalhar. Uma segunda tentativa dos americanos de se estabelecer perto da cidade em 1866 foi igualmente mal sucedida. Em seu lugar vieram membros da comunidade de Templários Alemães, que se apoderaram das cabanas dos Americanos, mais tarde construíram seu próprio bairro (o "Bairro Alemão" de Jaffa), e se tornaram um fator importante no progresso da cidade. Eles também estabeleceram a colônia agrícola Sarona (hoje a Tel Aviv "Kiryah" dos prédios do governo) e outro pequeno bairro urbano chamado Valhalla. Todas essas colônias foram abandonadas quando homens alemães foram detidos pelas autoridades britânicas no início da Segunda Guerra Mundial.

Árabes, tanto da Palestina quanto dos países vizinhos, principalmente o Egito, se estabeleceram em Jafa ao longo do século XIX e início do XX, fazendo com que a população da cidade passasse de 2.500 (no máximo) no início do século XIX para 5.000 habitantes. na década de 1850 e para quase 40.000 (com subúrbios como Tel Aviv incluídos) em 1914. A Primeira Guerra Mundial trouxe inúmeras dificuldades, como o porto foi fechado, a ferrovia para Lydda foi desmantelada, a cidade foi mantida sob um apagão e objetos militares sofreu bombardeio. A vida econômica foi paralisada e os cidadãos foram mobilizados para o exército turco. Esses eventos foram seguidos pela fome, e uma parte considerável dos habitantes abandonou a cidade. Em 16 de novembro de 1917, Jaffa foi ocupada pelos britânicos e por um mês se viu na linha de frente, até que os exércitos aliados cruzaram o rio Yarkon e avançaram para o norte.

Sob o Mandato Britânico, Jaffa se recuperou, expandiu e desenvolveu. Excluindo Tel Aviv, sua população era de 32.524 em 1922, 55.346 em 1931 e quase 100.000 no início de 1948. No último ano, 70.000 não eram judeus, tornando Jaffa a maior cidade árabe do país. Muitos trabalhadores eram imigrantes árabes vindos de perto e de longe que se estabeleceram em aldeias vizinhas, particularmente em Salameh. A indústria moderna tornou-se um importante alicerce da economia de Jafa, com muitas empresas estabelecidas por judeus e pelo alemão Wagner, enquanto os ramos tradicionais (lagares de azeite, fábricas de sabão) declinavam. Outro importante trunfo econômico foi o porto, onde foram acrescentadas instalações modernas, por exemplo, um ancoradouro de barcos protegido por uma barragem de quebra-mar, cais estendidos e uma área para cais e serviços foram adicionados em 1934-35. Em 1935, 608.000 toneladas de mercadorias passaram pelo porto de Jaffa. Eles totalizaram 10.000.000 de LP, dos quais 2.300.000 de LP eram mercadorias de exportação. A construção do porto de Haifa naquela época não reduziu o comércio do porto de Jaffa, onde a exportação de frutas cítricas era de grande importância. Os distúrbios árabes que se espalharam de Jaffa em 19 de abril de 1936, e a greve geral proclamada pelo Comitê Superior Árabe, no entanto, paralisaram o porto. Quando o porto de Tel Aviv foi aberto logo depois, o porto de Jaffa já não mantinha sua posição anterior; foi fechado por razões de segurança durante a Segunda Guerra Mundial e dificilmente poderia se recuperar nos anos 1946-1947.

Os distúrbios que eclodiram imediatamente após a decisão da ONU de dividir a Palestina (29 de novembro de 1947) e logo se transformaram em uma guerra em grande escala trouxeram grandes unidades de "voluntários" de outros países árabes para Jaffa. Eles se estabeleceram como governantes da cidade e causaram muito sofrimento aos seus habitantes. Nos primeiros estágios da guerra, a au britânica

As autoridades protegiam a cidade e impediam que as forças judaicas ocupassem partes dela. Em 13 de maio de 1948, a cidade caiu para as forças judaicas e a maioria de seus habitantes a abandonou por mar. Um grande número de imigrantes judeus foram alojados em partes consideráveis da cidade. Jaffa e, em 4 de outubro de 1949, o governo de Israel decidiu fundir Tel Aviv com Jaffa, que um ano depois recebeu o nome de Tel Aviv-Jaffa. Para sua história subsequente, veja "Tel Aviv.

JUDEUS EM JAFFA. Depois que os judeus do norte da África se estabeleceram na cidade, a comunidade judaica cresceu lentamente para cerca de 400 membros em 1856. Os sábios de Jerusalém deram ao rabino Judah Levy de Dubrovnik (Ragusa) a tarefa de receber os peregrinos judeus no porto de Jaffa e ajudá-los em suas viagens. caminho para Jeru Salém. Os primeiros primórdios na agricultura foram o pomar de cítricos de Moses Montefiore e a escola agrícola de Mikveh Israel, que mantinha laços estreitos com a comunidade de Jaffa.

O tamanho da comunidade aumentou consideravelmente com esses empreendimentos e durante o período da Primeira e Segunda Aliyah Jaffa tornou-se o centro do "novo yishuv". Juntamente com a abertura de empresas industriais veio a criação da estrutura organizacional da comunidade, que compreendia tanto Ashkenazim quanto Sefardita. Instituições culturais e de saúde foram estabelecidas: por exemplo, o Hospital Sha'arei Zion, escolas da Alliance Israélite Universelle, Hovevei Zion e a Escola Secundária Herzlia. Em 1908, o escritório palestino da organização sionista foi aberto em Jaffa sob Arthur Ruppin. Os bairros totalmente judeus que surgiram, como Neveh Zedek, Neveh Shalom, etc., mais tarde se tornaram parte de Tel Aviv. Em 1905 havia 4.765 judeus em Jaffa, e em 1914 seu número foi estimado em 15.000. Após a Primeira Guerra Mundial, mais subúrbios judeus foram estabelecidos dentro de seus limites municipais, com aproximadamente 30.000 habitantes em 1947.

Esses bairros teoricamente pertenciam a Jaffa e pagavam impostos ao seu município, mas recebiam todos os serviços (saúde, educação, segurança) de Tel Aviv, onde a maioria de seus ganha-pão encontrou emprego. As partes internas de Jaffa, no entanto, foram gradualmente abandonadas pelos judeus, após os tumultos de 1921, 1929 e 1936-39, e foram totalmente abandonadas no final de 1947. Somente depois que o Estado de Israel foi fundado é que os imigrantes judeus voltaram a instalar-se em Jafa.

[Shlomo Aronson]

**Bibliografia:** S. Tolkowsky, Gateway of Palestine: A History of Jaffa (1924); Brauer, em: ZAW, 48 (1930), 75; M. Assaf, Ha-Ara vim be-Erez Yisrael (1935); Noth, em: ZDPV, 61 (1938), 47; Ginzberg, em: AJSSL, 57 (1940), 71-74; Abel, em: JPOS, 20 (1943), 6-28; Mazar, em: Eretz-Israel, 1 (1951), 46; 2 (1953), 46; J. Kaplan, Ha-Arkheologyah ve-ha-Historyah shel Tel Aviv-Yafo (1953); Yeivin, em: Eretz-Israel, 3 (1954), 35; idem, em: AJA, 59 (1955), 163; Ben-Zvi, Eretz Israel, índice; Kaplan, em: BJES, 20 (1956), 192-4; 24 (1960), 133-5. **Adicionar. Bibliografia** : Y. Tsafir, L. Di Segni e J. Green, Tabula Imperii Romani Judéia – Palestina. Mapas e Gazetteer. (1994), 152–53, SV loppe; B. Bagatti, Aldeias Cristãs Antigas de Samaria (2002), 213–18; SGP Grenville, RL Chapman e JE Taylor, Palestina no século IV. O Onomasticon por Eusébio de Cesaréia (2003), 138, SV loppa; M. Stern, autores gregos e latinos sobre judeus e judaísmo, vols. 1–2 (1974–80); CONQUISTA ÁRABE À CONQUISTA DE IBRAHIM PASHA

jafa

(636-1832); Porto de Jaffa em História e Lenda (1961); M. Altbauer, Jaffa e seu porto nos relatos de viagem de peregrinos cristãos de países eslavos (1966); M. Assaf, Toledot ha-Shilton ha-Aravi be-Erez Yisrael (1935), passim; Braslavy, em: Molad, 18 (1960), 440-3; Sefer ha-Yi shuv (1944), índice; Prawer, Zalbanim, índice; Runciman, História das Cruzadas (1954), índice; Hirschberg, em: Sefer Assaf (1953), 223-9; M. Ish-Shalom, Masei Nozerim be-Ereẓ Yisrael (1965), índice; Dou dayi, em: Ariel, não. 20 (1967), 17-32; Benvenisti, cruzados na Terra Santa (1970), índice.

**JAFFA**, irmãos alemães que foram os primeiros colonos do Novo México. HENRY N. JAFFA (1846–1901) foi para os Estados Unidos ainda jovem e mudou-se para o oeste após a Guerra Civil, estabelecendo lojas no sul do Colorado. Em 1879 abriu um negócio em Las Vegas, Novo México, que estendeu a Albuquerque em 1882. Quando Albuquerque foi incorporada em 1885, Jaffa tornou-se seu primeiro prefeito. Ele organizou a primeira sinagoga do Novo México (1897) e participou de assuntos cívicos e fraternos. NATHAN JAFFA (1863-1945) foi para os EUA da Alemanha em 1878, estabelecendo-se em Trinidad, Colorado. Após breves períodos em Las Vegas e Albuquerque, Novo México (1899), Jaffa tornou-se caixa do Banco de Roswell, NM, onde também liderou a vida congregacional. De 1907 até o Novo México se tornar um estado em 1912, ele foi seu secretário territorial por nomeação presidencial. Mais tarde, ele serviu por 15 anos como regente da Universidade do Novo México, dois anos como prefeito de Santa Fé e quatro anos como comissário-chefe estadual de impostos. Ele se tornou funcionário da cidade de Las Vegas, NM (1938) e foi um maçom ativo.

[Edward L. Greenstein]

**JAFFE**, família de impressores hebreus em \*Lublin nos séculos XVI e XVII. Em 1557 KALONYMUS BEN MORDECAI JAFFE (dc 1603) foi associado com \*Eliezer b. Isaac e outros impressores na produção de um Pentateuco com haftarat e os Cinco Pergaminhos. Kalonymus era primo em segundo grau de Mordecai \*Jaffe, autor do Levushim, e casou-se com Hannah, neta de ẓayyim \*Schwartz, um conhecido impressor errante. Em 1559 ela e seu primo ẓayyim b. Isaac Schwarz obteve um privilégio de impressão de Sigismundo II, rei da terra do Pó. Kalonymus publicou duas edições maẓzor, uma no rito alemão (1563), a outra no polonês (1568) e uma edição Tal mud (1559–1577). Quando Eliezer b. Isaac e seu filho partiram de Lublin para Constantinopla em 1574, Kalonymus comprou a maior parte de seu tipo – bordas de estilo Praga e outras decorações – e desde então até sua morte continuou imprimindo um grande número e variedade de obras, além de prosseguir com a lama Tal edição. Ele logo foi assistido por seus filhos JOSEPH, ẓEVI HIRSCH e ẓAYYIM. Em 1578 obteve um novo privilégio do rei Stephen Bathory; em 1590 adquiriu novos tipos de bordas e decorações. Quando a Praga eclodiu em Lublin em 1592, a família e a equipe se refugiaram nas proximidades de Bistrowitz, onde imprimiram uma Hagadá de Páscoa em 1593. O filho de Kalonymus, ẓevi Hirsch, assumiu o comércio da família em 1604. Ele também emitiu um Talmud edição (1611-39), romance lae de Samuel Edels (1617-1636), e uma série de outras importantes obras rabínicas e não rabínicas. Um grande incêndio, as perseguições de Chmielnicki

(1648–49) e a Guerra Sueca (1656) levaram à suspensão das atividades de impressão, mas em 1665 outro Jaffe, SOLOMON ZALMAN (KALMANKES) de Turobin, sobrinho de Kalonymus e marido de sua filha Sarah, que uma parte ativa na obra, assumiu e continuou a imprimir, certamente até 1700, e possivelmente depois desse ano. Solomon Zalman estava em parceria com um certo Jacob b. Abraão e, após a morte deste, com seu filho ẓevi.

**Bibliografia:** ẓ. D. Friedberg, Toledot ha-Defus ha-Ivri be-Polanyah (1950), 45-60; AM Habermann, em: KS, 31 (1955/6), 483-500.

**JAFFE, ABRAHAM B.** (1924–), crítico literário e editor hebreu. Nascido em Beltsy, Bessarábia, estabeleceu-se em Ereẓ Israel em 1940 e a partir de 1948 viveu em Tel Aviv. Seus artigos e estudos literários apareceram na imprensa hebraica e em periódicos de 1943. A principal obra de Jaffe é Avraham Shlonsky ha-Meshorer u-Zemanno (1966), um estudo da vida e obra do poeta Abraham \*Shlonsky. Ele também editou Yalkut Eshel (1967), uma antologia dos ensaios literários de Shlonsky. Seus outros escritos críticos incluem Shirah u-Meẓi'ut ("Poesia e Realidade", 1951); Charlie Chaplin (1953, 1955); Du-Si'ay ẓarefati ("Diálogo Francês", 1958), uma obra sobre literatura francesa moderna; Sifrut ve-Ommanut (1965), junto com A. ẓ. ashvayyah; e Hemingway ve-"Ha-Zaken ve ha-Yam" ("Hemingway e 'O Velho e o Mar'", 1966). Ele editou Al Admat Besarabyah, vol. 2 (1962), uma coleção de ensaios sobre os judeus da Bessarábia e uma coleção de ensaios sobre S. ẓ. ẓemay (1966). A partir de 1951, foi editor do suplemento literário semanal do jornal Al ha-Mishmar. Ele também foi um dos editores de Ommanut ha-Bamah be-Yisrael ("Artes Teatrais em Israel", 1965). Entre suas outras obras estão um livro de memórias de Lea \*Goldberg (Pegishot im L. Goldberg, 1984), um retrato literário do poeta Shlomo Tani (1994), ensaios sobre a história moderna (Makbilot ba-Sippur ha-Moderni, 1973), e um livro sobre literatura e arte nos primeiros anos da cidade de Tel Aviv (1980).

**Bibliografia:** Kressel, Leksikon, 2 (1967), 95. **Ad. Bib liografia:** A. Ekroni, "Bein Moreshet li-Temurah", em: Moznayim 43 (1976), 216-19.

[Getzel Kressel]

**JAFFE, BEZALEL** (1868–1925), líder sionista na Rússia e em Ereẓ Israel. Irmão de Leib \*Jaffe, foi uma figura chave no movimento sionista na área de sua terra natal, Grodno. Foi membro do \*Benei Moshe, estabeleceu um ẓeder modernizado em sua cidade natal e foi um dos organizadores dos "Cursos de Grodno" para a formação de professores de hebraico (1907). Jaffe participou dos primeiros congressos sionistas, foi ativo na organização do movimento sionista na Lituânia e na publicação de literatura sionista em hebraico, iídiche e russo. Em 1909 ele foi para Ereẓ Israel e, após a renúncia de Meir \*Dizengoff, foi nomeado diretor da empresa Geulah para compra de terras. Sob sua direção (1910-1925), essa empresa foi fundamental para ampliar a área de Tel Aviv e transformá-la em cidade. Ele foi um dos fundadores de Tel Aviv e membro do primeiro comitê de governo da cidade. Jaffe também foi membro do Va'ad Le'ummi durante seus primeiros dias



(1920-25). Em 1912, Jaffe introduziu a primeira irrigação moderna em Petaḥ Tikvah, utilizando as águas do rio Yarkon. Ele foi um dos poucos que lutou para salvaguardar as conquistas do yishuv durante seu assédio pelas autoridades turcas na Primeira Guerra Mundial. comunidade.

**Bibliografia:** Beḡalel Jaffe (Heb., 1960); J. Pogrebinsky, Sefer "Ge'ullah" (1956), 130–52, 236–7; Tidhar, 1 (1947), 269-70.

[Yehuda Slutsky]

**JAFFE, ELI** (1953– ), maestro israelense. Jaffe nasceu em Jerusalém e se formou na Universidade Hebraica e na Rubin Academy of Music, com especialização em regência, oria e percussão. Em 1977 foi para a Royal Acad emy of Music em Londres, onde recebeu o Prêmio Ernest Reed por regência em 1978. Ele conduziu todas as principais orquestras de Israel, bem como a Filarmônica Real de Londres, a Filarmônica de Liege, a Sinfonia de Baltimore, e a Orquestra Sinfônica de Praga, que lhe deu o título de "Maestro Convidado Honorário". É diretor artístico da Escola de Arte Cantorial de Jerusalém e do Coro da Grande Sinagoga de Jerusalém, com o qual realizou inúmeras turnês mundiais. Jaffe publicou um conjunto instrucional enciclopédico para todo o ciclo anual da liturgia hebraica. Ele também é um compositor consumado. Sua primeira sinfonia foi executada pela Filarmônica de Israel, e seu quinteto de sopros foi estreado pelo conjunto de sopros da orquestra.

Jaffe rege vestindo um kipá (caveira) e com suas franjas rituais (tzitzit) salientes. Sua estrita observância não lhe permite participar de competições realizadas no sábado judaico, e ele não realiza obras com conotações litúrgicas cristãs.

[Uri Toepliz e Yohanan Boehm / Yulia Kreinin (2ª ed.)]

**JAFFE, ISRAEL BEN AARON** (c. 1640–depois de 1703), kab balist. Nascido em Uman (Ucrânia), fugiu aos oito anos para Glusck (Bielorrússia) com a eclosão do \*Chmielnicki per secutions (1648). Estudou com \*Isaac b. Abraham em Posen (Tiferet Yisrael, Frankfurt on the Oder (1774), 40b) e depois continuou seus estudos junto com seus amigos Aryeh Loeb Epstein e Jacob ḡayyat (ibid., 35a). Mais tarde, tornou-se rabino em Shklov (Bielorrússia). Jaffe, que afirmava ter visões celestiais, entre as quais revelações do profeta Elias, sentiu-se chamado a trabalhar pela redenção messiânica. Ele apareceu em várias comunidades, a fim de ganhar adeptos para suas teorias cabalísticas e para flagelar os delitos. Para a impressão de seus escritos, ele foi para Frank Furt no Oder, onde sua obra Or Yisrael (1702) foi publicada (pt. 1: interpretações do \*Zohar; pt. 2: comentários cabalísticos sobre Oraḡ ḡ ayyim; em 1702 com aprovações de numerosas autoridades contemporâneas). A obra despertou sentimentos de raiva nos círculos rabínicos, uma vez que o autor era suspeito de tendências Shabbatean por causa do uso repetido da palavra ḡevi (interpretada como referindo-se a \*Shabbetai ḡevi) em seu trabalho.

Em seu pedido de desculpas, Jaffe atribui as passagens incriminatórias a uma inserção alienígena; com isso ele contradiz o testemunho de seu filho Aarão, que havia corrigido todo o trabalho. Seu neto teve este pedido de desculpas impresso no início de seu trecho da obra de seu avô Tiferet Yisrael, a fim de inocentá-lo da acusação de Shabbateanismo. Embora as autoridades rabínicas tenham, em sua aprovação a este trabalho, confirmado a falta de fundamento dessas acusações contra Jaffe, a suspeita foi confirmada por Jacob \*Emden (cf. Torat ha Kena'ot (Lemberg, 1870), 145, primeiro impresso Amsterdam, 1752, e Shevirat Luḡot ha-Aven (Zolkiew, 1756), 53b). Por outro lado, \*David de Makow, que era próximo do círculo de \*Elijah Gaon de Vilna, tomou parte de Jaffe em seu panfleto anti-ḡasidic Zemir Ariḡim.

As seguintes obras de Jaffe permanecem inéditas: Beit Yisrael, acréscimos ao Talmud; comentário sobre o haftarat e os Cinco Pergaminhos; Yefeh Einayim; Milḡamot Adonai; e Tiferet Israel. Trechos das três últimas obras foram publicados por seu neto e xará (que tinha a denominação de Zuta para diferenciá-lo de seu avô) sob o título Tiferet Yisrael (Frankfurt on the Oder, 1774); junto com eles são impressos Kishut Tov por Moses b. Menahem e um trecho das obras do próprio Israel Zuta.

**Bibliografia:** Z. Harkavy, Mishpaḡat Maskil le-Eitan (1953), 16–22; SM Chones, Toledot ha-Posekim (1910), 368; E. Kahan, Kinat Soferim (1892), 616; Fuenn, Keneset, 694-5.

[Samuel Abba Horodezky]

**JAFFE, LEIB** (1876-1948), líder sionista russo, escritor e poeta. Nascido em Grodno, neto de R. Mordecai-Gim pel \*Jaffe, participou do Primeiro Congresso Sionista e dos seguintes e foi um dos principais propagandistas sionistas em discursos, discussões, artigos e poemas em russo e iídiche. Jaffe era membro da \*Fração Democrática do movimento sionista e estava entre os oponentes do esquema \*Uganda. Na Conferência de \*Helsingfors, 1906, ele foi eleito para o comitê central sionista na Rússia. Por um tempo, ele editou os periódicos sionistas na Rússia, Dos Yidishe Folk e Haolam, nos quais publicou artigos sobre assuntos atuais e sionistas. No Oitavo Congresso Sionista (1907), Jaffe foi eleito para o Conselho Geral Sionista e dirigiu o comitê sionista regional para as cinco províncias da Lituânia.

Durante a Primeira Guerra Mundial, ele foi ativo em nome da Sociedade Judaica para Ajuda aos Refugiados de Guerra (YEKOPO).

Em 1915, Jaffe foi chamado a Moscou para editar o mensal da Organização Sionista, Yevreyskaya Zhizn. Durante o breve período da Revolução de Fevereiro na Rússia, ele esteve no centro da propaganda sionista e do trabalho administrativo.

Com a consolidação do regime soviético, Jaffe retornou à Lituânia, onde foi eleito presidente da Organização Sionista e editou seu jornal, Letste Naves (mais tarde Di Yidishe Tsaytung). Em 1920 foi para Ereḡ Israel, onde foi eleito para a Va'ad ha-ḡirim (Comissão Sionista). Foi editor do jornal Haaretz (1920-1921) e editor-chefe de 1921-1922. Em 1923 Jaffe ingressou no \*Keren Hayesod e em

jaffe, leonardo

1926, juntamente com A. \*Hantke, tornou-se seu co-diretor. Até sua morte viajou amplamente em todos os países da diáspora em missões de relações públicas e estabeleceu contatos com círculos intelectuais. Ele foi morto em 11 de março de 1948, quando uma mina plantada por um terrorista árabe explodiu no pátio do complexo da \*Jewish Agency.

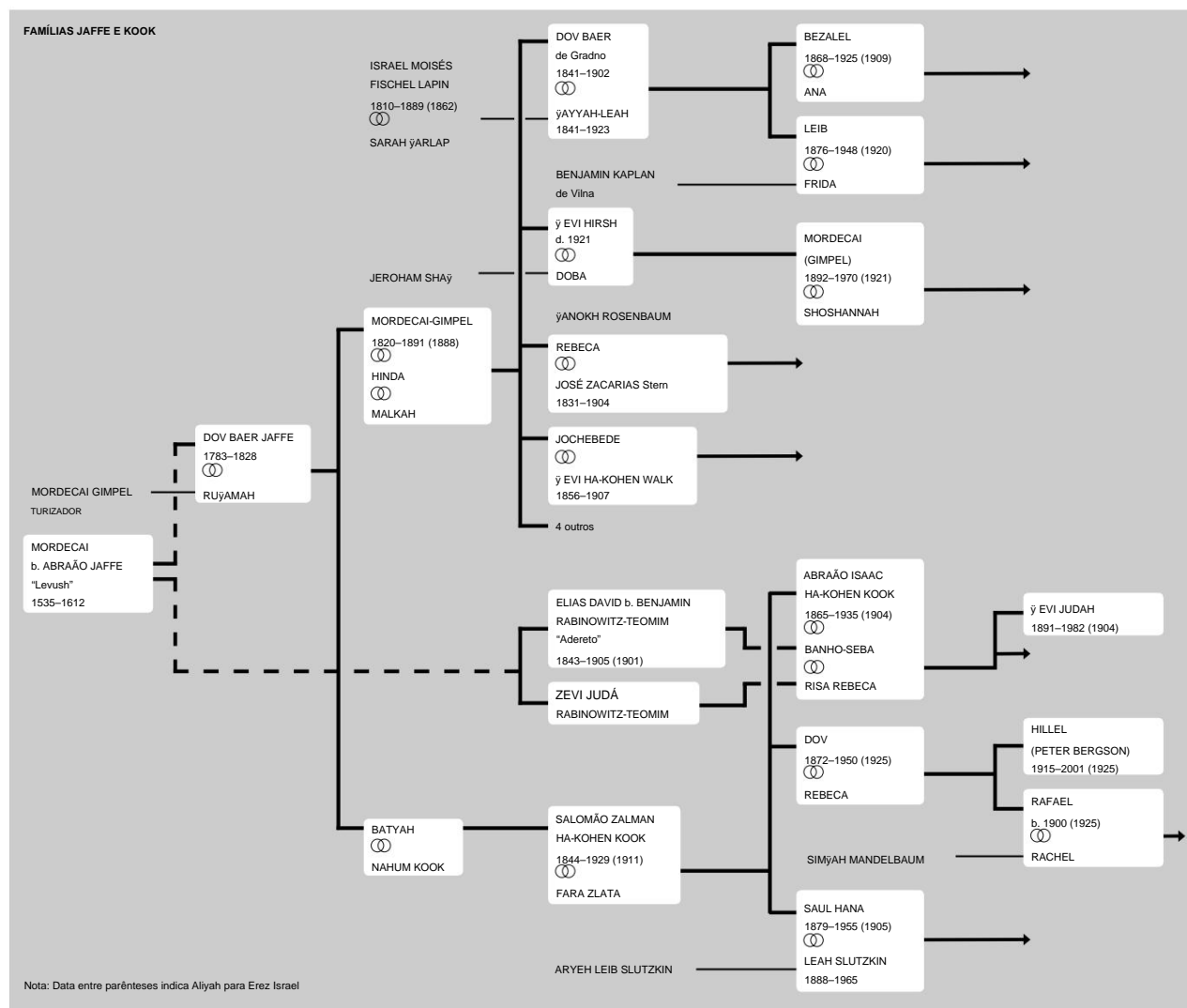
A obra literária de Jaffe foi dedicada ao renascimento do povo judeu e ao amor de Ereẓ Israel. Ele publicou três coleções de literatura judaico-sionista em russo e também duas antologias russas de poesia hebraica (juntamente com o poeta V. \*Khadasevich, e com um prefácio de M. \*Ger shenson), e uma seleção de poesia mundial sobre judaísmo-assuntos nacionais. Sua própria poesia encontrou sua melhor expressão no russo. Em 1892, seu primeiro poema apareceu no Voskhod judeu russo. Sua primeira coleção de poemas, Gryadushchee ("O Futuro") apareceu em Grodno em 1902 e também contém traduções de poesia hebraica. Sua segunda coleção Ogni na vyso takh ("Fogões nas alturas", 1936), apareceu em Riga. Jaffe também escreveu poemas em iídiche (coletados em Heymats Klängen, 1925)

e em hebraico. Uma seleção de seus artigos apareceu em Tekufot (1948). Seu filho Benjamin (falecido em 1986) editou Ketavim, Iggerot ve Yomanim (1964) e Bi-Sheliyut Am (1968; cartas e documentos 1892–1948). Jaffe editou o Sefer ha-Congress (o livro do Primeiro Congresso Sionista, 1923).

**Bibliografia:** Kressel, Leksikon, 2 (1967), 98-99; LNYL, 4 (1961), 289-91.

[Yehuda Slutsky e Melech Ravitch]

**JAFFE, LEONARD** (1926–), engenheiro do programa espacial dos EUA. Nascido em Cleveland, Ohio, Jaffe serviu na Marinha dos Estados Unidos (1944–46). Ele se juntou ao que mais tarde se tornou a Administração Nacional de Aeronáutica e Espaço como engenheiro de pesquisa (1948), foi o chefe do Data Systems Branch (1955), chefe de satélites de comunicações (1959) e diretor dos programas de satélites de comunicação e navegação da Escritório de Ciência Espacial e Satélites de Aplicações de 1963. Quando Jaffe era Administrador Adjunto de Aplicações Espaciais, seu escritório era responsável por todos os Projetos de Satélites de Aplicações Espaciais da NASA.



Em 1979 chefiou a equipa técnica da Comissão do Presidente para o Acidente de Three Mile Island. Em 1981, ele ingressou na Computer Sciences Corp. como vice-presidente de gerenciamento de produtos e garantia de qualidade e, mais tarde, tornou-se presidente da Divisão de Sistemas. De 1994 a 2001 foi presidente e diretor de operações da Earth Sciences Corp. Foi presidente da Federação Internacional de Astronáutica em 1975 e 1976 e membro do Instituto de Engenheiros Elétricos e Eletrônicos (IEEE), do Instituto Americano de Aeronáutica e Astronáutica (AIAA), a American Astronautical Society (AAS) e a Society of Space Professionals International (SSPI). Ele recebeu vários prêmios dessas organizações, bem como do governo dos EUA.

[Bracha Rager (2ª ed.)]

**JAFFE, MAURICE ABRAHAM** (1917–1985), trabalhador comunitário israelense. Jaffe nasceu em Manchester e estudou na yeshivá local e na Manchester University, onde se formou em direito (LL.B.) com honras em Direito Internacional Público.

Depois de servir como rabino da Sinagoga do Norte de Manchester, ele serviu como capelão no exército britânico durante a Segunda Guerra Mundial, servindo inter alia como capelão judeu para as Forças Terrestres Aliadas no Sudeste Asiático (1944) e capelão judeu sênior para as forças britânicas na Europa (1946).

Jaffe imigrou para Israel em 1948, onde foi nomeado diretor de relações internacionais do Mundo Mizrahi em 1949.

Em 1952 foi nomeado diretor executivo honorário do Comitê de Construção Hechal Shlomo e tornou-se atualmente seu presidente executivo. Jaffe era presidente do Comitê de Construção da Grande Sinagoga de Jerusalém. Em julho de 1977 tornou-se membro do Conselho de Governadores do Congresso Judaico Mundial e do Executivo da Organização Sionista Mundial. Ele recebeu seu Ph.D. da Universidade do Centro-Oeste, Indianapolis em 1969.

**JAFFE, MEIR DE ULM** (século XV), escriba e encadernador alemão. Pouco se sabe sobre sua vida, exceto que seu pai provavelmente foi Israel b. Meir de Heidelberg, o escriba do Darmstadt \*Hagadá. Meir Jaffe escreveu a Hagadá de Cincinnati no final do século XV. Ele também era um encadernador habilidoso, pois um decreto do Conselho de Nuremberg em 1468 convidou “Meyerlein, Juden von Ulm” a vir a Nuremberg para encadernar um Pentateuco. Assinada em hebraico “Meir Jaffe, o designer”, esta encadernação feita à mão está na Biblioteca Estadual da Baviera (Cód. Hebr. 212). Nenhuma outra obra pode ser atribuída a ele com certeza. O escriba itinerante e encadernador Israel filho de “Mohar” de Brandemburgo, que esteve envolvido no julgamento do Assassinato Ritual de Trent em 1475, pode ter sido filho de Meir Jaffe.

**Bibliografia:** LA Mayer, Bibliografia da Arte Judaica (1967), índice.

[Joseph Gutmann]

**JAFFE, MORDECAI BEN ABRAHAM** (c. 1535–1612), tal mudista, cabalista e líder comunitário. Nascido em Praga, Jaffe foi enviado ainda menino para a Polônia para estudar com Salomão \*Luria

e Moisés \*Isserles. Lá ele se dedicou também ao estudo da astronomia e filosofia (aparentemente por instância de Isserles). Ao mesmo tempo, ele estudou Kabbalah sob Mat tathias b. Salomão Delacrut. Depois de alguns anos, ele retornou a Praga, onde em 1553 foi nomeado chefe da yeshivá.

Logo ele descobriu que os estudantes não estavam interessados em mera compreensão do Talmud, mas preferiam “pilpul” e “estavam transformando a palavra do Deus vivo em palavras falsas, corruptas e malignas” (Prefácio de seu Levush Malkhut). Jaffe escolheu, portanto, “minimizar o tempo gasto com esses alunos” e se dedicou a escrever livros construtivos.

Naquela época, o Beit Yosef de Joseph \*Caro apareceu “e foi motivo de regozijo para todos os que buscam o estudo da Torá”, mas Jaffe o achou muito longo e então começou a escrever seu Levush Malkhut. Nisto ele apresentou as leis de forma abreviada, tomando como base o princípio seguido no Beit Yosef de confiança nos três “pilares da autoridade” (\*Alfasi, \*Maimonides e \*Asher b. Jehiel). Enquanto ele estava envolvido neste trabalho, os judeus foram expulsos da Boêmia em 1561. Jaffe deixou Praga para a Itália, estabelecendo-se em Veneza, onde retomou seus escritos. A aparição de Shulhan Arukh de Caro, um resumo de seu Beit Yosef, levou Jaffe a considerar se deveria continuar escrevendo seu próprio trabalho. Pensando bem, ele concluiu que havia espaço para isso, pois conteria “aquelas leis observadas pelos judeus asquenazes da Boêmia”. Mas chegou-lhe a notícia de que Moisés Isserles “tinha sido estimulado na mesma direção” e, conseqüentemente, ele deixou de lado seu trabalho. “Sozinho em uma terra estranha sem nenhum dos amigos ou alunos que tive em minha terra natal”, ele decidiu registrar por escrito as interpretações que havia adquirido em sua juventude do Guia dos Perplexos e do “Tratado sobre as Leis do Calendário Judaico” de Maimônides e o comentário bíblico cabalístico de Menahem \*Recanati.

Após uma estadia de mais de dez anos, Jaffe deixou a Itália para a Polônia – naquela época o centro de aprendizado judaico na diáspora. Lá ele foi nomeado av bet din e chefe da yeshivá de Grodno na Lituânia. Mais tarde, foi nomeado para um cargo semelhante em Lublin e, posteriormente, mudou-se para Kremeniec. Na Polônia, Jaffe foi muito ativo no Conselho das Quatro Terras, sendo um dos principais signatários de alguns de seus takkanot mais importantes. Parece que suas muitas atividades foram motivadas por seu alto senso de responsabilidade. Em 1592 ele retornou à sua terra natal, Praga, e tornou-se av bet din na sucessão de \*Judah Loew b. Bezalel (o Maharal) quando este último foi nomeado para Posen. Em 1599 Jaffe trocou de posto com Loew, que retornou a Praga. Jaffe então permaneceu em Posen até sua morte.

Quando as notas críticas e suplementares de Isserles ao Shulḥan Arukh (chamado Mappah) apareceram em Cracóvia em 1578, Jaffe sentiu que Isserles havia sido breve demais como Caro no Shulḥan Arukh, e decidiu retomar seu trabalho original, “isso será a meio caminho entre os dois extremos: o longo Beit Yosef de Caro, por um lado, e, por outro, o Shulḥan Arukh de Caro, juntamente com o Mappah de Isserles, que é muito breve. Ao todo, Jaffe trabalhou neste livro quase 50 anos.

Ele contém dez “trajes” (levushim). Os cinco primeiros são dedicados

jaffe, mordecai-gimpel

às leis expostas no Beit Yosef; o sexto, Ha-Orah é uma elucidação do comentário bíblico de Rashi; o sétimo, Sim'yah ve-Sason, contém sermões para feriados e casamentos; o oitavo, Pinnat Yikrat, é um comentário sobre o Guia dos Perplexos; o nono, Eder Yakar, é um comentário sobre as leis do calendário judaico de acordo com Maimônides e um comentário adicional sobre Abraão b. 'Yurat ha-Are'ÿ geográfico astronômico de 'Yiyya; o último, Even Yikrat, está no comentário de Mena hem Recanati sobre o Pentateuco. Os últimos três "trajes" Jaffe também denominou coletivamente "mantos rabínicos", considerando que estes devem ser aprendidos por "todo estudante nessa ordem – filosofia, astronomia e Cabala". Vindo de um líder dos judeus poloneses e lituanos do século XVI, essas palavras atestam a influência do Renascimento sobre os estudiosos judeus da época. Jaffe considerava a Cabala como a "jóia da coroação da espiritualidade"; ele também o introduziu nas partes haláchicas dos "trajes" (por exemplo, Levush 'Yur., 651:11). Ele se esforçou, no entanto, para salientar que tal confirmação da halachá

da Cabalá não era autoritário (ibid., 668:1).

Os Levushim foram publicados entre 1590 e 1604 em várias editoras em Lublin, Praga e Cracóvia. Em sua aparência, eles atraíram críticas de quase todas as autoridades rabínicas. Por outro lado, Elijah Shapiro, o autor de Eli yahu Zuta (o comentário sobre o primeiro Levush, Praga, final do século XVII, Prefácio), fala dele nos termos mais brilhantes e atesta sua ampla aceitação.

**Bibliografia:** M. Amsel, "Mi-Toledotav shel Rabbenu ha Levush" em: Mordecai Jaffe, Levush Malkhut, 2 (Levush ha-Hur; 1964); Graetz-Rabbinowitz, 7 (1899), 350-5, 429-34; SA Horodezky, Le Korot ha-Rabbanut (1911), 145-74; SM Chones, Toledot ha-Pose Kim (1910), 314-8; SB Nissenbaum, Le-Korot ha-Yehudim be-Lublin (1900), 25-27; Waxman, Literatura, 2 (1960), 150-2.

[Efraim Kupfer]

**JAFFE, MORDECAI'YGIMPEL** (1820–1891), rabino, membro do movimento 'Yibbat Zion. Nascido em Utyana, distrito de Kovno, Jaffe estudou na yeshivá Volozhin e tornou-se conhecido por sua erudição religiosa e sua educação hebraica e geral, esta última adquirida por seus próprios esforços. Quando Moses 'Montefiore visitou a Rússia em 1846, Jaffe chefiou uma delegação para lhe apresentar um memorando sobre a situação econômica dos judeus de Derechin, onde Jaffe serviu como rabino.

No memorando, ele propôs que Montefiore tentasse influenciar o governo russo a concordar com as seguintes sugestões: alocar terras aos judeus para agricultura, permitir que os judeus adquirissem terras e se estabelecessem em cidades fora do 'Palle of Settlement, rescindindo a expulsão ordem aos judeus estabelecidos em aldeias entre camponeses cristãos, restaurando o direito dos judeus de resolver suas disputas em tribunais judaicos, etc.

Em 1855, Jaffe foi nomeado rabino na pequena cidade de Ruzhany, no distrito de Grodno, e permaneceu em seu posto por mais de 30 anos. Ele se opôs a quaisquer ideias de reforma religiosa, como as de Moses Leib 'Lilienblum. Jaffe apoiou as atividades do 'Yevrat Yishuv Ere'ÿ Israel (Comitê Central para a Colonização Judaica na Palestina), fundado por 'Yevi

Hirsch 'Kalischer, e estabeleceu uma sociedade desse tipo em sua comunidade. Ele também se juntou ao movimento 'Yibbat Zion após o seu estabelecimento. Quando o barão Edmond de 'Rothschild, instigado por Samuel 'Mohilewer, concordou em fundar um assentamento agrícola em Ere'ÿ Israel com agricultores da Rússia, Jaffe ajudou na aliá de agricultores judeus de uma aldeia perto de Ruzhany.

No final de 1888, ele foi para Ere'ÿ Israel, e depois de alguns meses em Jerusalém estabeleceu-se em 'Yehud, perto de Peta'ÿ Tikvah, onde chefiou uma yeshivá com oito alunos. Durante a controvérsia do she mittá (1889), Jaffe exigiu estrito cumprimento das leis da Torá. De seus numerosos escritos, apenas seus comentários ao Midrash sobre Salmos apareceram em sua vida (1865). Após sua morte, seu filho publicou algumas de suas obras, incluindo o livro Zikhronot Mordekhai (1923), no qual foram incorporadas suas cartas, memorandos, preceitos aos filhos e seu testamento.

**Bibliografia:** B. Jaffe, Ha-Rav mi-Yehud (1957); A. Druy agora, Ketavim le-Toledot 'Yibbat-'Yiyyon ve-Yishuv Ere'ÿ-Yisrael, 3 (1932), 888–92; YL Maimon, Sarei ha-Me'ah, 5 (1961), 277-85; E.D., 2 (1960), 522-38; I. Klausner, Be-Hitorer Am (1962), índice; idem, Mi Katoviy'ÿ ad Basel, 2 (1965), índice.

[Israel Klausner]

**JAFFE, SIR OTTO** (1846-1929), industrial irlandês e líder comunitário. Nascido em Hamburgo, Alemanha, Otto Jaffe era descendente de Mordecai b. Abraão 'Jaffe. Ele foi levado ainda criança para Belfast, onde seu pai, Daniel Joseph Jaffe (1809-1871), fundador da comunidade judaica de Belfast, estabeleceu um negócio de linho de tamanho considerável. Otto Jaffe ampliou a empresa, tornando-a uma das principais preocupações industriais da Irlanda do Norte e a maior exportadora de linho para o continente europeu. Em 1899 e 1904 foi prefeito de Belfast e em 1901 foi alto xerife da cidade. Recebeu o título de cavaleiro em 1900.

Como presidente da congregação hebraica de Belfast, Jaffe foi fundamental para unir os imigrantes russos e as famílias fundadoras alemãs em uma comunidade. Ele construiu uma segunda sinagoga para Belfast em 1904. Como seu pai antes dele, Jaffe fez inúmeras beneficências para causas não judaicas, principalmente para a Queen's University de Belfast, e uma escola primária recebeu seu nome. No entanto, durante a Primeira Guerra Mundial, ele foi objeto de considerável hostilidade por causa de sua origem alemã, e ele e sua família deixaram a Irlanda para a Inglaterra em 1916, para nunca mais voltar. Seu filho, ARTHUR JAFFE (1880-1954), era uma autoridade em direito internacional e secretário honorário da Grotius Society.

**Bibliografia:** Shillman, Breve História dos Judeus na Irlanda (1945), 135s.; Carlebach, em: JHSET, 21 (1968), 261 e segs.; Aronsfeld, em: YLBI, 7 (1962), 317, 325. **Add. Bibliografia:** D. Keogh, judeus na Irlanda do século XX (1998), 8; L. Hyman, Os judeus da terra da Irlanda (1972), índice.

[Alexandre Carlebach]

**JAFFE, RONA** (1932–2005), autor norte-americano. Nascida no Brooklyn e educada no Radcliffe College, Jaffe tinha 26 anos quando seu primeiro romance mais vendido, The Best of Everything, chocou muitos leitores.

ers com seu retrato afiado de “meninas criadas para cumprir a imagem do que os meninos queriam” e a “corrida dos ratos” para se casar. Jaffe estava trabalhando como editora associada na Fawcett Publishing na década de 1950, quando narrou a vida e os amores torturados de cinco jovens trabalhadoras no pool de datilografia de uma grande editora de Nova York. Publicado em 1958 e transformado em filme no ano seguinte, estrelado por Joan Crawford, Hope Lange e Suzy Parker, o livro e o filme foram sucessos populares.

Notório em sua época por sua franqueza sobre sexo, o romance foi amplamente considerado como um marcador cultural, fornecendo um modelo para um gênero fofoqueiro de ficção confessional sobre mulheres.

Os temas do livro, disse Jaffe 50 anos após sua publicação, continuaram a ser relevantes para as mulheres: tentar equilibrar o sucesso profissional e a felicidade pessoal; perseguindo uma busca muitas vezes fútil para Mr. Right; cometendo erros sem olhar para trás e encontrando consolo nas amizades com outras mulheres. Jaffe escreveu a história de ambição e luxúria em cinco meses e cinco dias, baseando-a vagamente em suas experiências como uma inocente de 25 anos do Brooklyn empenhada em abrir caminho no mundo editorial de Nova York. O título tornou-se uma frase de efeito. O livro, embora datado nos detalhes, foi reeditado em 2005 numa época em que a série de televisão *Sex and the City* mostrou as mulheres sob uma luz diferente, embora alguns críticos sentissem que os personagens, que tinham a compulsão de ter tudo, tinham muito em comum.

Jaffe, que nunca se casou ou teve filhos, escreveu mais 16 romances e inúmeros artigos de revistas sobre mulheres trabalhadoras solteiras. Em 1995, ela começou a Fundação Rona Jaffe, que dava doações em dinheiro para jovens escritoras. Os prêmios foram os únicos prêmios literários nacionais que apoiaram exclusivamente escritoras.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**JAFFE, SAM** (1891-1984), ator norte-americano. Jaffe, nascido em Nova York, era originalmente um professor de matemática no Bronx, Nova York. Ele começou a atuar com os jogadores de Washington Square em 1915 e mais tarde desempenhou papéis judeus na Broadway em *The God of Vengeance* (1922), *The Main Line* (1924), *Izzy* (1925), *The Jazz Singer* (1925-1928) e *The Gentle Pessoas para o Grupo de Teatro* (1939). Algumas de suas outras apresentações na Broadway incluíram *Mrs. Warren's Profession* (1918), *Grand Hotel* (1930), *The Eternal Road* (1937), *A Doll's House* (1937), *Café Crown* (1942) e *Mademoiselle Colombe* (1954).

Ele fez sua estréia em Hollywood no filme de 1934 *A Imperatriz Escarlata*. Alguns de seus outros filmes incluem *Lost Horizon* (1937), *Gunga Din* (1939), *Gentleman's Agreement* (1947), *The Accused* (1949), *The Asphalt Jungle* (1950), *I Can Get It for You Wholesale* (1951), *O Dia em que a Terra Parou* (1951), *Ben Hur* (1959), *The Tell-Tale Heart* (1971), *Nada Dura para sempre* (1984) e *Na Linha* (1984).

Jaffe tornou-se amplamente conhecido na década de 1960 por seu papel como Dr. Zorba na série de televisão americana *Ben Casey* (1961-1965). Na verdade, talvez devido ao seu cabelo rebelde que o fazia parecer um pouco com Albert Einstein, Jaffe era frequentemente escalado para o papel de um médico ou professor na televisão e no cinema. Alguns

seu trabalho na TV incluiu aparições em programas como *The Defenders* (1962), *Tarzan* (1967), *Nanny and the Professor* (1970), *Enemies* (filme para TV, 1971), *Alias Smith and Jones* (1972), *QB VII* (minissérie, 1974), *Medical Story* (1975), e *Gideon's Trumpet* (filme para TV, 1980).

Em 1951, Jaffe foi indicado ao Oscar de Melhor Ator Coadjuvante em *The Asphalt Jungle*, e em 1962 ele foi indicado ao Emmy por sua atuação em *Ben Casey*.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JAFFE, SAMUEL BEN ISAAC ASHKENAZI** (falecido no final do século XVI), comentarista do Midrash. Jaffe era rabino da comunidade Ashkenazi de Constantinopla. Ele estudou com Joseph Leib. Quando Samuel atingiu uma idade avançada, seu filho José foi nomeado para sucedê-lo. A fama de Jaffe repousa em seu comentário abrangente a todo o *Midrash Rabbah*, que revela um amplo conhecimento da literatura relevante.

Suas obras são (1) *Yefeh Mareh* (Constantinopla, 1587; Veneza 1590), exposições do *aggadot* da lama de Jerusalém Tal. No prefácio, Jaffe explica que era seu objetivo interpretar a *aggadot* do Talmud de Jerusalém “porque eles são muito semelhantes à *aggadot* do Midrash Rabbah em estilo e linguagem”; (2) *Yefeh To'ar*, comentário ao Midrash Rabbah: *Genesis* (Veneza, 1597-1606); *Êxodo* (Veneza, 1597); *Levítico* (Constantinopla, 1648; Wilmersdorf, 1714, com prefácio de seu neto); (3) *Yefeh Einayim*, pt. 1 (Veneza, 1631), discursos homiléticos sobre as porções semanais da lei; (4) *Yefeh Anaf* (Frankfurt on the Oder, 1696), um comentário sobre *Ruth Rabbah*, *Esther Rabbah* e *Lamentations Rabbah*; (5) *Yefeh Kol* (Smyrna, 1739), um comentário sobre o Cântico dos Cânticos Rabbah; (6) *Tikkun Soferim* (Leghorn, 1789), glosa as fórmulas dos documentos de Moisés \*Almosnino. Sua resposta, *Beit Din Yafeh*, ainda está em manuscrito.

**Bibliografia:** *Azulai*, 1 (1852), 175, n. 110; Benjacob, *O'yar*, 228 (nº 364, 366, 369), 668 (nº 865); Zunz, *Vortraege*, 99n.; S. Wiener, *Kohelet Moshe* (1893–1918), 610–2; Rosanes, *Togarmah*, 2 (1938), 58f.; 3 (1938), 40f.

[Yehoshua Horowitz]

**JAFFEE, IRVING W.** (1906–1981), patinadora de velocidade dos Estados Unidos, vencedor de duas medalhas de ouro olímpicas oficiais e uma não oficial, e membro do Hall da Fama da Patinação dos Estados Unidos e do Hall da Fama da Patinação de Velocidade. Jaffee nasceu na cidade de Nova York, o meio de três filhos, em uma família de imigrantes que veio da Rússia para os EUA em 1896. O pai de Jaffee vendia produtos de algodão de um carrinho de mão, e Jaffee ajudava a modesta renda familiar trabalhando como entregador de jornais Garoto. Ele cresceu na seção Crotona Park do Bronx, o mesmo bairro que gerou Hank \*Greenberg, cinco anos mais novo, e Al \*Schacht. Jaffee se interessou pela patinação de velocidade aos 14 anos, limpando o gelo no rink de patinação Gay Blades, no centro de Manhattan, porque não podia pagar a entrada de 75 centavos. Ele participou das corridas semanais de velocidade e perdeu 22 seguidas, assim como a competição *Silver Skates* em 1924 e

jaffe-margoliot, israel david

1925. Finalmente, em 1926, Jaffee venceu o campeonato sênior de duas milhas da Silver Skates e, no ano seguinte, em Lake Placid, quebrou o recorde mundial do evento de cinco milhas. Ele foi inicialmente negado a certificação para a competição olímpica em 1928, que ele atribuiu ao antissemitismo. Jaffee ficou em quarto lugar nos 5.000 m, o melhor resultado já registrado por um americano à distância. No dia seguinte, depois de terminar em sétimo nos 1.500 m, Jaffee também entrou nos 10.000 m, batendo Bernt Evensen, atual campeão mundial da Noruega. Mas depois de meia dúzia de corridas, o clima ficou quente derretendo o gelo, e as corridas restantes foram canceladas. O árbitro norueguês decidiu a competição no contest, uma decisão sem precedentes. Sua medalha de ouro não está listada oficialmente, mas Jaffee geralmente é creditado por ganhá-la.

Quatro anos depois, Jaffee estava fora de forma depois de tirar nove meses para cuidar de sua mãe gravemente doente, mas se classificou para a equipe em sua última tentativa. Alguns de seus companheiros de equipe americanos em Lake Placid tornaram sua vida miserável, provocando -o com comentários antissemitas, roubando seu colchão e derramando água nele. Quando ele tentou dormir à noite, eles brilharam uma luz em seus olhos. Dois dias antes da competição de 5.000 m, um companheiro de equipe incitou Jaffee a uma briga, por sugestão de Bill Taylor, o gerente, que aparentemente pensou que ele ia levar uma surra. "Mas eu passei muito tempo na academia de Lou Stillman quando criança", lembrou Jaffee, "e depois de dois minutos tirei sangue. Taylor parou a luta imediatamente."

Para garantir pelo menos uma boa noite de sono, Irving dormiu na casa de um amigo na noite anterior à sua primeira corrida. Com os Jogos Olímpicos de Inverno sendo transmitidos pelo rádio pela primeira vez, o público dos EUA ouviu Jaffee ganhar o ouro nos 5.000 m (9:40.8) e 10.000 m (19:13.6), o primeiro americano a varrer os dois eventos em uma Olimpíada.

Depois de um desfile pela Broadway, Jaffee se aposentou da patinação competitiva, embora tenha quebrado por cinco minutos um recorde mundial de 30 anos para uma maratona de 25 milhas (1:26:01) em 27 de janeiro de 1934, enquanto trabalhava como o diretor de esportes de inverno do Grossinger's Resort nas montanhas Catskill. Ele também ajudou a treinar nada menos que 10 competidores olímpicos dos EUA.

Jaffee foi eleito para o US Skating Hall of Fame em 1940, e o Speedskating Hall of Fame em 1967.

[Eli Wohlgernter (2ª ed.)]

**JAFFEÿMARGOLIOT, ISRAEL DAVID** (c. 1802–1864), rabino húngaro. Nascido em Vagszered-Sered Nadvahom, Jaffe Margoliot era descendente de Mordecai Jaffe, autor de Levush, e Judah Loew b. Bezalel (o Maharal) de Praga. Seus ancestrais imediatos, membros importantes da comunidade em Viena, eram ricos e em várias ocasiões fizeram empréstimos à casa real. Por muitos anos ele estudou com Moses Sofer, e várias das respostas deste último são endereçadas a ele. Após a morte de seu professor, Jaffe-Margoliot se correspondeu em halakha com SB \*Sofer, autor da obra de resposta Ketav Sofer, bem como com Moses Schick e Judah Assad.

Ainda jovem, foi nomeado dayyan da comunidade de Senice-Szenc na Eslováquia e, em 1832, rabino e av apostaram

din da comunidade Bazin-Pezinok no distrito de Bratislava (Press burg). Ele teve um papel proeminente na oposição ao movimento de reforma que estava começando a se espalhar na época. À disposição daqueles que reivindicavam a Reforma estavam vários jornais (Ben-Chananja de L. Loew, Ha-Karmel de Meiser) nos quais eles propagavam suas opiniões, enquanto o elemento ortodoxo só podia fazê-lo dos púlpitos da sinagoga. O trabalho de Jaffe Meÿolat ha-Maÿanayim (1859) foi a primeira tentativa de explicar o ponto de vista dos judeus observantes por escrito. Está escrito em um estilo fácil e claro e causou grande impressão nos moderados do campo reformista. O autor argumenta que inovações como a mudança da mesa de leitura do centro da sinagoga para a frente da arca, a proibição de usar o \*kittel durante os serviços da Alta Festa e a introdução do órgão não justificam um cisma no judaísmo. No entanto, foi como resultado desses argumentos que ele involuntariamente originou a ideia do cisma dos judeus húngaros que ocorreu alguns anos depois. Suas outras obras, Yappe'ay la-Keÿ

(2 vols. 1862-1888) e Har Tavor (1861), também estão no assunto de mover a mesa de leitura. Seu primeiro trabalho, ÿ azon la-Mo'ed (1843), em que ele discute o Hilkhoh Kiddush ha-ÿ odesha da Mishneh Torah de Maimônides, revela seu conhecimento de astronomia e matemática.

**Bibliografia:** M. Stein, Magyar Rabbik, 3 (1907), 41-45, 138f., 144, 146-8; D. Kaufmann, Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien und Niederoesterreich (1889); JJ(L.) Greenwald (Grunwald), Le-Toledot ha-Reformayyon ha-Datit be-Germanyah u-ve-Ungaryah (1948), 85; PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereÿy Hagar, 1 (1914), 53b no. 278; A. Stern, Meliÿei Esh al ÿ odeshei Nisan... Tam muz (19622), 118–120.

[Samuel Weingarten-Hakohen]

**JAGEL, ABRAÃO** (século XVIÿ), escritor ético. Ele foi o autor de Gei ÿizzayon, uma obra narrativa e ética escrita em 1587, cuja primeira parte foi impressa em Alexandria em 1880. Cópias de Gei ÿizzayon, em manuscrito ou impresso, são muito raras; o trabalho completo existe em forma de manuscrito no Museu Britânico. O autor foi identificado com Abraham b. ÿananiah \*Jagel, mas de acordo com os dados disponíveis não é conclusivo; de uma passagem no início de Gei ÿizzayon, parece que o nome de seu pai era Jacob e não ÿananiah. Se esta interpretação estiver correta, então este Abraham Jagel não é o mesmo que escreveu Lekaÿ Tov. A forma e a estrutura de Gei ÿizzayon foram influenciadas pela tradição iniciada por Dante e seguida por vários escritores hebreus italianos. O autor descreve uma visita às regiões celestiais guiada pelo espírito de seu pai morto.

O tema principal da obra é ético: Jagel usa várias formas literárias para tentar guiar seu leitor para o modo de vida moral correto. Sua filosofia, profundamente influenciada pelos conceitos renascentistas, incluindo a crença na astrologia e na predestinação, ao mesmo tempo postula a premissa de que as ações do homem podem ser motivadas por escolhas éticas e religiosas, e não são determinadas apenas pelo destino.

Além de seu ensino ético direto, a obra é composta de três formas literárias distintas:

(1) Trata-se de uma autobiografia em forma de narração ao pai em que lhe conta a sua vida após a morte deste.

Contado na prisão, onde foi encarcerado por problemas financeiros, Jagel descreve o local em detalhes. Gei yizzayon é a primeira autobiografia na literatura hebraica de um homem comum que relata seus problemas sem atribuir qualquer importância histórica, literária ou religiosa aos eventos de sua vida. A história é contada esporadicamente e em pequenos surtos durante a primeira metade do trabalho.

(2) O autor usa a forma de novela para relatar a vida dos mortos para fins moralistas. Durante sua permanência nas regiões celestiais, Jagel e seu pai encontram muitos espíritos, bons e maus, que lhes contam a história de suas vidas. Essas narrativas em prosa pertencem claramente ao gênero novela italiana da época, que Jagel adaptou na forma de fábulas judaicas moralistas. Assim, ele introduziu algumas das primeiras novelas renascentistas na literatura hebraica.

(3) A visão como veículo estético constitui uma parte importante da segunda metade do trabalho. Jagel, não um cabalista no sentido pleno da palavra, estava familiarizado com as idéias cabalísticas. As visões descritas são influenciadas por conceitos cabalísticos, embora o aspecto estético da visão seja mais enfatizado do que o elemento teológico cabalístico. A influência de Dante e seus seguidores é mais pronunciada neste aspecto literário de Gei yizzayon.

**Bibliografia:** M. Steinschneider, em: HB, 4 (1861), 122 no. 74; C. Roth, Os Judeus no Renascimento (1959); Gei yizzayon (1887), prefácio de AB Mani.

[Joseph Dan]

#### JAGEL, ABRAHAM BEN HANANIAH DEI GALICCHI

(16tý–17tý cent.), filósofo e autor italiano. Ele viveu em Ferrara, Veneza e Sassuolo, e aparentemente serviu como tutor particular para famílias judias ricas. Ele era bem versado em estudos seculares e literatura cristã. De especial importância foi sua obra Lekaý Tov (publicada pela primeira vez em Veneza, 1595), que posteriormente apareceu em muitas edições e traduções: Latina (Londres, 1679, Leipzig, 1687, Frankfurt on the Oder, 1691, Helmstedt, 1704); iídiche (publicado pela primeira vez em Amsterdã, 1675, uma tradução mais livre em Vilna, 1884); e German (Leipzig, 1694, Brunswick, 1759). Escrito na forma de um diálogo entre um rabino e seu discípulo, e originalmente destinado aos jovens, Lekaý Tov é um livro de orientação religiosa cujo tema principal são os caminhos para alcançar a felicidade no além. Jagel apresenta a fé, a esperança e o amor (caridade) como os principais fundamentos da vida religiosa: fé e esperança são vistas por ele (como no cristianismo) como “um dom dado por Deus às nossas almas”; o amor abrange tanto o amor de Deus como o amor do homem. Jagel discute o pecado e o arrependimento e enumera sete “classes principais de pecado” e, em contraste, sete virtudes principais. Em sua forma e conteúdo, esta obra foi influenciada pelos catecismos cristãos da época de Jagel e, especialmente, pelos escritos do estudioso jesuíta Canísio. Em sua lista de princípios de fé, Jagel seguiu \*Maimonides, em cujas obras ele se apoiou fortemente. Suas opiniões sobre o amor do homem são relatadas

em detalhes por seu contemporâneo Isaiah Horowitz (1565, Sha'ar ha Otiyyot, SV Berí'ot). Jagel também compôs uma espécie de enciclopédia científica, em quatro partes, intitulada Beit Ya'ar Levanon, da qual alguns capítulos foram publicados, mas a maioria existe apenas em manuscrito. Os outros escritos de Jagel tratam de filosofia religiosa, astrologia, tradição e lei religiosa e interpretações de obras astronômicas. Alguns estudiosos modernos identificaram Jagel com o apóstata Camillo Jagel que, em 1611, foi nomeado pelos chefes da Inquisição como censor de livros. Essa identificação provou ser falsa desde que os escritos de Abraham Jagel, mesmo depois de 1617, atestam sua contínua adesão ao judaísmo.

**Bibliografia:** S. Maybaum, Abraham Jagels Katechismus Lekach-tob (1892); U. Cassuto, em: EJ, 8 (1931), 70-71.

**JAGLOM, HENRY** (1941– ), diretor-ator americano. Nascido em Londres, Inglaterra, Jaglom cresceu em Nova York. Depois de se formar na Universidade da Pensilvânia em 1961, ele estudou atuação, roteiro e direção no Actors' Studio e atuou no teatro off-Broadway. Jaglom mudou-se para Holly Wood no final dos anos 1960 e fez aparições em programas de televisão como Gidget e The Flying Nun. Em 1967, ele foi a Israel para filmar um documentário sobre a Guerra dos Seis Dias, que nunca teve grande divulgação nos Estados Unidos. De volta a Hollywood, Jaglom garantiu seu primeiro papel no cinema como um viciado em drogas em Psych-Out (1968). O trabalho de Jaglom em seu documentário Guerra dos Seis Dias lhe rendeu um lugar como editor do filme de Dennis Hopper Easy Rider (1968), que então o levou a dirigir A Safe Place (1971), uma decepção de bilheteria nos EUA que foi bem. na Europa. Em 1974, Jaglom foi fundamental para trazer para a tela o documentário da Guerra do Vietnã Hearts and Minds, que ganhou um Oscar. Com o dinheiro que Jaglom ganhou com Safe Place, ele conseguiu financiar seu próximo filme, Tracks

(1976), um conto de um sargento do Exército assombrado pelo Vietnã. Em 1977, Jaglom casou-se com Patrice Townsend. Jaglom gradualmente começou a adotar uma abordagem de cinema verité para fazer filmes, na qual os atores sob sua direção eram encorajados a improvisar, e ele cada vez mais se inspirava em sua própria vida para fazer filmes. Após seu divórcio de Townsend em 1982, Jaglom dirigiu Always (1985), que se concentrou nos últimos dias de seu casamento. Em Alguém para Amar (1987), o diretor entrevista 60 amigos para falar sobre por que estão sozinhos; o filme apresenta a aparição final na tela de Orson Welles. Entre os filmes posteriores, Eating (1991) explora os problemas das mulheres com a comida; Babyfever (1994) analisa as mulheres e o relógio biológico; e Going Shopping (2005) examina os impulsos consumistas das mulheres.

**Sites:** “Jaglom, Henry”, em Contemporary Authors Online (Gale, 2002); Henry Jaglom – biografia, em: [www.henryjaglom.com](http://www.henryjaglom.com); Henry Jaglom – IMDB, em: [www.imdb.com/name/nm0415617/](http://www.imdb.com/name/nm0415617/); “Para dizer a verdade” – Cinema de Emotional Verité Radiance de Henry Jaglom”, em: [www.standard8media.com/rainbowfilms/radmag.htm](http://www.standard8media.com/rainbowfilms/radmag.htm).

[Adam Wills (2ª ed.)]

**JAGLOM** ( nascida Horesh ), **RAYA** (1919–), líder das mulheres sionistas . Raya Jaglom nasceu na Bessarábia e em 1939 immi

jahaz, jahaza

para Erey Israel, onde estudou na Universidade Hebraica. Após seu casamento no ano seguinte com Joseph Jaglom, um industrial, seus pais e sua avó se juntaram a ela. Ela se tornou ativa na \*WIZO em 1941 e, além de um período de 18 meses em 1947-48, quando serviu na \*Haganah, dedicou toda a sua atividade a esta organização, visitando quase todos os países do mundo em seu nome, incluindo a URSS a convite do Comitê das Mulheres Soviéticas em Moscou. Em fevereiro de 1971, ela chefiou a delegação da WIZO na Conferência Mundial sobre os Judeus Soviéticos, realizada em Bruxelas. Foi eleita presidente do Executivo Mundial da WIZO em 1963 e presidente em 1970, e representou a WIZO no Executivo da \*Agência Judaica a partir de 1964. Foi presidente da WIZO por 26 anos e, posteriormente, presidente honorária. Durante a sua presidência, a WIZO prestou apoio aos grupos mais fracos da sociedade, como as crianças e os idosos. Ela e seu marido estabeleceram um fundo para estudantes das universidades hebraicas e de Tel Aviv, um clube para músicos harmônicos de Israel Phil e uma sinagoga na sede da WIZO em Tel Aviv. Além disso, Raya Jaglom ocupou muitos outros cargos públicos, incluindo membro do Conselho de Governadores das universidades hebraica e de Tel Aviv, membro do Executivo da Organização Sionista e membro do Conselho de Governadores da Agência Judaica. Ela também foi membro do conselho internacional do \*Museu de Israel e do conselho internacional do Museu de Tel Aviv.

**JAHAZ, JAHAZA** (Heb. יָהָז יָהָזָה ,יָהָז יָהָזָה יָהָזָה , (cidade em Moabe onde Siom, o amorreu, foi decisivamente derrotado pelos israelitas (Núm. 21:23; Deut. 2:32ss.; Judg. 11:20). Jaaz foi incluída no território da tribo de Rúben e era uma cidade levítica da família de Merar (Js. 13:18; I Crônicas 6:63). Depois de ser perdido para Moabe por um tempo, foi apreendido por Onri e mais tarde, aparentemente, por Acabe, que o fortificou. Meshah rei de Moab recapturou a cidade e anexou-a a Dibon (Meshah Stele, 18, 19, 20). A partir desse momento Jaaz permaneceu uma cidade moabita e é mencionada como tal na Bíblia (Isa. 15:4; Jer. 48:34). Foi proposto identificá-lo com Khirbat Islandar (por Abel) ou com vários outros locais nas proximidades do Wadi al-Wýla, a sudeste de Heshbon.

**Bibliografia:** Abel, Geog, 2 (1938), 354; Glueck, em: aasor, 18-19 (1939), 144ss.; Noth, em: zaw, 60 (1944), 40-41, 45; EM, 3 (1965), 571-2.

[Michael Avi Yonah]

**JAHODA, MARIE** (1907–2001), psicólogo social e ativista britânico. Jahoda nasceu em Viena para Karl e Betty (Probst) Jahoda. Embora a família pudesse traçar suas raízes judaicas até o século XVIII, seus pais, que eram social-democratas ativos, haviam se assimilado à sociedade austríaca e se consideravam sem filiação religiosa. Jahoda se casou brevemente com Paul Lazarsfeld, um jovem instrutor do Instituto de Psicologia da Universidade de Viena, onde fez seu doutorado. (eles se divorciaram em 1934). Sua única filha, Lotte Lazarsfeld Bailyn, nascida em 1930, tornou-se professora de administração no Instituto de Tecnologia de Massachusetts.

O primeiro livro de Jahoda, *Die Arbeitslosen von Marienthal* (Marienthal: The Sociography of an Unemployed Community, 1971), escrito com Hans Zeisel e Lazarsfeld, foi publicado na Alemanha em 1933 sem atribuição, porque os editores temiam que os nomes judeus dos autores atrair atenção indesejada. No entanto, a maioria dos exemplares da primeira edição foram queimados. Este livro é considerado um clássico estudo empírico das consequências psicológicas do desemprego prolongado em uma cidade que foi sinônimo de desenvolvimento industrial. Jahoda, que havia sido líder do movimento juvenil socialista austríaco desde a adolescência, cumpriu pena de prisão por suas opiniões políticas em 1936-37; ela só foi libertada por intervenção da comunidade internacional com a condição de deixar o país.

Em 1937, Jahoda emigrou para a Inglaterra, onde ocupou vários cargos e realizou pesquisas sobre mineiros desempregados, sociedades voluntárias e a transição da escola para o trabalho. Ela também se tornou um dos principais membros dos socialistas austríacos na Grã-Bretanha e dirigiu a estação de rádio secreta Radio Rotes Wien. Perto do final da Segunda Guerra Mundial, Jahoda veio para os Estados Unidos. Ela trabalhou na Universidade de Columbia com o Comitê Judaico Americano em esforços para reduzir o preconceito por meio de comunicações persuasivas e mais tarde tornou-se professora de psicologia social na Universidade de Nova York e membro de seu Centro de Pesquisa para Relações Humanas, um grupo dedicado à pesquisa-ação. Durante este período, ela foi a autora sênior de um livro amplamente utilizado, *Métodos de Pesquisa em Relações Sociais*, publicado em 1951 com o patrocínio da Sociedade para o Estudo Psicológico de Questões Sociais (SPSSI).

Ao longo de sua vida, Jahoda permaneceu profundamente comprometida com o uso da pesquisa empírica para melhorar a condição humana. Durante sua carreira relativamente breve nos Estados Unidos, ela esteve profundamente envolvida nas duas grandes questões que dominaram o clima político daqueles anos, o movimento pelos direitos civis e o macarthismo. Ela investigou os efeitos psicológicos da supressão da opinião política por juramentos de lealdade, listas negras na indústria do entretenimento e o impacto das medidas de segurança no clima de pensamento dos funcionários públicos. Jahoda era membro do conselho da American Civil Liberties Union e foi eleita a primeira mulher presidente do SPSSI em 1951; uma mulher não foi eleita novamente até 1971.

Em 1958, Jahoda retornou à Grã-Bretanha para se casar com Austen Albu, um membro trabalhista do Parlamento, e tornou-se professor de psicologia na Universidade de Brunel. Em 1965, ela se mudou para a Universidade de Sussex como professora de psicologia social. Nos anos após sua aposentadoria em 1972, ela escreveu dois livros, co-editou outros três e publicou 23 artigos e capítulos de livros. Sua última e mais premiada obra, *Louise Labé: Vierundzwanzig Sonette in drei Sprachen* (1997), consistiu em suas traduções para o inglês dos sonetos de Louise Labé, poetisa profeminista francesa do século XVI.

As muitas honras de Jahoda incluíram o Prêmio por Distintas Contribuições ao Interesse Público da Associação Americana de Psicologia em 1979 e o Prêmio Memorial Kurt Lewin do SPSSI. Jahoda também recebeu prêmios



da British Psychological Society e a medalha de Comandante do Império Britânico, concedida pessoalmente pela Rainha Elizabeth II. Uma cátedra acadêmica em seu nome foi estabelecida

Na Alemanha.

**Bibliografia:** American Psychologist, 35 (1980): 74-76; SW Cozinheiro. "Marie Jahoda", em: AN O'Connell e NF Russo (eds.), Women in Psychology: A Bio-Biographic Sourcebook (1990), 207-19; "Marie Jahoda (1907-2001)", em: G. Stevens e S. Gardner, The Women of Psychology, vol. 2 (1982); RK Unger, em: American Psychologist 56 (2001), 1040-41.

[Rhoda K. Unger (2ª ed.)]

**JAIR** (Heb. יָאִיר יֵי יָיָ ;que dá luz").

(1) Família e chefe de uma casa ancestral na tribo de Manassés (Nm 32:41). De acordo com I Crônicas (2:21-22), Jair era filho de Segub da tribo de Judá – Segub era filho de Hezrom que se casou com uma filha de Maquir – mas foi associado à tribo de sua mãe e herdou com os filhos de Manassés. De acordo com o relato do Cronista, os assentamentos chamados Havvoth-Jair resultaram de uma expansão pacífica.

De acordo com o relato do Pentateuco, no entanto, foi após a derrota de Ogue, rei de Basã, e a conquista da maior parte do território da Transjordânia, que a família de Jair tomou as cidades (yavvot) dos amorreus em Argob até o "fronteira dos gesuritas e dos maacatitas" (Dt. 3: 14), ou seja, na região norte do Yarmuk. Os yavvot eram uma faixa fértil de "cidades fortificadas, com altos muros, portões e ferrolhos" (Deut.

3:4-5; I Reis 4:13), até 60 no total (ibid.). Alguns conectaram o hebraico yavva com palavras ugaríticas e árabes para "paliçada, círculo de tendas ou casas". De acordo com I Crônicas 2:22, o número das cidades de Jair era 23 e o restante pertencia aos outros filhos de Manassés (ibid., 23). Algumas dessas cidades são mencionadas nas cartas de \*el-Amarna (nº 256) e entre as cidades tomadas por Tutmés III. A investigação arqueológica revelou que esta região foi habitada continuamente ao longo da Idade do Bronze. No tempo do rei Salomão esta região fazia parte da sexta divisão vice-real (I Reis 4:13). Esses "Hav voth-Jair podem não ter sido os mesmos mencionados em Juizes 10:4, que eram apenas pequenas cidades e não cidades fortificadas (veja abaixo).

(2) Jair de Gileade julgou Israel na geração anterior a Jefté (Juizes 10:3-5) por 22 anos. O texto hiperboliza sua grandeza e riqueza (cf. Juizes 12:9-14), afirmando que ele tinha "trinta filhos que montavam trinta jumentinhos, e eles tinham trinta cidades..." Parece haver alguma conexão entre esses 30 jumentos. cidades na terra de Gileade e aquelas em Basã (possivelmente é a estas que o texto se refere em I Reis 4:13).

Jair foi enterrado em Qamon, que provavelmente é Qamm, a 4 km. (C. 3 mi.) ao norte de Tayyiba no norte da Galiléia.

[Yehoshua M. Grintz / S. David Sperling (2ª ed.)]

#### Jair Filho de Manassés na Agada

Jair nasceu durante a vida de Jacó e não morreu até que os filhos de Israel entraram em sua terra (BB 121b). Outras fontes são mais específicas e afirmam que Jair foi morto durante o primeiro ataque abortado a \*Ai. Na verdade, ele foi a única vítima,

os "36 homens" mencionados em Josué 7:5 são uma forma de se referir a Jair, que era "igual à maioria do Sinédrio [de 71]" (Lev. R. 11:7). Abraão havia sido informado por Deus que todos os seus descendentes, com exceção de Jair, cairiam na batalha pela cidade. Como resultado de sua oração para que essa tragédia fosse evitada (Gn. R. 39:16), o decreto foi revertido e Jair sozinho caiu na batalha (Alfabeto de Ben Sira, 49).

**Bibliografia:** Press, Ereẓ, 1 (1951), 36, SV Argov; 2 (1948), 255, SV yavvot Ya'ir; Pritchard, Textos, 486; Bergman, em: JPOS, 16 (1936), 235-7. **Adicionar. Bibliografia:** S. Japhet, I e II Crônicas (1993), 80-81; J. Tigay, JPS Torah Commentary Deuteronomy (1996), 36; M. Cogan, I Reis (AB; 2000), 209; B. Levine, Números 21-36 (AB; 2000), 497-98.

#### JAKAB, DEZSÖ (1864-1932) e KOMOR, MARCELL

(1868-1944), arquitetos húngaros, designers de sinagogas, lares de idosos, edifícios públicos e vilas privadas. Seus principais projetos, situados fora das atuais fronteiras da Hungria, incluem a sinagoga de Subotica (Szabadka), Iugoslávia, o prédio do município de Tirgu Mures (Marosvásárhely), Romênia, e uma sala de concertos em Bratislava, Tchecoslováquia.

Em parceria, eles construíram o teatro Erkel em Budapeste de acordo com os planos de G. Markus (1872-1912), outro arquiteto judeu da era secessionista. Komor foi vítima de o Holocausto.

[Eva Kondor]

#### JAKOBOVITS, SENHOR EMMANUEL (1921-1999), rabino. Ja

kobovits nasceu em Koenigsberg, filho de Julius Jakobovits, rabino da congregação ortodoxa local e mais tarde dayyan em Berlim e Londres. Ele estudou para o rabinato no Jewish' College e na Etý Hayyim Yeshivah, em Londres. Depois de servir como ministro de várias sinagogas de Londres, em 1949 tornou-se rabino-chefe de Dublin e das comunidades judaicas na República da Irlanda. Jakobovits foi rabino da Sinagoga da Quinta Avenida, em Nova York, de 1958 a 1966, quando foi nomeado rabino-chefe das Congregações Hebraicas Unidas da Comunidade Britânica, servindo até sua aposentadoria em 1991.

Jakobovits foi nomeado diretor honorário do Centro de Ética Médica Judaica da Universidade Ben-Gurion, Israel, em 1977, e membro do University College, Londres, em 1984. Cavaleiro em 1981, Jakobovits tornou-se um par em 1988.

Sua Ética Médica Judaica, publicada em 1959 com uma quarta edição em 1977, é considerada um trabalho padrão na área. Suas outras publicações incluem Jewish Law Faces Modern Problems (1965), Journal of a Rabbi (1966), The Timely and the Time less (1977), e If Only My People... Zionism in My Life (1984).

Em 1991, ele recebeu o Prêmio Templeton de Progresso na Religião.

[Rohan Saxena]

#### JAKOBOVITS, TOBIAS (1887-1944), bibliotecário e estudioso de

Praga. Nascido de uma família rabínica em Lackenbach ( terra de Burgen) e aluno das yeshivot de Deutschkreuz, Szombathely e Bratislava, ele veio para Praga após a Primeira Guerra Mundial como professor de religião em escolas secundárias e do talmud torá.

Jakobson, máximo

Lá ele frequentou a universidade alemã. Ele reorganizou a biblioteca da comunidade, publicando um panfleto sobre sua história em tcheco e alemão (*Entstehungsgeschichte der Bibliothek der israelitischen Kultusgemeinde in Prag*, 1927). Dedicando-se à pesquisa sobre a história dos judeus na Boêmia, publicou a maior parte de seus artigos no anuário da sociedade para a história do judaísmo tchecoslovaco (*JGGJý*) e no *Výstnik*, o periódico da comunidade de Praga. Durante a ocupação da Boêmia (1939), ele e Joseph Polak chefiaram a equipe acadêmica do museu judaico, que foi tomado pelos nazistas em 1942 (ver \*Museums, Jewish). Ele organizou uma exposição de livros em 1942 e escreveu a maior parte do guia do museu. Em 28 de outubro de 1944, junto com o resto da equipe do museu, ele foi deportado para a morte em \*Auschwitz.

**Bibliografia:** G. Kisch, em: *HJ*, 11 (1949), 112-4 (bibl.); H. Volávkov, *A História do Museu Judaico de Praga* (1968), passim; O. Muneles, *Levantamento Bibliográfico de Praga Judaica* (1952), índice.

[Meir Lamed]

**JAKOBSON, MAX** (1923–), jornalista e diplomata finlandês. Nascido em Viborg, Jakobson trabalhou na agência de notícias finlandesa e mais tarde no departamento finlandês da BBC. Ele também foi o correspondente de Helsingin Sanomat e Uusi Suomi. Ele foi adido de imprensa na embaixada finlandesa em Washington (1953-1959) e chefe do departamento de imprensa do Ministério das Relações Exteriores da Finlândia (1962-1965). Em 1965 foi nomeado representante permanente da Finlândia nas Nações Unidas.

Ele permaneceu no Ministério das Relações Exteriores até 1974, servindo também como embaixador da Finlândia na Suécia. Ele escreveu *Finlândia na Nova Europa* (1998).

**JAKOBSON, ROMAN** (1896-1982), filólogo e historiador literário. Nascido em Moscou, Jakobson estudou e pesquisou na Universidade de Moscou antes de se estabelecer na Tchecoslováquia em 1921. Em 1926 foi cofundador do Cercle Linguistique de Prague, pioneiro em grandes avanços na linguística moderna. Ele foi um dos primeiros a perceber que os sons da fala não são entidades atômicas, mas complexos de um pequeno número de propriedades fonéticas universais ("características distintivas"). Jakobson deixou a Tchecoslováquia em 1939 e dois anos depois chegou aos Estados Unidos, onde foi professor na Ecole Libre des Hautes Etudes, Nova York (1942–46), Columbia University (1946–49), Harvard (1949–67) e Massachusetts Instituto de Tecnologia (a partir de 1960). Na década de 1940, o interesse central de Jakobson era o épico russo do século XII, *Slovo o polku Igoreve* ("Conto da Hóstia de Igor"), cuja autenticidade havia sido questionada. Em uma série de brilhantes estudos filológicos, ele estabeleceu plenamente a origem medieval do poema. Os estudos de Igor renovaram o interesse de longa data de Jakobson pela língua, cultura e história dos eslavos na Idade Média, e a cultura e a língua dos judeus que viviam entre os eslavos (Rus. e Eng. com comentários, em *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientale et Slave*, 8, 1948).

Na linguística geral e nos estudos eslavos há poucas áreas para as quais Jakobson não fez contribuições fundamentais.

butões. Fora dessas disciplinas, ele contribuiu para desenvolvimentos em antropologia, história da arte, crítica literária, filosofia e ciência da comunicação. Suas publicações incluem *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze* (1941), *Russian Epic Studies* (com E.J. Simmons, 1949), *Fundamentals of Language* (1956) e *Selected Writings* (2 vols., 1962-66).

**Bibliografia:** Para Roman Jakobson: *Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday* (Eng., Fr., Ger., Rus., 1956), bibl. nas páginas 1–12; Para Honrar Roman Jakobson: *Ensaio sobre a Ocasião de seu Septuagésimo Aniversário*, 3 vols. (multilíngue, 1967), bibl. nas páginas xi-xxxiii.

[Morris Halle]

**JAKUBOWSKI, JACKIE** (1951-). Nascido em Szczecin, Polônia, Jakubowski chegou à Suécia como refugiado político em 1970. Jornalista com interesse especial em assuntos culturais, ele é editor da revista judaica nacional da Suécia, *Judisk Krönika* – uma das principais publicações do gênero na Suécia. Em 1986, ele publicou seu primeiro livro, *Jewish Identity in Sweden: From Mosais Citizen to Zionist Jew*. Isto foi seguido em 1992 por *Judiska prövningar och omprövningar ...* ("Problemas e Considerações Judaicas ...") e em 2000 por *Ljudet av alef ...* ("O Som de Aleph..."). Ele também é coautor de obras com escritores notáveis como Joanna Bankier e Per Ahlmark

**Bibliografia:** Megilla-Förlaget: *Svensk-judisk litteratur 1775–1994* (1995).

[Ilya Meyer (2ª ed.)]

**JAMA, SAMUEL IBN** (século XII), estudioso de Gabès, norte da África. Samuel era filho do dayyan, Jacob. O próprio Samuel usou o equivalente hebraico do árabe Jama, chamando a si mesmo de "Aguz" ("a loja"). Jama é autor de duas obras dignas de nota. O primeiro é um suplemento do *Arukh*, o léxico tal mudic de \*Nathan b. Jeiel. Foi o primeiro de seu tipo e foi escrito cerca de 50 anos após o aparecimento da obra original. Nela, Jama complementava o *Arukh* com palavras, algumas das quais ele tirou do léxico do período geônico.

Ele os acrescentou, junto com um prefácio, à cópia do *Arukh* que ele mesmo havia copiado. Eles foram publicados pela primeira vez por S. Buber no *Graetz Jubelschrift* (1887). O outro livro de Jama foi *Hilkhot Shey'itah* escrito em árabe, que é citado várias vezes por \*Isaac b. Abba Mari em seu *Sefer ha-Ittur*. Jama parece ter vivido por um tempo em Narbonne e em seus livros frequentemente cita os estudiosos da Provence. Ele também cita frequentemente a literatura geônica, incluindo material desconhecido de qualquer outra fonte. Ele escreveu um livro sobre gramática que foi preservado em manuscrito. Abraham \*Ibn Ezra trocou com ele poemas laudatórios.

**Bibliografia:** S. Buber, em: *Jubelschrift...* H. Graetz (1887), 2–16 (parte hebr.).

[Israel Moses Ta-Shma]

**JAMAICA**, uma ilha no Caribe, um estado independente. Cristóvão Colombo (Colon) visitou a Jamaica em sua segunda viagem (1494), mas desembarcou lá em sua quarta (1503) e a levou em nome da coroa espanhola. Ele foi nomeado governador

er das terras que havia descoberto. Seu filho, Don Diego Colón, herdou os títulos de seu pai e foi nomeado vice-rei e almirante das terras que seu pai encontrou. Após sua morte (1525) Carlos V concedeu o título de Marquês de St. Iago de la Vega (uma cidade jamaicana hoje chamada de Cidade Espanhola) a seu filho Don Louis Colon. O título foi herdado por sua irmã Isabella Colón, casada com um fidalgo português da casa de Bragança. Sob seu filho, Portugallo Colon, os cripto-judeus de Portugal foram autorizados a se estabelecer na Jamaica (1530). Sob seu mandato, a família Colon-Bragança impediu a instalação do tribunal da Inquisição na Jamaica.

Após a ocupação da Jamaica pelo general inglês Veneable e pelo almirante William Penn (1654), foram acolhidos pelos "Portugals".

Os "Portugals" eram de origem judaica e lentamente começaram a retornar ao judaísmo. Na nova capital fundada pelos ingleses, Port Royal, os judeus se juntaram aos seus irmãos de Amsterdã, Bordeaux e Bayonne. Em 1662, judeus vieram do Brasil para a Jamaica, em 1663 da Inglaterra e em 1664 da Guiana Inglesa. Seus números foram fortalecidos em 1673 por judeus que chegaram do Suriname com os evacuados ingleses forçados a sair pela ocupação holandesa.

Os judeus tiveram sucesso imediato nas plantações de cana-de-açúcar e cacau que fundaram, e em Port Royal eles desenvolveram um centro comercial impressionante, devido à sua proficiência na língua espanhola, negociando com a América espanhola. Eles formaram uma comunidade e supostamente construíram uma sinagoga. Josia Hisquiam Pardo, de uma proeminente família de salonikan hahams, chegou de Curaçao e foi contratado como chefe haham.

De meados do século XVII até o terremoto de 7 de junho de 1692, a maioria dos judeus vivia em Port Royal e, embora nenhum historiador mencione uma sinagoga naquele período, uma pode ter existido e sido destruída. Bryan Edwards, em sua História Civil e Comercial, das Colônias Britânicas nas Índias Ocidentais (3 vols., Londres, 1793-1801), escreveu: "Os judeus desfrutavam de quase todos os privilégios possuídos pelos brancos cristãos, exceto..." e aqui ele enumerou as deficiências civis ainda em vigor contra eles. Ele continuou: "Eles têm a liberdade de comprar e manter terras tão livremente quanto outras pessoas e também podem exercer publicamente sua religião; e não ouvi dizer que a Jamaica tenha algum motivo para se arrepender de sua liberalidade em relação a eles".

O violento terremoto de junho de 1692 foi seguido por um maremoto que destruiu completamente a cidade de Port Royal, e a cidade espanhola se tornou a capital. Os judeus se mudaram para lá, bem como para a recém-construída Kingston, para Montego Bay e para pontos por toda a ilha. Uma congregação hispano-portuguesa foi fundada em Spanish Town em 1692 e a sinagoga Neve Shalom foi fundada em 1704.

Um dos hahams mais importantes foi Jeoshua Hisquiau de Cordova, que serviu lá de 1753 a 1797. Uma sinagoga alemão-inglesa, Mikveh Israel, existiu de 1796 a 1860. Dos 876 habitantes brancos no final do século XVII, 350 eram judeus. Em 1900 Neve Shalom foi abandonada.

À medida que mais judeus se estabeleceram em Kingston, comunidades se formaram. Em 1744 foi erguida a luxuosa sinagoga Sha'ar ha-Shomaim e em 1787 a congregação anglo-alemã fundou a sinagoga Shaare Yosher. Os dois prédios foram destruídos por um incêndio em 1882. As sinagogas que os substituíram foram derrubadas no grande terremoto de 1907. Em 1912, a Congregação Unida dos Israelitas reconstruiu Shaare Shalom, que está em serviço até hoje. Uma das principais condições para a unificação de todas as comunidades na Jamaica é que "o ritual sefardita seja mantido, exceto pela retirada dos Pergaminhos da Lei que serão Ash kenazi". Alguns dos Rolos da Torá têm mais de 300 anos, o chão da sinagoga é coberto de areia e o hino "Ben digamos" é cantado em espanhol em Sucot. O serviço é parcialmente conservador, parcialmente reformista e as partes são cantadas em inglês.

Existem 23 cemitérios judeus dispersos por toda a ilha.

O governo local cobrava impostos especiais sobre os judeus. Esses impostos foram revogados por ordem do rei George II em 1739. A questão judaica tornou-se altamente controversa na Jamaica. Citando o Ato do Parlamento Britânico de 1740, os judeus exigiram total liberdade política. A comunidade, no entanto, não foi unânime no assunto, e todos os pedidos de votos por parte dos judeus foram recusados sem exceção. Eles, no entanto, receberam plenos direitos civis em 13 de julho de 1831, devido aos esforços persistentes do líder Moses Delgado. Como resultado, em 1849, oito dos 47 membros da Casa da Assembléia eram judeus e a Casa estava encerrada em Yom Kippur; em 1866 seu número chegou a 13.

O número de judeus na Jamaica entre 1700 e 1978 foi o seguinte: 1700–400 judeus, de um total de 7.000 brancos; 1881–2535 de 14.432; 1957–1.600 de 13.000; 1978–350. Em 2004 havia cerca de 280 judeus na Jamaica.

A seguir estão entre as figuras mais proeminentes da história do judaísmo jamaicano: Daniel Lopez Laguna (1635-1730) que, depois de ser preso e torturado pela Inquisição, conseguiu escapar para a Jamaica, onde traduziu os Salmos para o espanhol em forma poética; Isaac Mendes Belisario (n. 1790), brilhante artista que pintou os costumes da população escrava negra, sua cultura e folclore; a família de Cordova: netos de Haham de Cordova – Jacob e Joshua – fundaram os jornais The Daily Gleaner, considerado o melhor jornal inglês no exterior, e The Texas Herald e fundaram Waco, Texas; Jorge Ricardo Isaac (1837-1895), nascido na Colômbia de pai judeu jamaicano, escreveu o romance Maria, romance nacional da Colômbia, considerado uma obra-prima em toda a América Latina.

**Bibliografia:** JAPM Andrade, A Record of the Jews in Jamaica from the English Conquest to Present Times (1941); M. Ar bell, Os Judeus Portugueses da Jamaica (2000); F. Cundall, "A Taxação dos Judeus na Jamaica no Século XVII", em PAJHS, 31 (1928), 243–47; S. e E. Hurwitz, "The New World Sets an Example for the Old: The Jews of Jamaica and Political Rights, 1661–1831", PAJHS, 48 (1958–59), 37–56.

[Benjamin Schlesinger / Mordechai Arbell (2ª ed.)]

**JAMAL SULAYMÍN** (d. 1666), um distinto estudioso cabalista da comunidade judaica de San'a na década de 1660, mas

Jámbor, Ferenc-Iosef

não faz parte de sua liderança formal. Nada se sabe sobre ele, exceto seu papel central no movimento \*Shabbeteano. Contra o ponto de vista da corte rabínica em San'a, ele acreditava em \*Shabbetai yevi como o Messias, e que ele próprio foi designado pelo Céu para materializar a visão messiânica. No primeiro dia da Páscoa de 1666, logo após a noite em que Shabbetai yevi deveria ser revelado como o Messias, ele foi com sua comitiva de fanáticos ao governador muçulmano de San'a e exigiu deste último a transferência para ele o controle da cidade. A resposta muçulmana foi muito dura e, após a chegada do comando do Imam Ism'yil (1644-1776), ele foi decapitado no mercado da cidade. O imã considerou a agitação entre os judeus como uma violação do acordo de proteção (\*dhimma) dos judeus pelo governo muçulmano e cancelou todos os regulamentos de proteção aos judeus, o que acabou acarretando a expulsão para Mawza'. Os judeus chamavam aquele ano de "o ano do Édito da Touca" (shenat ha-atarot), proibindo os judeus de continuarem a usar suas coberturas extravagantes na cabeça. De acordo com o folclore, Jamal recebeu a vida pela conversão ao Islã, mas rejeitou a ideia. Seu martírio foi mantido vivo na memória dos judeus iemenitas e é tema de Leket, um idílio de David \*Shimoni.

**Bibliografia:** Y. Tobi, Iyyunim bi-Megillat Teiman (1986), idem, Os Judeus do Iêmen (1999).

[Yosef Tobi (2ª ed.)]

**JÁMBOR, FERENCIOSEF** (1899–1964), jornalista e editor húngaro. Jámbor nasceu na Transilvânia e estudou medicina nas universidades de Budapeste e Cluj. Depois de servir na Primeira Guerra Mundial, ele se estabeleceu em Cluj e virou-se para o jornalismo. Em 1923 ele se juntou à equipe do diário sionista \*Uj Kelet e foi seu editor de 1927 até ser fechado pelo governo fascista húngaro em 1940. Ele foi um dos principais membros da Associação de Jornalistas Húngaros da Transilvânia e foi um dos mais importantes publicitários judeus na Hungria entre as duas Guerras Mundiais. Jámbor era um líder de Ha Shomer ha-ya'ir na Transilvânia e de 1940 a 1941 foi vice-presidente da Federação Sionista da Hungria. Em 1941 ele imigrou para Ereẓ Israel e se juntou à equipe editorial do Al ha-Mishmar. Em 1955 era membro do município de Tel Aviv, representando o Mapam.

A biblioteca de Jámbor foi transferida para o kibutz Evron perto de Nahariyyah após sua morte e alojada no centro cultural que leva seu nome.

**Bibliografia:** Y. Jámbor, Miv'yar Ketavim (1966).

[Yehouda Marton]

**JAMES, DAVID (Belasco; 1839-1893)**, ator britânico, nascido em Birmingham. James se destacou em papéis burlescos, como Mercury na extravagância do FC Burnand, Ixion, em 1863, Roy alty, Londres. Ele entrou em gestão no Vaudeville em 1870 e tornou-se famoso como Perkyn Middlewick em A comédia de Byron, Our Boys, que, estreando em 1875, teve um recorde de 1.362 apresentações. Foi revivido para ele em

1884, 1890 e 1892. Ele deixou grande parte de sua grande fortuna para instituições de caridade judaicas.

**Adicionar. Bibliografia:** ODNB online.

**JAMES, HARRY** (1916–1983), trompetista e líder de banda. Nascido em Albany, Georgia, James treinou com seu pai, um líder de banda de circo, e teve sua própria orquestra aos 20 anos. Depois de dois anos com a banda de Benny \*Goodman, ele começou seu próprio grupo, concentrando-se na seção de metais e apresentando seus brilhantes solos de trompete. Destacam-se entre seus arranjos e composições de swing populares na década de 1940 foram Carnival of Venice, Chiribiribin, Flight of the Bumble Bee, Two o'Clock Jump e Trumpet Rhapsody. Ele se casou com a estrela de cinema Betty Grable.

**JAMES, SIDNEY** (1913-1976), ator britânico. Nascido Sidney Joel Cohen em Joanesburgo, filho de músicos judeus, Sid James mudou-se para Londres em 1946 e atuou pela primeira vez nos palcos londrinos como um personagem grosseiro em papéis de comédia. Posteriormente, ele apareceu em mais de 60 produções cinematográficas. Entre eles estavam The Small Back Room (1949), The Lavender Hill Mob (1951), A King in New York (1957), The Story of Es ther Costello (1957) e a série Carry On. James apareceu em nada menos que 18 filmes Carry On, tornando-o um dos atores mais conhecidos do cinema britânico. Ele também foi uma figura popular em muitos programas de rádio e televisão, particularmente com Tony Hancock.

**Bibliografia:** ODNB online; C. Goodwin, Sid James: A Biografia (1995); R. Ross, The Complete Sid James (2000).

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JAMMER, MAX** (1915– ), físico israelense. Ele nasceu em Berlim, onde sua educação primária na escola da comunidade judaica e a educação secundária lhe deram uma base em clássicos de valor duradouro em sua carreira. Ele estudou filosofia, matemática e física em Viena (1933-1935) antes de imigrar para a Palestina, onde obteve um Ph.D. em espectroscopia molecular pela Universidade Hebraica de Jerusalém (1942) preparatório para especialização em filosofia da ciência. Após o serviço na Segunda Guerra Mundial no exército britânico, ele foi membro da unidade de inteligência da Haganah durante a Guerra da Independência e foi ferido durante a batalha de Jerusalem. Tornou-se pós-doutorando e depois conferencista na Universidade de Harvard (1951-1957) e professor na Universidade de Oklahoma. Ele retornou a Israel para estabelecer e construir um departamento de física altamente bem-sucedido especializado em física do estado sólido na recém-fundada Universidade Bar-Ilan em Ramat Gan. Ele se tornou reitor (1962) e presidente da universidade (1967-1968). A pesquisa de Jammer diz respeito à história e filosofia da ciência no mundo clássico, na Idade Média e na era moderna. Ele está especialmente interessado na história e filosofia da mecânica quântica. Na aposentadoria, continuou seus estudos sobre os fundamentos conceituais da mecânica quântica, a verdadeira natureza da massa (inércia) e uma análise da filosofia da religião de Einstein. Dele

muitas honrarias incluem o Prêmio da Academia Americana de Artes e Ciências (1961), o Prêmio Israel para a história da ciência (1984) e a eleição como presidente da Associação para o Avanço da Ciência em Israel. Ele atuou como membro de muitos comitês consultivos importantes para o governo de Israel sobre ciência e ensino superior. Foi professor visitante nas principais universidades dos Estados Unidos e da Nova Zelândia.

Suas pesquisas e pensamentos estão registrados em uma série de livros de muito sucesso, publicados pelas principais universidades e traduzidos para vários idiomas. Estes incluem *A História da Ciência* (1950) e *Conceitos do Espaço – a História das Teorias do Espaço na Física* (1954), que interessaram muito a Einstein e para o qual ele escreveu um prefácio. Ele escreveu *Conceitos de Força – um Estudo sobre os Fundamentos da Dinâmica* (1957), *Conceitos de Massa na Física Clássica e Moderna* (1961) e *O Desenvolvimento Conceitual da Mecânica Quântica* (1966), o primeiro relato sistemático e histórico deste assunto crucialmente importante. *The Philosophy of Quantum Physics* (1968) descreve os fundamentos da física moderna e *Concepts of Mass in Contemporary Physics and Philosophy* (2000) estende sua análise anterior deste assunto. *Einstein and Religion – Physics and Theology* (2000) foi nomeado o livro de destaque do ano no campo da teologia e das ciências naturais pelo influente Centro de Teologia e Ciências Naturais em Berkeley, Califórnia.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**JAMMER, MOSHE** (1915– ), físico israelense. Nascido em Berlim, Jammer se estabeleceu na Palestina em 1935. Na década de 1950 começou a produzir uma série de estudos sobre filosofia da física, publicados pelas editoras das universidades de Harvard e Princeton e posteriormente traduzidos para russo, chinês, japonês e grego, entre outras línguas. Entre seus outros livros conhecidos estão *Desenvolvimento da Mecânica Quântica e Conceito de Espaço* (com prefácio de Einstein). Em 1959, ele se juntou à equipe da Universidade Bar-Ilan como professor de ciências e chefe do departamento de física. Em 1962 foi nomeado reitor da universidade e presidente interino de 1967 a 1968. Em 1984, ele recebeu o Prêmio Israel de história da ciência.

**JAMPEL, SIGMUND** (1874-1934), rabino e estudioso da Bíblia. Jampel, que nasceu na Galiza, estudou semítico na Universidade de Heidelberg e posteriormente tornou-se rabino em Schwedt, Brandenburg, em 1910. Ele foi um dos primeiros estudiosos da Bíblia judaica que reconheceram o valor dos achados arqueológicos e epigráficos para estabelecer a antiguidade da história relatada na Bíblia e o questionamento das hipóteses de Wellhausen. Sua obra (a maior parte da qual foi publicada pela primeira vez no MGWJ, mas também destinada ao leitor em geral) inclui *Die Wiederherstellung Israels unter den Achaemeniden* (1904), que trata do material epigráfico relativo a Ezra-Nehe miah; *Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht* (1907), que leva em conta as escavações arqueológicas de Susa que autenticaram a descrição do palácio real no Livro de Ester; *Vorgeschichte des Israel*

*tischen Volkes und seiner Religion; mit Berücksichtigung der neuesten inschriftlichen Ergebnisse* (1913, 19282), um estudo sobre a importância do material onomástico semítico ocidental, particularmente da Mesopotâmia no período Hammurapi, para a compreensão da religião dos patriarcas; e *Die Hagada aus Aegypten* (1911, 19222), em que utilizou documentos egípcios para a reconstrução das condições religiosas e sociais israelitas no período do Êxodo. Ele também escreveu *Die neusten Papyrusfunde in Elephantine* (1911), e vários estudos sobre novos desenvolvimentos na pesquisa bíblica, como os dois volumes *Vom Kriegsschauplatze der israelitischen Religionswissenschaft* (1909-12).

**Bibliografia:** T. Preschel, em: *Yochmat Yisrael be-Ma'arav Eiropa*, 2 (1963), 146–55 incl. *Biblia dos escritos de Jampel*.

[Yehoshua M. Grintz]

**JANCO, MARCEL** (1895-1984), pintor. Janco nasceu em Bucareste, Romênia. Em 1910-14, expôs nos salões de Bucareste e transitou entre artistas e poetas modernistas. Em 1916, enquanto estudava arquitetura, foi um dos fundadores do Dadá em Zurique. Lá participou nas famosas noites do Café Voltaire onde foi responsável pela cenografia e figurinos. Na década de 1920, ele estava muito envolvido no movimento Dada. Ele tinha vínculos com a filial de Paris, participando de uma exposição internacional de arte abstrata, e foi um dos fundadores da revista de arte e literatura *Cont importantul*. Em 1940, após a ascensão do fascismo na Romênia, emigrou com sua família para Eretz Israel. Em Israel, Janco participou de muitas exposições importantes, incluindo as da *New Horizons* e da *Bienal de Veneza*. Em 1953 ele estabeleceu a *Ein Hod Artists Village* e fundou o Departamento para Professores de Arte no *Oranim College*. Em 1967, ele foi premiado com o Prêmio Israel. Em 1983 esteve envolvido na criação do Museu Janco-Dada em Ein Hod.

O estilo artístico de Janco transitava entre o figurativo e o abstrato. Em Israel, ele teve muitos assuntos: soldados e situações de batalha, campos de trânsito e tipos de imigrantes, árabes, paisagens e o Holocausto.

O soldado ferido tornou-se virtualmente o símbolo de sua obra (*Soldado Ferido*, 1949, Museu de Israel, Jerusalém).

Esses soldados tinham significados complexos. Em algumas das pinturas eles pareciam crucificados, ou rezando, ou como as figuras de *Guernica* de Picasso.

Janco tratou do tema da imigração de todos os ângulos possíveis. Ele descreveu os navios lotados, os refugiados invadindo o país abrigado pela escuridão da noite, determinados grupos de imigrantes como os iemenitas, tendas e figuras nos campos de trânsito. Em todas essas pinturas, o estilo expressivo parecia ser um reflexo de sua própria experiência.

A chegada de Janco a Israel depois de muitos anos no cenário mundial representou uma contribuição significativa para a arte israelense. Poucas semanas depois de sua chegada, um grupo de talentosos pintores israelenses se reuniu ao seu redor, vendo através dele uma oportunidade de efetuar uma mudança desejada na vida artística de Israel. O ativismo de Janco ajudou a atender suas expectativas.

jankélévitch, vladimir

**Bibliografia:** Museu Janco Dada, Ein Hod, Na luta: Marcel Janco Pintura dos anos quarenta (1988); Museu de Tel Aviv, Marcel Janco – Retrospectiva (1972).

[Ronit Steinberg (2ª ed.)]

**JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR** (1903-1985), filósofo francês .

Nascido em Bourges, Jankélévitch lecionou em Praga, Toulouse e Lille até ser demitido pelo governo de Vichy em 1940. Em 1945 tornou-se professor em Lille e mais tarde na Sorbonne. Seu primeiro trabalho importante, Henri Bergson (1931), mostrou sua simpatia por esse filósofo. Os próprios pontos de vista de Jankélévitch, influenciados por Bergson, apareceram em sua dissertação, *L'Odyssee de la consciousness dans la dernière philosophie de Schelling* (1933) e *La mauvaise consciousness* (1966). Sua preocupação era com a superação da consciência voltada para o passado imutável. Considerações retrospectivas interrompem o curso da vida. A ironia (*L'Ironie ou la bonne consciousness*, 1950) não resolve a situação. Só o tempo conduz o homem. O *Traité des Vertus* (1949) e *Philosophie première* (1954) exploram a metafísica do tempo e as virtudes criativas do instante. Outras obras são *La Mort* (1966) e *Le Pardon* (1967). Como musicólogo, escreveu sobre Debussy, Fauré e Ravel.

**Bibliografia:** Barthélemy-Madaule, em: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56 (1951), 406-435; 65 (1960), 511-24; C. Smith, *Filosofia Francesa Contemporânea* (1964), 181-201; *Encyclopedia of Philosophy*, 4 (1967), 249-50, incl. *Bíblia*

[Richard H. Popkin]

**JANNER, BARNETT, LORD** (1892-1982), político britânico e líder comunitário. Janner nasceu na Lituânia e mudou-se com a família para Barry, South Wales, quando tinha seis meses de idade. Ele foi educado na Universidade de Cardiff, tornou-se advogado e foi um membro liberal do Parlamento por Whitechapel (1931-1935), e depois um membro trabalhista por Leicester (1945-1970). Foi presidente da Federação Sionista da Grã-Bretanha e Irlanda (1950) e presidente do Conselho de Deputados dos Judeus Britânicos (1955-1964). Janner era conhecido no Parlamento como o porta-voz dos assuntos sionistas e formou um grupo parlamentar pró-sionista do qual era secretário.

Janner foi nomeado cavaleiro em 1965 e em 1970, quando se aposentou da Câmara dos Comuns, foi feito par vitalício. Seu filho GREVILLE EWAN JANNER (1928- ) tornou-se membro trabalhista do Parlamento de Leicester após a aposentadoria de seu pai, servindo como deputado de 1970 a 1997. Advogado, Greville Janner também ocupou uma ampla variedade de cargos de liderança comunal e foi presidente do Conselho de Deputados dos Judeus Britânicos de 1979 a 1985. Como seu pai, ele recebeu um título vitalício após sua aposentadoria da Câmara dos Comuns, como Barão Janner de Braunstone.

**Bibliografia:** JC (13 de julho de 1962). **Adicionar. Bibliografia:** ODNB on-line; E. Janner, Barnett Janner: Um retrato pessoal (1984).

[Getzel Kressel / William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JANES E JAMBRES**, dois lendários feiticeiros egípcios cujos nomes aparecem em várias fontes como adversários de \*Moisés. A tradição judaica parece identificá-los com o

cerers mencionados em Êxodo 7:11ss. (cf. Targ. Jon., *ibid.*). Eles também são mencionados como filhos de Balaão (Targ. Jon., Num. 22:22; Yal., Ex. 168, 176) e como tendo desempenhado um papel no incidente do bezerro de ouro depois de se juntar à multidão mista que acompanhou Israel no êxodo do Egito (Tan., Ki Tissa, 19). As fontes das lendas que cercam as atividades de Janes e Jambres remontam pelo menos ao tempo do Segundo Templo. Eles são mencionados no "Documento de Damasco" (Fragmentos Zadoquitas, linha 17 e segs.) como "Jannes e seu irmão" e no Novo Testamento (11 Timóteo 3:8). Menção também é feita pelos Padres da Igreja de um livro apócrifo que trata de Janes e Jambres.

Os nomes também aparecem na literatura pagã grega e romana. Tanto Plínio (*Natural History*, 30:11) quanto Apuleio

(*Apologia*, 90) mencionam apenas o nome de Janes, o primeiro incluindo-o em uma lista de feiticeiros judeus, o primeiro dos quais é Moisés, enquanto o último o nomeia imediatamente depois.

Moisés em uma lista de mágicos famosos. Tanto Janes quanto Jambres, no entanto, são mencionados e discutidos em detalhes por Numenius, o filósofo neopitagórico (citado em Eusébio, *Praepara ratio Evangelica*, 9:8; cf. Origines, *Contra Celsum*, 4:51). Eles são descritos como sacerdotes egípcios que se destacaram na feitiçaria no período da "expulsão" dos judeus do Egito e como tendo sido considerados pelos egípcios capazes de resgatar seu país dos desastres trazidos por Musaeus (Moisés). Janes (Iannis), com pequenas variações, é a forma mais comum em que o nome aparece nas fontes gregas, assim como no Targum palestino e nas principais referências midráshicas. O Talmude Babilônico, no entanto, dá o nome como Yoÿana (cf. Yal., Ex. 235 – Yoÿane). Parece, portanto, haver justificativa para manter a leitura Johannes como aparece no manuscrito mais bem preservado de Apuleio.

**Bibliografia:** Schuerer, *Gesch*, 3 (1909), 402-5; HL Strack e P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, 3 (1926), 660ss.; F. Cumont, em: *RHR*, 114 (1936), 19ss.; J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages Hellénisés*, 2 (1938), 14 no. 23; Ginzberg, *Legends*, 7 (1938), 251 (índice); J. Guttmann, *Ha-Sifrut ha-Yehudit ha-Hellenistit*, 2 (1963), 114ss.

[Menahem Stern]

.יָיָ יָיָ יָיָ .Heb (**JANAH, JANOAH**)

(1) Cidade na fronteira norte de Efraim. É mencionada na Bíblia depois de Taanath-Shiló perto de Siquém e antes de Atarat e Naarah no vale do Jordão (Js 16:6-7).

De acordo com Eusébio, estava situado a 12 milhas a leste de Neapolis (Eusébio, *Onom.* 108:20-21). É identificado com Khirbat al-Yñnñ, perto da aldeia de mesmo nome, 7½ mi. (12 km.) a sudeste de Siquém.

(2) Cidade na Galiléia mencionada na Bíblia junto com Ijon, Abel-Beth-Maacah e Kedesh entre as cidades conquistadas pelo rei assírio Tiglath-Pileser III em 733/2 AEC

(II Reis 15:29). Sua localização e identificação são contestadas: Vincent e Albright propuseram Tell al-Naÿam no vale de Hu leh e Kaplan sugeriu Khirbat Nÿÿÿ a sudoeste de Kefar Giladi; outros identificam Janoah com a aldeia de Yñnÿÿ 6 mi. (10 km.) a leste de Tiro; Klein e Aharoni preferem Yanoah

na Alta Galileia 2 mi. (3 km.) ao sul de Maona-Tarshyÿÿ, na suposição de que parte do exército conquistador assírio avançou diretamente para Acre.

**Bibliografia:** Wallis, em: zdpv, 77 (1961), 38ss.; Albright, em: aasor, 6 (1926), 18ss.; Vicente, em: RB, 35 (1926), 470; Abel, Geog, 2 (1938), 354; EJ; Y. Aharoni, Hitnaÿalut Shivtei Yisrael ba-Galil ha-Elyon (1957), 97-98, 129-32; Kaplan, em: bies, 30 (1966), 53-55.

[Michael Avi Yonah]

**JANOVSKY, SAUL JOSEPH** (1864-1939), jornalista iídiche, editor e ativista. Nascido em Pinsk, Janovsky logo se interessou pelo \*Haskalah. Depois de chegar a Nova York em 1885, tornou-se ativo no movimento trabalhista. Em Londres, em 1890, ele editou um semanário iídiche radical, Der Arbeter Fraynd, antes de retornar a Nova York (1895). Quando se juntou ao movimento anarquista, passou da escrita russa para o iídiche, ajudando a fundar a Pionere der Frayhayt ("Pioneiros da Liberdade") e editou periódicos anarquistas em iídiche – o semanário Di Fraye Arbeter Shtime (1899–1919), o diário Di Ovnt Tsay tung (1906) e o mensal Di Fraye Gezelshaft (1910-11); editou o mensal Gerekhthgkayt, órgão do Sindicato Internacional dos Trabalhadores de Vestuário Feminino (1919-1926) e também contribuiu para Tsukunft e Forverts. Ele escreveu sob muitos pseudônimos, incluindo YZ, Anonymous, Bas-Kol e Yoy sef Ben Gershon. Janovsky escreveu sobre eventos políticos e problemas sindicais, revisou livros e peças e traduziu obras de Tolstói e outros. Suas resenhas e correspondência editorial eram afiadas, mas compreensivas, demonstrando um talento para reconhecer talentos; muitos escritores iídiche foram descobertos e publicados pela primeira vez por ele.

**Bibliografia:** Rejzen, Leksikon, 1 (1926), 1219-1224; LNYL, 4 (1961), 186-9; E. Shulman, Geshikhte fun der Yidisher Literatur in Amerike (1943); A. Gordin, Sh. Janovsky (1957).

[Elias Schulman / Marc Miller (2ª ed.)]

**JANOWITZ, HENRY D.** (1915–), gastroenterologista norte-americano e pioneiro no estabelecimento desta área. Foi chefe da clínica gastrointestinal do Mount Sinai Hospital and Medical School, Nova York (1956-1961) e professor de medicina clínica em 1967. Foi professor clínico assistente de medicina na Columbia University College of Physicians and Surgeons (1960). –67). Ele era professor emérito de medicina no Mount Sinai Medical Center, cujo departamento de gastroenterologia foi nomeado em sua homenagem. Suas publicações de pesquisa dizem respeito principalmente à patologia e manejo de doenças inflamatórias intestinais. Janowitz foi presidente da American Gastroenterological Association e desempenhou um papel importante na fundação da Crohn's and Colitis Foundation of America. Foi um distinto professor com grande interesse pela educação leiga e autor do popular livro Good Food for Bad Stomachs (1997).

Ele era uma autoridade em alusões médicas em Shakespeare.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**JANOWITZ, MORRIS** (1919-1988), sociólogo norte-americano. Nascido em Paterson, Nova Jersey, Janowitz trabalhou para o governo dos EUA

mento em várias capacidades e ensinou nas universidades de Chicago e Michigan. Ele estava especialmente interessado em estudos de preconceito, opinião pública e estabelecimento militar.

Publicou Dynamics of Prejudice (com Bruno Bettelheim, 1950); A Imprensa Comunitária em Ambiente Urbano (1952); Leitor em Opinião Pública e Comunicação (com Bernard R. Berelson, 1953); Estudo Comparativo de Instituições Correcionais Juvenis (1961); Sistemas Políticos Comunitários (1961); e Mudança Social e Preconceito (com Bruno Bettelheim, 1964). Os estudos sobre o preconceito incidem na compreensão de um tissemitismo como parte de um padrão geral de atitudes preconceituosas.

A reputação de Janowitz, no entanto, repousa principalmente em seus trabalhos pioneiros na análise da estrutura organizacional do estabelecimento militar. Suas principais publicações neste campo são Sociologia e o Estabelecimento Militar (1959); Os militares no desenvolvimento político das novas nações (1964); e especialmente The Professional Soldier (1960), no qual descreve a vida profissional, o cenário organizacional e a liderança das forças armadas americanas desenvolvidas no século XX.

Ele tenta mostrar como as mudanças tecnológicas trouxeram mudanças nas forças armadas e que o papel do líder militar deve mudar de acordo. Ele conclui que os dispositivos, uma vez projetados para travar a guerra, devem agora ser usados para garantir e manter a paz.

Livros posteriores de Janowitz incluem Community Press in an Urban Setting (1967), Institution Building in Urban Education (1969), Political Conflict (1970), On Military Intervention (1971), Military Institutions and Coercion in the Developing Nations (1977), The Last Half-Century: Societal Change and Politics in America (1978), Military Conflict (1978), Social Control of the Welfare State (1980) e The Reconstruction of Patriotism (1983).

**adicinar. Bibliografia:** G. Suttles e M. Zald, O desafio do controle social: cidadania e construção institucional na sociedade moderna. Ensaio em homenagem a Morris Janowitz (1986); M. Martin, The Military, Militarism, and the Polity: Essays in Honor of Morris Janowitz (1984).

[Werner J. Cahnman / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JANOW LUBELSKI** (Pol. Janów Lubelski; Rus. Yanov Ly ubelski), cidade no E. Polônia. No século XVI, Jacob b. Isaac Ashkenazi, autor do Tsenah u-Re'enah (c. 1590), viveu em Janow Lubelski. Um viajante relatou em 1678 que os judeus de lá possuíam casas especialmente bem construídas. Em 1770, os padeiros e açougueiros judeus foram proibidos de vender pão ou carne a não-judeus e, em geral, de comerciar fora da via judaica. Havia 390 famílias judias em 1765, 1.520 pessoas (45,3ÿ da população total) em 1857, 1.447 (45,5ÿ) em 1897 e 2.881 (44,8ÿ) em 1921 com 13.407 (10,2ÿ) em todo o distrito.

[Rafael Mahler]

#### Período do Holocausto

Em março de 1941, algumas centenas de judeus de Viena foram deportados para Janow Lubelski. Um campo de trabalho com 1.000 judeus foi montado lá. Em agosto de 1942, a população judaica foi enviada para o

Janowski, David Markelovich

idades vizinhas de Zaklikow e Krasnik e depois foram deportados para o campo de extermínio em Belzec.

[Stefan Krakowski]

**Bibliografia:** Regesty i nadpisi, 2 (1910); R. Mahler, em: Yunger Historiker, 2 (1929); K. Sochaniewicz, em: Pamiytnik Lubelski (1930); T. Brustin-Bernstein, em: Bleter far Geshikhte, 3 não. 1–2 (1950), 51–78. **Adicionar. Bibliografia:** J. Skarbek, "Zydzi wojewodztwa lubel skiego podcyas powstania listopadowego," em: B'YIH, 1 (1975), 93.

**JANOWSKI, DAVID MARKELOVICH** (1868-1927), mestre de xadrez francês. Nascido em Volkovysk, Polônia russa, Janow ski se estabeleceu em Paris em 1886. Ele atacou de forma brilhante, mas frequentemente falhou em empregar a estratégia defensiva necessária. Ele derrotou Winawer, Schowalter e Marshall, e empatou com Schlechter. Janowski perdeu duas vezes (1901, 1910) para Emanuel \*Lasker em partidas do campeonato mundial. Durante vários anos foi editor de xadrez do Le Monde Illustré.

**JANOWSKI, MAX** (1912–1991), cantor, compositor, maestro . Natural de Berlim, Janowski nasceu em uma família musical. Sua mãe, Miriam, era cantora de ópera e seu pai, Chayim, liderava coros e treinava cantores. Estudou no Conservatório Schwarenka em Berlim. Em 1933, ele ganhou um concurso de piano que levou à sua nomeação em Tóquio como chefe do Departamento de Piano da Academia de Música Mosashino – e sua fuga da Alemanha nazista. Ele permaneceu no Japão por quatro anos antes de imigrar para os Estados Unidos em 1937. Ele se tornou o diretor musical da KAM Isaiah Israel Congregation em Chicago em 1938. Foi para permanecer sua casa por toda a sua carreira, exceto por uma estada de quatro anos na inteligência da Marinha de 1942 a 1946.

Como compositor, ele é mais famoso por Avinu Malkeinu e Sim Shalom. Estão entre as 500 composições, que incluem peças para coro e orquestra, cantatas e oratórios, que publicou durante sua prolífica carreira. Suas obras são populares e comoventes tanto para a congregação quanto para o público. Fundou a Friends of Jewish Music, responsável pela publicação de sua obra.

Embora bem enraizado em uma Congregação da Reforma, Janowski foi homenageado pela Escola de Música Sacra do Hebrew Union College, pela Assembleia do Cantor do Movimento Conservador e pela Sinagoga Unida da América, agora chamada de Sinagoga Unida do Judaísmo Conservador.

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**JANOWSKY, OSCAR ISAAH** (1900-1993), historiador dos EUA. Nascido na Polônia, foi trazido para os Estados Unidos em 1910. Foi nomeado professor de história no New York City College em 1948. Os principais interesses acadêmicos de Janowsky eram a história europeia recente e os estudos judaicos. Ele ministrou cursos e seminários sobre minorias nacionais europeias e imperialismo, bem como sobre história judaica. Entre suas principais obras estão Os Judeus e os Direitos das Minorias (1898-1919) (1933); Aspectos Internacionais das Políticas Raciais Alemãs (com M. Fagan, 1937); Pessoas na Baía (1938); e Nacionalidades e Minorias Nacionais (1945), uma elucidação

ção do "federalismo nacional". Ele também escreveu os seguintes livros importantes sobre os judeus americanos: The American Jew: a Composite Portrait (1942); O judeu americano: uma reavaliação (1964); A Educação de Professores Judeus Americanos (1967); e sobre Israel, Fundações de Israel (1959).

Conselheiro de JG \*McDonald (1935), Alto Comissariado da Liga das Nações para Refugiados, ele ajudou a preparar a documentação da Carta de Demissão do McDonald's (Londres , 1936). Como diretor do Jewish Welfare Board Survey (1946–47), ele produziu o JWS Report (1948) conhecido também como o "Janowsky Report", que afetou a orientação dos centros comunitários judaicos. Como presidente da Comissão para o Estudo da Educação Judaica nos EUA (1952-57) , ele organizou e, com UZ Engelman, dirigiu o estudo (1952-55).

O serviço público de Janowsky era extenso. Foi membro do Conselho de Governadores da Universidade Hebraica de Jerusalém e presidente do Conselho Acadêmico dos Amigos Americanos da Universidade Hebraica (décadas de 1940 a 1964); e ele organizou e presidiu o American Student Program for Study na Universidade Hebraica (1954-1966). Ele estava no conselho editorial do Menorah Journal; Assuntos do Oriente Médio; e Estudos Sociais Judaicos. Foi editor da seção sobre judeus na historiografia da Encyclopaedia Judaica. Em 1975 Janowsky foi premiado com o Prêmio Lee Max Friedman pela American Jewish Historical Society pelo serviço distinto no campo da história judaica americana.

[Howard L. Adelson]

**JANUARIUS**, um lendário general romano. De acordo com uma história citada por R. Johanan (TJ, Av. Zar. 1:2, 39c), "Os reinos do Egito e Roma estavam em guerra e proclamaram: 'Até quando nos destruiremos nesta guerra? Vamos concordar que o reino que ordena seu general "caia sobre sua espada" e ele obedece – esse reino governará.' Os egípcios recusaram, mas entre os romanos havia um velho chamado Januário [יָנֻאָרְיוֹס] [que teve 12 filhos. Disseram-lhe: 'Obedeça-nos e faremos de seus filhos duques, prefeitos e generais.' Ele obedeceu, e por isso eles [os romanos] chamam [o ano novo] Calendae Ianu ariae [ יָנֻאָרְיוֹס יָנֻאָרְיוֹס ]. A lenda explica assim por que o primeiro mês é chamado de janeiro e também dá as supostas origens das calendas romanas e do "dia negro" (dies ater) no dia 2 de janeiro. A história tem suas raízes na prática militar romana primitiva de devotio, quando um general procurava sacrificar sua vida no campo de batalha, com o entendimento de que os deuses são obrigados a preservar o exército. A fonte antes de Joanã afirma que Janus, o rei que se tornou divindade, realizou este rito de devotio; uma fonte cristã posterior (De divisionibus temporum, 15) descreve um ato semelhante de sacrifício atribuído a Janus, e parece que há várias versões para essa lenda.

**Bibliografia:** D. Flusser, em: Zion, 21 (1956), 100-2.

[Isaías Gafni]



**JAPÃO**, estado asiático. Nos primeiros tempos medievais, os judeus da Europa e do Oriente Médio podem ter se envolvido no comércio com o Japão por meio de sua conexão com a rota da seda. Mais tarde, durante o chamado "Século Cristão" do Japão (1542-1639), alguns judeus participaram do comércio limitado iniciado pelos portugueses e holandeses. Mas foi só depois de 1853, quando o Comodoro Perry da Marinha dos Estados Unidos chegou ao Japão e iniciou o processo de reabertura do Japão às influências externas, que os judeus começaram a se estabelecer no país. Alexander Marks, que chegou a Yokohama em 1861, foi o primeiro judeu residente do Japão moderno. Pouco depois, juntou-se a ele Raphael Schoyer, um empresário americano, que serviu como presidente do conselho municipal do assentamento estrangeiro de 1865 a cerca de 1867. Ele também foi o editor do Japan Express, um dos primeiros jornais em língua estrangeira a aparecer no Japão. No final da década de 1860, a cidade tinha 50 famílias judias da Polônia, Estados Unidos e Inglaterra. Durante as décadas seguintes, comunidades judaicas se estabeleceram em Nagasaki, onde se envolveram principalmente no comércio de importação e exportação, e posteriormente em Kobe e Tóquio. A comunidade em Nagasaki pode muito bem ter decidido se estabelecer aqui porque esta cidade, além de ser um entreposto florescente, foi muito usada pela frota russa do Extremo Oriente como base para descanso e recreação. Pouco se sabe sobre essa comunidade, que posteriormente declinou, mas evidências de que mantinha seu próprio cemitério foram descobertas na era pós-Segunda Guerra Mundial.

O lugar de Nagasaki como centro da vida judaica no Japão foi gradualmente ocupado pelo porto em ascensão de \*Kobe.

A emigração judaica para o Japão aumentou durante a década anterior ao fim da Primeira Guerra Mundial. A Revolução Russa de 1905 e particularmente a Revolução Bolchevique de 1917 obrigaram muitos judeus russos a fugir da Rússia. Muitos foram para \*Manchúria e \*China, enquanto outros seguiram para o Japão, onde foram auxiliados por seus correligionários.

Organizações voluntárias, principalmente HIAS, desempenharam um papel importante na evacuação desses refugiados para o Japão. Embora alguns tenham se estabelecido permanentemente em \*Tóquio, Yokohama e Kobe, muitos outros mais cedo ou mais tarde encontraram refúgio nos Estados Unidos e América latina.

Por alguns anos após a Primeira Guerra Mundial, a comunidade judaica no Japão não era mais do que alguns milhares. Apesar da concentração de judeus em algumas cidades, eles não afetaram excessivamente a consciência do povo japonês, que em sua maioria permaneceu inconsciente dos judeus como um povo distinto e como defensores de uma fé distinta. (Até mesmo os japoneses mais instruídos acreditavam que os judeus eram uma seita cristã!) Um dos primeiros encontros públicos entre o Japão e um judeu aconteceu durante a Guerra Russo-Japonesa, quando o financista americano \*Jacob Schiff conseguiu um empréstimo para o Japão que, em parte permitiu-lhes ganhar a guerra. O papel desempenhado por Schiff era bem conhecido no Japão e, sem precedentes, ele foi convidado para almoçar no Palácio Imperial. Uma ligação foi estabelecida entre judeus, dinheiro e poder. Durante a década de 1920, começaram a surgir sinais de antissemitismo. Seus fornecedores eram principalmente soldados que participaram do Ex Siberian do Japão

pedition (1918-1922) e que havia sido infectado pelas histórias de ódio propagadas por russos brancos anti-semitas. Estas foram as pessoas que introduziram os infames Protocolos dos Eruditos \*Anciões de Sião no Japão; nos 35 anos seguintes continuaram a ser publicadas edições adicionais. Ainda assim, o antissemitismo japonês não era generalizado. Em grande parte de caráter "intelectual" e em parte refletindo o crescente medo do bolchevismo, com o qual os judeus eram identificados, não causou embaraço nem inconveniência aos residentes judeus do Japão. Quando o Japão embarcou em um programa de expansão militar na Manchúria em 1931, as fortunas de milhares de judeus foram direta e indiretamente afetadas. Embora por algum tempo as comunidades judaicas na Manchúria, especialmente em \*Harbin, não tenham sido submetidas a ações discriminatórias especiais, com o tempo muitos dos antigos refugiados da Rússia, achando o domínio japonês intragável, decidiram emigrar para outro lugar. Muitos transferiram suas casas e negócios para \*Tientsin, \*Shanghai e \*Hong Kong, enquanto alguns se estabeleceram no Japão. Ao mesmo tempo, o desenvolvimento de relações mais estreitas com a Alemanha nazista resultou em uma tremenda expansão da literatura anti-semita no Japão. Depois de 1937, muitas outras obras anti-semitas foram traduzidas do alemão para o japonês e obras adicionais foram escritas de novo em japonês. Mas, em geral, o governo e o povo japoneses permaneceram indiferentes a essa literatura inflamatória que circulava em círculos limitados. A consequência mais dramática do fascínio do Japão pré-guerra pelos judeus e a compreensão do antissemitismo foi o chamado Plano Fugu, que era um esquema japonês elaborado pelos chamados especialistas judeus do Japão para fornecer um lar nacional para o povo judeu, na Manchúria . , em troca da ajuda de judeus internacionais e particularmente americanos no estabelecimento do Império Japonês – a Esfera de Co-Prosperidade da Grande Ásia Oriental. A necessidade de tal refúgio tornou-se evidente para os japoneses.

Um fluxo de refugiados judeus do nazismo invadiu o Extremo Oriente durante os primeiros anos da Segunda Guerra Mundial. Muitos deles, vindos pelo mar, encontraram casas temporárias no Assentamento Internacional de Xangai. Outros, vindos por terra da Sibéria da Europa Oriental, ficaram um tempo no Japão. Talvez o contingente mais conhecido de tais refugiados tenha sido os membros da \*Mir yeshivá na Lituânia, que chegaram ao Japão em 1941. Embora não tivessem permissão para permanecer, o governo japonês não os pressionou a sair até que os arranjos fossem feitos . para o seu trânsito para Xangai. Quando pouco depois o Acordo Internacional foi ocupado pelas forças japonesas, cerca de 50.000 judeus ficaram sob o domínio militar japonês. Muitos dos refugiados foram colocados em campos de internamento durante a guerra. Por mais rigorosa que fosse essa administração militar, estava muito longe das áreas ocupadas pelos nazistas na Europa.

#### Após a Segunda Guerra Mundial

Durante a ocupação americana do Japão (1945-1952), o número de judeus nas ilhas atingiu seu valor mais alto, alguns oficiais do regime do general MacArthur e muitos soldados sendo judeus . Quando muitos desses militares voltaram para casa após a

## Japão

término da ocupação e da Guerra da Coreia (1950-1953), o número de judeus no Japão diminuiu. A vida judaica organizada no Japão durante esses anos girava principalmente em torno das atividades patrocinadas pelos capelães judeus das forças armadas americanas. Em 1970, o tamanho da comunidade judaica no Japão havia se estabilizado em cerca de 1.000, a maioria dos quais vivia em Tóquio e Yokohama. Alguns desses judeus locais encontraram casas para si nas cidades do Japão antes da Segunda Guerra Mundial; muitos outros, no entanto, eram migrantes dos Estados Unidos e da Europa que se estabeleceram nas ilhas no pós-guerra. Envolvendo-se no comércio de exportação e importação, operando negócios, ocupando cargos profissionais e servindo como consultores, a maioria parecia preparada para viver suas vidas no Japão.

Um grande interesse geral em judeus e judaísmo começou a ser evidente no Japão após a Segunda Guerra Mundial. Na época, havia uma tendência crescente de proselitismo em Israel e nos Estados Unidos, o que levou ao início da atividade de "alcance" no Japão. Desde a década de 1920, Jacques Faitlovitch, o "Pai" do "Beta Israel da Etiópia, estava interessado nas possibilidades apresentadas para o empreendimento missionário judaico no Japão. Em 1954, Faitlovitch partiu para o Japão a fim de estabelecer um centro de "alcance" judaico. Por trás desse movimento espreitava a sensação de que os japoneses estavam pensando em se converter ao judaísmo em massa. Isso não deu em nada, mas a especulação permaneceu abundante. Os principais convertidos eram mulheres japonesas que se casaram com soldados americanos-judeus; em última análise, muitas delas se mudaram para os Estados Unidos com seus maridos. Entre os poucos homens convertidos ao judaísmo, o mais conhecido foi Setsuzo Kotsuji, descendente de uma família de sacerdotes xintoístas, cuja busca por uma fé o levou do cristianismo protestante ao judaísmo. Com sua conversão, consumada em Jerusalém em 1959, tomou o nome de Abraão. O desencanto do pós-guerra do povo japonês com suas crenças tradicionais estimulou um novo interesse por outras religiões e filosofias, incluindo o judaísmo.

O estudo da história e cultura judaica, que mais tarde chamou a atenção do príncipe Mikasa da família imperial, aumentou como nunca antes. A Associação Japonesa de Estudos Judaicos, de orientação acadêmica, empreendeu a publicação do periódico Yudaya-Isuraeru Kenkyu (Estudos sobre a Vida e a Cultura Judaicas). Um motor principal na promoção do conhecimento sobre assuntos judaicos foi Masayuki Kobayashi, professor de história na Universidade Waseda (Tóquio) e há muito defensor dos estudos judaicos no Japão.

A maioria dos judeus no Japão na década de 1970 consistia daqueles que vieram com contratos de 2 a 5 anos, enquanto a população judaica permanente era inferior a 200. A comunidade de Tóquio mantinha uma sinagoga e escola religiosa, uma biblioteca judaica e geral, um restaurante, um mikveh e um yevra kaddi sha. Manteve também um rico programa cultural, social e recreativo. Era membro da Federação das Comunidades Judaicas do Sudeste Asiático e do Extremo Oriente e havia recebido um prêmio do governo japonês por criar "compreensão mútua e boa vontade entre os povos japonês e judeu". A comunidade judaica serviu como o lar da Organização de Bem-Estar Feminino Japão-Israel (JIWWO), a Ja

Pan-Israel Friendship Association (JIFA) e a Society for Old Testament Studies. O bazar anual JIWWO y anukkah, realizado no centro comunitário e considerado uma das ocasiões de maior prestígio no calendário social de Tóquio, sempre contou com a presença de um membro da casa imperial japonesa. A única outra comunidade judaica ativa no Japão era a de Kobe (que consiste em cerca de 30 famílias), principalmente de origem sefardita. Sua sinagoga Ohel Shlomo foi concluída em 1969. O local da sinagoga construída pela extinta comunidade judaica \*Nagasaki, confiscada como propriedade estrangeira durante a Primeira Guerra Mundial e destruída após a Segunda Guerra Mundial, foi redescoberta, e alguns dos móveis da sinagoga foram apresentados para a sinagoga de Tóquio em 1973. Judeus e estudos judaicos começaram a atrair grande interesse após a publicação de Nihonjin to Yudayajin ("Os japoneses e os judeus"), que se tornou um best-seller no Japão. O rabino Marvin Tokayer, que foi nomeado rabino da comunidade judaica de Tóquio em 1968, aposentou-se em 1976. Em 1980, o rabino Jonathan Maltzman tornou-se rabino da comunidade. O rabino Tokayer publicou três livros em japonês, incluindo uma introdução ao Talmud, uma visão judaica da Torá e um estudo do humor judaico. Livros de estudiosos japoneses sobre história judaica, misticismo e estudos de pratos Yid também apareceram. Um desses eruditos preparou uma tese de doutorado sobre os Chabad y asidim, e um interesse crescente foi demonstrado pelos escritos do Prof. R. Sugita, que publicou mais de oito livros sobre história judaica. A Igreja Sophia, conhecida como "Amigos Cristãos de Israel", continuou a orar diariamente pela paz e bem-estar do povo judeu. Esta seita construiu um "Beit Shalom" em Kyoto e Tóquio, onde qualquer judeu pode ficar e se sentir em casa. O fundador e líder desta seita é o Rev. T. Otsuke. A seita \*Makuya, liderada pelo Prof. I.

Teshima, acredita na possibilidade de que os japoneses sejam uma das \*Dez Tribos Perdidas. Eles continuaram a apoiar e visitar Israel. Em abril de 1980, uma estátua de Anne Frank foi inaugurada no complexo de uma igreja em Nichinomiya.

Em 1992, aproximadamente 1.000 judeus residiam no Japão, a maioria deles na área metropolitana de Tóquio. A população judaica permanente, no entanto, era inferior a 200, o nível em que permaneceu no século 21. Cerca de 60% vieram dos EUA, 25% de Israel e o restante de todo o mundo judaico.

Dentro da comunidade havia apenas um punhado de convertidos japoneses. A maioria dos judeus que residem no Japão são expatriados representando grandes empresas, bancos e instituições financeiras. Há também jornalistas e estudantes. O Centro da Comunidade Judaica do Japão, localizado em Tóquio, abriga a única sinagoga da cidade, uma escola religiosa, uma biblioteca judaica e geral, um mikveh, yevra kaddisha, área social e escritórios administrativos. Os serviços religiosos são realizados todos os sábados e nos dias santos. Os produtos alimentícios Kosher são importados do exterior e outras necessidades e requisitos religiosos são atendidos. Há também programas para jovens, cursos de educação de adultos e atividades culturais e sociais. A comunidade é membro do Congresso Judaico Mundial, da Associação Judaica da Ásia-Pacífico e da B'nai B'rith, e também contribui para o Apelo de Israel Unido. A única outra comunidade judaica organizada está localizada

em Kobe, que consiste em cerca de 35 famílias judias na própria Kobe e cerca de 35 famílias em outras partes da região de Kansai (Kyoto e Osaka). Judeus nas forças armadas americanas estacionadas no Japão geralmente são atendidos por dois capelães judeus. Um está estacionado na Base Naval de Yokosuka nos arredores de Tóquio e o outro em Okinawa. Há cerca de 100-200 judeus estacionados no Japão. O Centro Comunitário Judaico continua a ser o lar da Organização de Bem-Estar Feminino Japão-Israel (JIWVO) e da Associação de Amizade Japão-Israel (JIFA).

Especialmente desde 1986, numerosos livros sobre judeus e judaísmo foram publicados no Japão. Vários deles foram anti-semitas, mas não levaram a nenhum ato significativo de anti-semitismo. A resposta do governo japonês foi vaga e evasiva. Assuntos judaicos são ensinados de tempos em tempos nas universidades japonesas. Há uma Seção de Estudos Judaicos do Instituto de Ciências Sociais da prestigiosa Universidade Waseda. Foi fundada em 1976, tem 16 membros acadêmicos e reúne-se várias vezes por ano. A revista publicada pela Sociedade Japonesa de Estudos Judaicos mencionado acima, Estudos sobre Vida e Cultura Judaica, publicou várias edições desde 1961.

### Relações com Israel

As relações entre Israel e Japão têm sido consistentemente amistosas. No início de 1952, os governos do Japão e de Israel iniciaram negociações para o estabelecimento de relações diplomáticas e, no decorrer do ano, foi anunciada a troca de legações e a legação de Israel, chefiada por um ministro do governo, foi inaugurada em Tóquio em dezembro. Em 1955, o ministro japonês em Ancara apresentou suas credenciais como ministro não residente em Israel, e mais tarde a legação japonesa foi chefiada por um ministro residente. Em 1963 as legações foram elevadas ao nível de embaixadas. Em 1970 foi assinado um acordo de ajuda mútua e a formulação de documentos legais.

Em 1961, uma delegação de antropólogos e geógrafos japoneses cavou nas encostas do Monte Carmelo, perto de Haifa. Na Universidade de Tóquio, vários estudantes japoneses estudaram hebraico bíblico e a arqueologia da Terra de Israel; outros estudaram hebraico em aproximadamente uma dúzia de outras instituições de nível universitário. Desde 1965, os estudos japoneses fazem parte do programa regular da Universidade Hebraica de Jerusalém e da Universidade de Tel Aviv. Sob o programa de bolsas educacionais anuais, vários estudantes de pesquisa japoneses estudaram a Bíblia, musicologia judaica e história judaica em Israel e vários estudantes israelenses estudaram no Japão. Um pavilhão de arte japonesa foi inaugurado em Haifa. A Kibbutz Society, fundada em 1963 por Tezuka Nobuyoshi, conta com cerca de 30.000 membros e publica o Kibbutz Monthly em japonês. Os valores morais e sociais do kibutz servem como fonte de inspiração para os membros da sociedade, e todos os anos três grupos de jovens japoneses (com 50-70 em cada grupo) passaram algum tempo em kibutzim em Israel (cerca de 550 pessoas participaram nessas visitas em 1965-1970). A sociedade até estabeleceu um kibutz em Akan, no leste de Hokkaido.

A Sociedade de Bem-Estar Feminino Japão-Israel, que tem um

lel em Israel, financia o envio de estudantes para Israel, entre outras atividades.

A principal relação entre o Japão e Israel é comercial.

Tradicionalmente, o Japão exporta aço, automóveis, máquinas de processamento e eletrodomésticos, enquanto Israel exporta diamantes, fosfatos, frutas cítricas e artigos de moda.

Mesmo antes da Guerra do Yom Kippur, várias das principais empresas japonesas boicotaram Israel, mas a imensa pressão árabe e a ameaça de cortar o fornecimento de petróleo ao Japão (que obtém mais de 40% de seu suprimento dos estados árabes) forçaram o Japão a novembro de 1973 para se afastar de sua neutralidade anterior e adotar uma posição pró-árabe definitiva. Por alguns anos, Israel foi uma das poucas nações do mundo a ter um superávit comercial com o Japão, principalmente por causa das crescentes importações de diamantes pelos japoneses. Em 1987, uma missão econômica de Israel, liderada por representantes da Associação de Fabricantes de Israel, visitou o Japão. Uma delegação de empresários do Japão, liderada por representantes da Federação das Organizações Econômicas do Japão (Keidanren), seguiu para Israel. Em 1988, uma conferência sobre a economia japonesa foi realizada em Israel e um Seminário de Economia Israelense foi realizado em Tóquio. Ao longo da década de 1990, houve alguns movimentos provisórios para aumentar as relações comerciais com Israel por pequenas e médias empresas japonesas, mas a maioria das grandes empresas japonesas continuou a aderir ao boicote econômico árabe a Israel. Em 1992, no entanto, o Ministério das Relações Exteriores do Japão aconselhou as empresas japonesas a deixarem de cooperar com o boicote e o Japão pediu aos países árabes que parassem com o boicote. Após esta declaração, o comércio bilateral continuou a crescer. Desde o final da década de 1990, o Japão tem desempenhado um papel ativo em áreas como meio ambiente, desenvolvimento econômico e gestão de recursos hídricos.

[Hyman Kublin, Michael J. Schudrich, Shaul Tuval e Marvin Tokayer / Tudor Parfitt (2ª ed.)]

O governo japonês também passou a ter um papel político mais ativo no Oriente Médio, consistente com uma política externa mais engajada e abrangente. O Japão apoiou fortemente o "processo de paz" pós-Oslo e procurou usar sua influência para levar o processo adiante. Em 2005, o Japão prometeu US\$ 100 milhões à Autoridade Palestina, com o primeiro-ministro Koizumi Junichiro anunciando a doação em maio, durante uma visita ao Japão do líder da AP Mahmoud Abbas. O Japão tornou-se uma das fontes de apoio mais importantes da Autoridade Palestina, comprometendo US\$ 860 milhões desde a assinatura dos Acordos de Oslo em 1993. O Japão também estendeu um convite ao primeiro-ministro de Israel, Ariel Sharon, para visitar o Japão em 2005.

Movimentos para relações mais estreitas entre Israel e Japão podem ser atribuídos a visitas ministeriais de alto nível durante a década de 1980. O então ministro das Relações Exteriores de Israel, Yitzhak Shamir, visitou o Japão em setembro de 1985, com a primeira visita de um ministro das Relações Exteriores japonês ocorrendo dois anos depois. A primeira visita de um chefe de Estado israelense ao Japão foi feita pelo presidente Chaim Herzog em fevereiro de 1989, por ocasião do funeral do imperador Hi Rohito. Durante o período pós-Oslo, o primeiro-ministro Yitzhak Rabin visitou o Japão em dezembro de 1994 e o primeiro-ministro japonês

Japão

O irmão Tomiichi Murayama viajou para Israel em setembro de 1995. O primeiro-ministro Binyamin Netanyahu fez uma visita ao Japão em agosto de 1997. Também houve visitas de ministros israelenses e de outros funcionários, incluindo o então prefeito de Jerusalém, Ehud Olmert, que visitou o país em 1999.

Embora o conhecimento no Japão sobre judeus e judaísmo permaneça escasso, os vínculos com a experiência do povo judeu foram fortalecidos por meio da exposição à Shoah, com o Diário de Anne Frank como parte do currículo escolar e com filmes sobre o tema, como *Life is Beautiful*, sendo exibido na televisão e nos cinemas. As afinidades entre o Japão e o povo judeu também foram fortalecidas pela maior atenção dada ao diplomata japonês \*Sugihara, que usou sua posição em 1940 como vice-cônsul do Japão na Lituânia para emitir documentos de viagem para judeus e, assim, salvou milhares de vidas. O ano de 2000 marcou o 100º aniversário do nascimento de Sugihara, quando uma placa foi revelada no Ministério das Relações Exteriores do Japão em uma cerimônia organizada pelo ministro das Relações Exteriores na presença da viúva de Sugihara. A Sugihara Fellowship foi estabelecida sob a Fundação do Japão com o propósito de apoiar jovens pesquisadores israelenses em estudos japoneses. O heroísmo e a humanidade de Sugihara foram ainda mais destacados no Japão com a emissão de um selo em sua homenagem e com o reconhecimento oficial como uma das maiores figuras do país no século XX.

Em 1985, Sugihara tornou-se o primeiro japonês a ser homenageado pelo Yad Vashem como um dos \*Justos entre as Nações. O local de nascimento de Sugihara, Yaotsu, uma cidade na província de Gifu, estabeleceu memoriais para ele, incluindo um museu cujas exposições e mostras, incluindo um vídeo de sua vida, recriam para os japoneses sua coragem e humanitarismo. A Universidade Bar Ilan de Israel abriu um Centro Sugihara em 1994. Em 2000-01 foi realizada uma comemoração do centenário em sua homenagem, chamada Visas for Life, com exposições em homenagem à contribuição de Sugihara sendo exibidas no Japão e internacionalmente. Um emissário de Israel foi baseado em Yaotsu para ajudar no programa educacional do museu.

[Stephen Levine (2ª ed.)]

### Discurso Judaico no Japão e a Teoria da Origem Comum

Entre os estrangeiros encontrados no Japão na década de 1870 estava Norman McLeod, um escocês que começou sua carreira na indústria do arame antes de terminar no Japão como missionário. No prefácio de seu *Epítome da História Antiga do Japão*, que foi publicado pela primeira vez em 1875, ele observou que havia chegado ao Japão em 1867 – o último ano do regime Tokugawa – e que pretendia escrever um livro em vários volumes. trabalho sobre o Japão que, entre outras coisas, forneceria ao leitor “um relato mais detalhado das origens dos japoneses com uma descrição de seus pertences judaicos”. Suas “pesquisas no Japão o satisfizeram”, relatou um jornal local em 1875, “que as pessoas deste país são de família judia...”. Sua noção de que o povo japonês era descendente das “Dez Tribos Perdidas de Israel” foi apresentada em vários livros; esta disputa

tem se repetido regularmente até os dias de hoje. As ideias de McLeod alcançaram um amplo público internacional, incluindo um judeu, e sem dúvida tiveram um impacto no pensamento japonês.

Dentro de algumas décadas de sua publicação, eles formaram parte de um discurso meio sério que circulou por toda a imprensa judaica ocidental e em outros lugares.

No Japão, as ideias de McLeod caíram em terreno fértil, talvez por causa de alguma incerteza quanto à origem dos japoneses e onde eles pertenciam no mundo. Sem dúvida, a multiplicidade de teorias geradas no Japão ligando os judeus ao Japão – as chamadas teorias da origem comum – foram, pelo menos em parte, produtos da tradição cristã ocidental de especulação sobre o destino das Dez Tribos Perdidas de Israel. No entanto, ao lado da especulação dos primeiros visitantes ocidentais, e particularmente de McLeod, a leitura local da Bíblia cristã também desempenhou um papel importante, embora talvez secundário, na disseminação da fantasia de origem israelita. No Japão, um dos primeiros japoneses a propor uma ancestralidade comum para os judeus e os japoneses foi Saeki Yoshiro (1871-1965), que publicou sua teoria como apêndice de um trabalho acadêmico sobre o cristianismo nestoriano em 1908. Saeki era um sério estudioso do cristianismo na China. Ele chegou à crença de que o clã Hata – um grupo continental que supostamente chegou ao Japão no século V e que se encontrava a oeste de Kyoto em uma aldeia chamada Uzumasa – era judeu. Ele aduziu em favor desta proposição uma série de argumentos filológicos: “Uzu”, ele raciocinou, é uma forma corrupta de “Ishu” ou Jesus e “masa” era a forma hebraica de Messias. Existem muitas outras “provas” de tipo semelhante. Apesar da natureza pouco convincente dessa evidência, a conexão “Uzumasa” não foi apenas o eixo do argumento de Saeki, mas tornou-se a base de uma grande quantidade de teorizações de origem comum subsequentes. Em 1929, Oyabe Zen'ichiro (1867-1941), um ministro cristão educado em Yale que havia trabalhado como missionário no Havaí, publicou seu *Origin of Japan and the Japanese People*, onde continuou os argumentos de Saeki. Ele elaborou a afirmação de que os imperadores japoneses também eram descendentes de israelitas. Ele observou: “É bem conhecido dos estudiosos bíblicos no Ocidente e no mundo todo que aproximadamente trezentos anos antes da entronização do imperador Jimmu (em 660 AEC), duas tribos dos hebreus – Gad, o mais valente e Menassés, que eram descendentes do filho mais velho do patriarca – fugiram para o leste carregando os tesouros sagrados dos hebreus e até hoje seu paradeiro permanece desconhecido. Um estudo minucioso dos antigos hebreus, conforme descritos nas escrituras judaicas, revela um número extraordinário de semelhanças entre nossos dois povos. Os japoneses e os hebreus são virtualmente idênticos.

Essas correspondências exatas me convencem de que somos de fato uma raça.” Subjacente à tese de Oyabe estava sua crença de que o cristianismo e o xintoísmo eram praticamente a mesma coisa e que, para que o xintoísmo servisse melhor à nação japonesa, seria bom adaptar características cristãs mais explícitas, incluindo a ideia de uma linha direta de descendência do pensamento judaico. Outro teórico de origem comum foi Kawamorita Eiji (1891-1960). Kawamorita, um ministro byteriano Pres, passou a maior parte de sua vida nos Estados Unidos

e produziu uma grande obra de dois volumes em japonês – Estudo das Canções Hebraicas Japonesas – que argumentava que nas canções folclóricas japonesas eram encontrados vestígios de um hebreu que havia desaparecido do Japão cerca de trezentos anos antes. Este trabalho continua a sustentar os entusiastas das tribos perdidas japonesas. A ideia central de Kawamorita era que o Japão é uma nação santa, que Deus é a fonte de toda santidade e que, portanto, a santidade do Japão deve se originar de Deus. Conseqüentemente, o imperador divino do Japão só poderia ter descendido de Israel – o povo escolhido de Deus. Kawamorita foi levado à crença de que “nosso Imperador é o sucessor indiscutível do trono eterno do Grande Rei Davi de Israel e que sem o Sistema Imperador do Japão perderá sua razão de existir”. As teorias israelitas tiveram um impacto marcante na sociedade japonesa e, sem dúvida, contribuíram para o discurso judaico notório no Japão. A perspectiva geral sobre os judeus é geralmente mais ou menos anti-semita, mas bastante vaga. Um exemplo é a definição da palavra “judeu” no New Crown English-Japanese Dictionary de Sanseido (edição revisada, 1964): “Jew (dzu) n. Judeu: Judeus cobizam dinheiro – conseqüentemente há muitos milionários judeus. A palavra pode ser usada no lugar do seguinte: 'avarento', 'avarento' e 'rico'”. Teorias da conspiração judaicas baseadas principalmente em idéias anti-semitas ocidentais são abundantes e livros que vendem tais idéias têm alcançado vendas maciças. A maioria das livrarias japonesas tem um “canto judaico” onde títulos como A conspiração judaica para controlar o mundo, O segredo do poder judaico que move o mundo e assim por diante são exibidos. Esse interesse pelos judeus está presente no Japão há anos. Em 1970, Nihonjin to Yudayajin (“Os japoneses e os judeus”) ganhou um dos prêmios literários mais cobiçados do Japão e vendeu bem mais de um milhão de cópias (em 1987 vendeu três milhões de cópias), e vendas de ordem semelhante foram alcançadas desde então. por Se você entende a Judéia, você entende o Japão, a maneira judaica de tocar a corneta de um milionário, se você entende os judeus, você entende o mundo: cenário de 1990 para a guerra econômica final, milagres da Torá que controla o mundo e outros. Os meios de comunicação de massa freqüentemente carregam histórias sensacionalistas na mesma linha. Um interesse japonês mais geral em coisas judaicas ou israelenses é bastante aparente. Da incrível popularidade de O Diário de Anne Frank ao sucesso comercial sem precedentes do musical Fiddler on the Roof, a fascínio por Israel e os judeus parece interminável.

No Japão contemporâneo, talvez o legado mais marcante das estranhas idéias de McLeod seja encontrado nas seitas Makuya e Beit Shalom. Embora ambos sejam seitas essencialmente cristãs que aceitam a divindade de Cristo, sua “judialidade” é muito visível. Os Makuya são intensamente nacionalistas e, de certa forma, estão buscando a redenção da nação japonesa, que será modelada na redenção de Israel. Makuya foi fundado mais ou menos ao mesmo tempo que o Estado de Israel. Diz-se que o fundador de Makuya, Avraham Ikuro Tes hima (1910-1973), conheceu e foi influenciado por Martin \*Buber em várias ocasiões. Ao longo dos anos, milhares de discípulos Makuya e Beit Shalom foram para Israel, onde muitos deles aprenderam hebraico. o

A importância de um bom conhecimento do hebraico para os Makuya pode ser julgada pelo fato de terem trazido um dicionário Japonês-Hebraico lindamente produzido. Sempre que os Makuyas se reúnem, cantam canções hebraicas seculares e religiosas, muitas delas as canções do Israel moderno. Eles adotam nomes hebraicos, observam o sábado e guardam uma forma de kashrut: acendem velas na noite de sexta-feira, quebram hallah, e leia o livro de orações judaico. Sua visão do mundo é informada por uma profunda admiração por Israel e pelo povo judeu. Seu amor por Israel muitas vezes encontra expressão prática: um voluntário Makuya foi ferido na Guerra dos Seis Dias de 1967 e, após a vitória israelense, uma “peregrinação” Makuya marchou por Jerusalém carregando uma faixa que proclamava “Parabéns pela Grande Jerusalém”. Até certo ponto, sua admiração pelos judeus deriva da parte cristã de sua ideologia. Mas, além disso, brota da natureza nacional do judaísmo – a ideia de que o judaísmo é a religião do povo judeu – e do sionismo.

[Tudor Parfitt (2ª ed.)]

**Bibliografia:** C. Adler, Jacob H. Schiff: His Life and Letters, 2 vols. (1928); I. Cohen, Journal of a Jewish Traveler (1925); H. Dicker, Wanderers and Settlers in the Extremo Oriente (1962); A. Setsuzo, De Tóquio a Jerusalém (1964); J. Kreppel, Juden und Judentum (1925); H. Kublin, em: Congress Weekly, 23 (22 de outubro de 1956), 9-11; idem, em: Fronteira Judaica, 25 (abril de 1958), 15-22; idem, em: Congress Bi-Weekly, 28 (25 de dezembro de 1961), 13-15; AJ Wolf, em: Comentário, 15 (abril de 1953), 352-6. **Adicionar.** **Bibliografia:** DG Goodman e M. Miyazawa, Judeus na Mente Japonesa: A História e Usos de um Estereótipo Cultural (1995); T. Parfitt, The Thirteenth Gate (1987); idem, As Tribos Perdidas de Israel: A História de um Mito (2002); T. Parfitt e E. Trevisan Semi, Judaizing Movements: Studies in the Margins of Judaism (2002); M. Tokayer e M. Swartz, O Plano Fugu: a história não contada dos japoneses e judeus durante a Segunda Guerra Mundial (1979).

[Ageu ben-Shammai (2ª ed.)]

**JAPHET, ISRAEL MEYER** (1818–1892), compositor e professor alemão. Nascido em Kassel, Japhet ensinou em Gudensberg antes de ser nomeado líder do coro e professor da congregação ortodoxa em Frankfurt em 1853, onde permaneceu até sua morte. Ele publicou Metek Sefatayim; Hebraeische Sprachlehre (19263), uma gramática hebraica em dois volumes; um livro sobre os acentos da Bíblia intitulado Moreh ha-Kore; Die Accente der Hebräer (1896), e uma conexão de acentos de acordo com a tradição judaico-alemã; e um Pessach Hagga dah (1884) com tradução e comentários em alemão e incluindo quatro melodias tradicionais ajustadas para duas e quatro vozes.

A obra mais influente de Japhet foi Schire Jeschurun (“Canções de Yeshurun”, 19224), uma coleção de 101 melodias de sinagoga para cantor e coro em três volumes: o primeiro para a noite e o segundo para os serviços matinais do sábado e festivais; o último para várias ocasiões, como Simhat Torá e o sábado. Seu estilo mostra uma simplicidade melódica e uma harmonia clássica descomplicada que está de acordo com as tendências gerais da sinagoga alemã de seu tempo.

**Bibliografia:** Sendrey, n. 2024, 3900, 6181-85, 7351-52; UMA. Friedmann, Lebensbilder berühmter Kantoren, 3 (1927), 13-14.

[Joshua Leib Ne'eman]

jafé

**JAFÉ** (Heb. יָפֶֿתֿ יָפֶֿתֿ יָפֶֿתֿ ,filho de Noé, irmão de \*Sem e \*Cão. Em todas as listas dos filhos de Noé, Jafé invariavelmente aparece em terceiro lugar (Gn 5:32; 6:10; 7:13). ; 9:18; 10:1; I Crônicas 1:4). No entanto, em uma ocasião, Cam é chamado de “filho mais novo” de Noé (Gn 9:24). Se isso não deve ser explicado como resultado de uma corrupção no texto, deve refletir uma tradição variante, a menos que algum princípio diferente do cronológico governe a ordem das listas. Jafé casou-se antes do dilúvio (7:13), ao qual sobreviveu, junto com sua família, dentro da arca. Quando seu pai embriagado estava nu na tenda, Jafé, junto com Sem, demonstrou grande modéstia e delicadeza em cobri-lo (9:23). Por este ato ele foi abençoado por Noé da seguinte forma: “Que Deus amplie Jafé, e o faça habitar nas tendas de Sem; E que Canaã seja escravo deles” (9:27). O significado completo desta passagem é obscuro, e tem sido interpretado de várias maneiras como referindo-se a uma aliança filisteu-israelita contra os cananeus (talvez nos tempos davídicos) ou a futura participação dos jafeteus – talvez os gregos – na religião . de Israel. Na Tabela das Nações (veja Os Setenta \*Nações) Jafé é designado para sete filhos e sete netos (Gn 10:2–4; I Crônicas 1:5–7). Ele é assim retratado como o ancestral homônimo de vários grupos étnicos que vivem a oeste e norte de Israel nas áreas do Egeu e da Anatólia, em grande parte compostas de estoque indo-europeu. A origem do nome Jafé não é clara. A bênção mencionada acima implica uma etimologia popular fundamentada em uma raiz hebraica que significa “ampliar”, “tornar espaçoso”. Tem sido conectado de várias maneiras com o titã grego, Ἰάφεύς (cf. Javan = Ionia, Gn 10:2), e com Kafti, o nome egípcio para os etíopes (cf. Nahum M. Sarna)

[Nahum M. Sarna]

### Na Agada

Embora Jafé fosse o mais velho dos três filhos de Noé, ele era o menos dotado de sabedoria, e por esta razão seu nome é registrado por último (por exemplo, Gn 6:10; Sanh. 69b). No ato de cobrir a nudez de Noé (Gn 9:23) a iniciativa foi tomada por Sem e Jafé apenas o ajudou. A recompensa de Sem foi , portanto, maior do que a de Jafé, pois o Templo construído por seu descendente (Salomão) era mais sagrado do que aquele construído por Jafé (Ciro; PR 35, 160a). No entanto, pelo respeito que assim demonstrara ao pai, Jafé foi recompensado com um pálio (uma capa condizente com a dignidade de seus descendentes gregos), e pelo fato de Gogue, seu descendente, ter o privilégio de ser enterrado em Ereẓ Israel (cf. Ez. 39:11) e, portanto, desfrutaria da era messiânica (Gn. R. 36:6). O versículo “Deus engrandeça Jafé” (Gn 9:26ss.) é interpretado como significando que a cultura (“beleza”) de Jafé, particularmente a língua grega, “habitará nas tendas de Sem” (Meg. 9b). No Midrash (Gn. R. 36.8) isso é feito para se referir particularmente à Septuaginta, e a mesma passagem também interpreta que significa que Ciro, um descendente de Jafé, construiria o Segundo Templo. Também ensinava que Deus abençoou Jafé tornando seus descendentes inteiramente brancos e dando-lhes o deserto e seus campos por herança (PdRE 23).

**Bibliografia:** AH Sayce, Races of the Old Testament (1891),

39-50; J. Simons, em: OTS, 10 (1954), 155-84; L. Hicks, em: BID, 2 (1962), 802 (incl. bibl.); A. Reubeni, Ammei Kedem (1970), 162-184; Ginzberg, Legends, 1 (1961), 169-70; 5 (1955), 179-80, 192; 6 (1959), 459; I. Yāsida, Ishei ha-Tanakh, 222.

**JAFETE** (em Ar. **Al-Hasan**) **ALÿBARQAMANI** (início do século XV), autor caraíta, presumivelmente morando no Egito. Sua única obra conhecida é o Sefer Teshuvá, um tratado polêmico árabe contra os \*Rabanitas, no qual ele, no entanto, menciona \*Maimônides com respeito.

**Bibliografia:** S. Pinsker, Likkutei Kadmoniyot (1860), 181, 192 (segunda paginação); Fuerst, Karaeertum, 2 (1865), 288f.; A. Neu Bauer, Aus der Petersburger Bibliothek (1866), 25f.

[Leon Nemoy]

**JAPHETH BEN DAVID IBN ÿAGHÿR** (século XIV), estudioso e médico karaite no Cairo. Jafé foi discípulo de Israel ha-Ma'aravi, e seguiu seu exemplo ao rejeitar o uso da analogia objetiva (hekkesh) nas regras aplicáveis ao matrimônio e ao incesto. Ele foi o autor do Sefer ha-Mitz vot, do qual as partes 5 a 9 foram preservadas em manuscrito. Nela, Jafé cita muitos estudiosos caraítas anteriores, incluindo \*Daniel b. Moses al-Qÿmisÿ, bem como obras de alguns autores Rab banitas.

**Bibliografia:** Steinschneider, Arab Lit, 244; Mann, Texts, 2 (1935), 282 n. 76.

[Isaak Dov Ber Markon]

**JAPHETH BEN ELI HAÿLEVI (Yefet ben Eli; Abÿ ÿAlÿ al ÿasan ibn ÿAlÿ al-Lÿwÿ al-Baÿrÿ;** segunda metade do século X), estudioso caraíta em Jerusalém. Detalhes de sua vida não são conhecidos. Ele foi o único caraíta que escreveu comentários bíblicos em árabe, acompanhados por uma tradução árabe (considerada muito literal por alguns estudiosos modernos) das Escrituras, em todo o corpus bíblico (até hoje Lamentações é o único livro bíblico em que nenhum vestígio da obra de Jafé). comentário foi identificado). Seus comentários são inigualáveis em tamanho e diversidade dos aspectos discutidos em relação ao texto bíblico: língua, halachá, história, teologia e muitas polêmicas contra o judaísmo rabínico e também contra outras religiões, notadamente o islamismo e o cristianismo. Aspectos messiânicos do texto bíblico são apresentados em certos contextos, às vezes extensivamente. Fatos e circunstâncias históricas são mencionados ou aludidos ocasionalmente.

Jafé baseou-se principalmente em autoridades caraítas anteriores, que ele cita principalmente anonimamente. Ele às vezes utilizou fontes rabínicas e obras de estudiosos rabanitas. Estes últimos são frequentemente citados por razões polêmicas. \*Saadiah Gaon é frequentemente citado literalmente. Ele dominava uma ampla gama de fontes, das quais selecionava de maneira bastante sofisticada. As interpretações opostas às vezes são discutidas longamente (e finalmente rejeitadas) quando ele acha que elas merecem. Seus comentários são, portanto, um tesouro de antigas interpretações que muitas vezes não são encontradas em nenhuma outra fonte. Em princípio, Jafé está comprometido com o significado literal

do texto, que, no entanto, sempre deve ser julgado pela razão. O resultado pode ser definido como exegese racionalista. Embora atacando ostensivamente o Mu'ytazila (ver \*Kalam), sua terminologia exegética e conceitos teológicos são tipicamente Mu'ytazila. Assim, ele permite a interpretação metafórica quando exigido por considerações ideológicas-exegéticas (por exemplo, unidade e integridade do corpus bíblico) ou teológicas. Alguns estudiosos sugeriram recentemente que ele também levava em conta considerações literárias, e que as considerações histórico-filológicas eram primordiais para ele, mas isso precisa de mais pesquisas. Embora estritamente conservadora, a oposição de Jafé à busca de estudos seculares era um pouco mais branda do que a de seus contemporâneos. Seus comentários ganharam reconhecimento imediato entre os estudiosos caraitas contemporâneos e foram amplamente utilizados por gerações subsequentes de estudiosos caraitas. Por causa de seu grande tamanho, alguns comentários foram abreviados, principalmente por caraitas egípcios. Partes de seus comentários foram posteriormente traduzidas para o hebraico e assim ficaram disponíveis para caraitas em Bizâncio que não tinham conhecimento do árabe. O texto original em árabe aparentemente chegou à Espanha, o que pode explicar o fato de que as suas interpretações são referidas por Abraham \*Ibn Ezra.

Ele também escreveu Sefer ha-Mitzvot (Livro de Preceitos), partes do qual sobreviveram em manuscrito.

Os comentários de Jafé sobreviveram em muitas centenas de MSS. O texto parece ter se desenvolvido ao longo do tempo de várias maneiras e medidas. No entanto, apenas uma parte relativamente pequena da gigantesca obra de Jafé (compreendendo dezenas de volumes) foi publicada até hoje (principalmente dos Profetas e dos Escritos). Nos últimos tempos, no entanto, há um interesse cada vez maior nas obras de Jafé, que se reflete claramente na quantidade de publicações (ver bibl.).

**Bibliografia:** TEXTOS: L. Barges (ed.), Rabi Yapheth ben Heli Bassorensis Karaitae in librum Psalmorum comentarii Arabici (1846) [Salmos]; idem, Libri Psalmorum David regis et Prophetarum, versio a R. Yapheth ben Heli Bassorensis Karaita (1861) [Salmos]; idem, Rabi Yapheth Abou Aly ... no librum Canticum Cantorum comentarium Arabicum (1884) (Cântico dos Cânticos); H. Ben-Shammai et al. (eds.), Manuscripta judaico-árabica in collectione Firkovitch: The Commentary on Genesis por Yefet ben 'Eli (2000) (catálogo, textos, estudo) (hebr.); P. Birnbaum (ed.), "O Comentário Árabe de Yefet ben Ali, o Caraita sobre o Livro de Oséias" (Tese de Doutorado, Dropsie College, 1942); RM Bland (ed.), "O Comentário Árabe de Yepheth ben 'Ali sobre o Livro de Eclesiastes, Capítulos 1–6" (Tese de Doutorado, Berkeley, 1966); S. Butbul, em: Sefunot, 23 (2003), 459–571 (Rute) (hebr.); H. Hirschfeld (ed. & trad.), Jepheth b. o Comentário Árabe de Ali sobre Nahum (Publicações do Colégio de Judeus; no. 5, 1911); O. Livne-Kafri, em: Se funot, 21 (1993), 73–113 (Habacuque) (hebr.); DS Margoliouth (ed. & trad.), Um Comentário sobre o Livro de Daniel por Jepheth ben Ali, o Caraita (1889); M. Polliack, em: Pe'amim, 89 (2002), 61–82 (Ovadia, tr.) (Heb.); M. Sokolow, "O Comentário de Yefet ben Ali sobre Deuterônimo XXXII" (Tese de Doutorado, Universidade Yeshiva, 1974). ESTUDOS: Mann, Texts, 2 (1935), 30–33; L. Nemoj (ed.), Karaite Anthology (1952), 83–102; Z. Ankori, Karaites in Byzantium (1959), índice, SV; H. Ben Shammai, em: Alei Sefer, 2 (1976) 17–32 (hebr.); idem, "As Doutrinas do Pensamento Religioso de Abu Yusuf Ya'qub al-Qirqisani e Yefet Ben 'Eli" (Tese de Doutorado, Jerusalém 1977 (Heb., vol. 2 é uma seleção de textos));

Y. Erder, em: Michael, 14 (1997), 313–34 (hebr.); D. Frank, em: J. Dammen McAuliffe et al. (eds.), With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam (2003), 51–69; idem, Search Scripture Well: Karaite Exegeses and the Origins of the Jewish Bible commentary in the Islamic East (2004), índice; M. Goldstein, em: G. Khan (ed.), Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts (2001), 41–64; M. Polliack, em: G. Khan (ed.), Exegesis and Grammar in Medieval Karaite Texts (2001) 1–39; idem, "Principais Tendências na Exegese Bíblica Caraita nos Séculos X e XI", em: M. Polliack, Judaísmo Caraita; Um guia para sua história e fontes literárias (2003), 363–413; idem, A Tradição Caraita da Tradução da Bíblia Árabe (1997), índice; G. Tamani, em: Bulletin d'Etudes Karaites, 1 (1983), 27–76; G. Vajda, Deux commentaires karaites sur l'Ecclésiastes, (1971); N. Wieder, The Judean Scrolls and Karaism (20052), índice.

[Ageu Ben-Shammai (2ª ed.)]

**JAPHIA** (Heb. יָפִיָּה יָפִיָּה יָפִיָּה, cidade no território da tribo de Zebu lun entre Dobrath e Gate-Hefer (Js 19:12) Japhia é identificada com Yafa, 3 km a sudoeste de Nazaré .

Aparece como lapu nas cartas de Tell el-Amarna. Segundo Josefo, que o fortificou, era a maior aldeia da Galiléia (Life, 230; Wars, 2:573). Durante o cerco de Jotapata, Japhia foi atacada, capturada e saqueada pelos romanos (Wars, 3:289ss.). No entanto, permaneceu uma cidade judaica; em 1921 um lintel syna gogue foi encontrado lá, e em 1950 parte de uma sinagoga pavimentada com mosaicos foi escavada perto da igreja ortodoxa grega. Suas ruínas incluem um salão basílica, 46<sup>a</sup>49 pés (14<sup>a</sup>15 m.), com duas fileiras de cinco colunas cada. A orientação leste-oeste do salão é incomum. O pavimento contém a representação de uma águia em pé sobre um vaso cujo corpo tem a forma de uma cabeça humana, tigres e golfinhos, e um círculo de 12 figuras, das quais duas foram preservadas. Sukenik considerou as figuras como símbolos das tribos, lendo a inscrição fragmentária existente יָפִיָּה]Eph]raim; Goodenough os identificou com o Zodíaco, lendo יָפִיָּה] Áries .

**Bibliografia:** EL Sukenik, em: BRF, 2 (1951), 8ss.; Bom o suficiente, Símbolos, 1 (1953), 216–18; EM, SV. **Add. Bibliografia:** SJ Saller, Segundo Catálogo Revisado das Antigas Sinagogas da Terra Santa (1972), 84–85; Z. Ilan, Antigas Sinagogas em Israel (1991), 213–214; Y. Tsafir, L. Di Segni e J. Green, Tabula Imperii Romani. Judéia – Palestina. Maps and Gazetteer (1994), 150–151; B. Bagatti, Aldeias Cristãs Antigas da Galiléia (2001), 79–83.

[Michael Avi Yonah]

**JARBLUM, MARC** (1887–1972), líder sionista. Nascido em Guerra , Jarblum foi um dos fundadores da Po'alei Zion na Polônia e também se envolveu em atividades clandestinas, pelas quais foi repetidamente preso. Mudou-se para Paris em 1907 e lá completou seus estudos de direito. A partir do momento de sua chegada a Paris, ele gradualmente se tornou uma das figuras públicas mais proeminentes do movimento Po'alei Zion, do movimento sionista e do judaísmo francês. Ele foi especialmente ativo no período entre as duas guerras mundiais. Jarblum foi o responsável por conquistar Léon \*Blum e os líderes da Segunda Internacional (Socialista) – \*Jaurès, Vandervelde e outros – para a causa sionista. Durante anos ocupou cargos públicos – como o

jarÈ

representante do Sionismo Socialista na Segunda Internacional, como representante da \*Agência Judaica em Paris, presidente da Federação Sionista e presidente da Federação das Organizações Judaicas na França, como chefe do movimento Sionista Socialista e editor de seus órgãos, etc. Durante a Segunda Guerra Mundial, Jar blum viveu na zona desocupada da França e se engajou em atividades clandestinas lá e, a partir de 1943, na Suíça. Ele retornou à França após a guerra e continuou suas atividades públicas. Jarblum desempenhou um papel especial em garantir o voto francês para a resolução da ONU sobre a partição da Palestina ( novembro de 1947). Jarblum viveu em Tel Aviv desde 1955 e trabalhou no departamento político do \*Histadrut lá. Publicou numerosos panfletos sobre assuntos atuais em iídiche e em francês. Entre suas obras estão A Internacional Socialista e o Sionismo (1933, com introdução de E. Vandervelde); Le Destin de la Palestine juive de la Déclaration Balfour 1917 au Livre Blanc 1939 (1939); Ils habiteront en sécurité (1947); e La Lutte des Juifs contre les Nazis (1945).

**Bibliografia:** LNYL, 4 (1961), 223-6; Davar (26 de fevereiro de 1967); Yiddisher Kemfer (24 de março de 1967).

[Getzel Kressel]

**JARÈ**, família italiana. O nome é uma transcrição moderna do hebraico יָרֵה , ou implicando יָרֵה יָרֵה יָרֵה ("temente a Deus"), ou derivando das iniciais da frase יָרֵה יָרֵה יָרֵה יָרֵה יָרֵה יָרֵה ("Cidade de seus irmãos"). A transcrição Jarè é conhecida apenas a partir do século XIX. Obadias de \*Bertinoro era aparentemente um membro da família. Outros incluíam: PETHAHIAH de Spoleto, mais tarde de Recanati (século XVI), um estudante de árabe, que, com seu filho o médico MOISÉS, foi uma das fontes do conhecimento de Azariah de'Rossi sobre o al phabet samaritano. BERECHIAH REUBEN (m. 1598), de Perugia e mais tarde Verona, tornou-se rabino em Mântua, cidade com a qual a família passou a ser principalmente associada. Seu filho MORDECAI foi rabino em Mântua e editou a coleção de poemas litúrgicos Ayyelet ha-Sha'yar (Mântua, 1612), que também continha dois de seus próprios poemas. Mordecai escreveu uma aprovação para Kenaf Renanim por Joseph Jedidiah \*Carmi (Veneza, 1626). ISAAC era um impressor em Mântua no início do século XVIII. GI USEPPE DI GRAZIADIO (1840–1915), um dos últimos alunos de Samuel David \*Luzzatto no instituto rabínico de Pádua, foi rabino em Mântua e desde 1880 em Ferrara. Ele publicou uma série de estudos sobre a história judaica italiana.

**Bibliografia:** Mortara, Índice; S. Simonsohn, Toledot ha Yehudim be-Dukkasut Mantovah, 2 (1964), 499, 521f.; Zunz, Lit Poe sie, 424; Milano, Bibliotheca, nos. 890-6.

[Ariel Toaf]

יָרְמֻת .Heb (**JARMUTH** יָרְמֻת יָרְמֻת)

(1) Cidade real cananéia mencionada em uma carta acadiana do século XIV a.C. encontrada em Tell al-ÿ asÿ como la-ra-mu-ti. Na época da conquista de Josué, Piram rei de Jarmuth juntou-se à coalizão liderada por Adoni-Zedek rei de Jerusalém contra Gibeon; ele foi derrotado em Aijalom junto com os outros e foi morto em Maqueda (Js 10:3, 5, 23). O rei de Jarmuth

também está incluído na lista de reis cananeus derrotados (Jos. 12:11). Jarmute tornou-se parte de Judá e na época da monarquia judaíta foi incluído no distrito de Sefelá ao norte junto com Adulão, Socó e Azeca (conforme preservado em Js 15:35). Foi reassentada por Judahites no tempo de Neemias (Neh. 11:29). Eusébio a localiza a dezesseis quilômetros de Eleuterópolis, a caminho de Jerusalém (Onom. 106:24-25).

Foi identificado com Khirbat al-Yarmÿk (Eusébio o chama de lermochus), um monte grande e proeminente a leste de Kafr Za kariyya, onde pesquisas revelaram uma grande cidade cercada por um enorme muro de pedra do início da Idade do Bronze e um monte menor, mas mais alto . contendo cerâmica variando do Bronze Tardio ao período bizantino.

(2) O Jarmuth listado como uma cidade levítica de Issacar em Josué 21:29 deve ser lido como Ramote (I Crônicas 6:58) ou Remet (Js 19:21).

**Bibliografia:** Abel, Geog, 2 (1938), 356; Albright, em: Basor, 77 (1940), 31; EM, 3 (1965), 865-7; Aharoni, Land, índice.

[Michael Avi Yonah]

**JAROSLAW** (Pol. **Jarosÿaw**), cidade na província de Rzeszow, SE

Polônia, no rio San. O desenvolvimento de Jaroslaw foi baseado nas grandes feiras realizadas nos séculos XVI e XVII, três vezes ao ano. A principal ocorreu no outono, e os comerciantes judeus tiveram um papel proeminente. Em negócios como a venda de bois, para os quais Jaroslaw era um centro de mercado, os judeus eram os principais negociantes. As feiras foram a origem da importância de Jaroslaw na história do judaísmo polonês. Eles também foram, até certo ponto, a origem do caráter organizacional único de suas instituições intercomunitárias judaicas. Os líderes comunitários judeus se comprometeram a supervisionar a segurança dos mercadores judeus que visitavam Jaroslaw. Juizes judeus para a feira (dayyanei ha-yarid) foram nomeados como de costume entre os cristãos; e um procedimento especial para eles foi introduzido. Um pedágio foi cobrado de cada comerciante ou vagão para custear as despesas decorrentes. O \*Conselho das Terras da Polônia frequentemente se reunia na feira de outono. Uma congregação temporária foi formada pelos visitantes judeus presentes na feira. Um estudioso descreveu os arranjos : "Aconteceu que estávamos na cidade de Jaroslaw na feira de 1608, onde era costume regular, como em toda feira, que um lugar fosse reservado como uma sinagoga para orar lá todos E também no sábado os estudiosos e chefes de yeshivot e líderes das terras e muitas pessoas se reuniram para ler a Torá como é costume nas comunidades. E como a cidade fica perto da congregação de Przemysl... eles trazem de lá o rolo da Torá pertencente à congregação de Przemysl" (Resposta de R. Meir de Lublin, nº 84). Poucos judeus conseguiram se estabelecer permanentemente em Jaroslaw após meados do século XV por causa da oposição dos burgueses, mas um assentamento gradualmente se desenvolveu durante o século XVII, enquanto a feira diminuiu em importância. A primeira sinagoga local foi estabelecida na década de 1640, e uma sinagoga das (Quatro) Terras é mencionada como existindo naqueles anos; na sinagoga das (Quatro) Terras foram tornados públicos os decretos de ex-comunicação e anúncios do Concílio. o



o cemitério foi estabelecido em 1699. Um "libelo de sangue em 1737 levou ao suicídio de uma das vítimas submetidas a tortura; outros foram cruelmente mortos. Em 1738 havia aproximadamente 100 famílias judias vivendo em Jaroslaw. Em 1813, a população judaica era de 2.355 (de um total de 9.007), e em 1921, 6.577 (de 19.973). Vários rabinos de Jaroslaw ganharam reconhecimento por seu aprendizado.

[Israel Halperin]

#### Período do Holocausto

A cidade foi capturada pelos alemães em 10 de setembro de 1939. Seu primeiro ato antijudaico foi incendiar a sinagoga. Em 12 de setembro de 1939, os alemães impuseram uma multa. Para garantir a execução desta ordem, alguns trabalhadores comunitários foram presos, incluindo o chefe da comunidade antes da guerra, Mendel Reich, cujo destino permanece desconhecido. Em 28 de setembro de 1939, os alemães ordenaram que a população se reunisse no campo esportivo de Sokol.

Cerca de 7.000 pessoas se reuniram e foram deportadas através do rio San para o território ocupado pelos soviéticos. No momento da deportação, os judeus tiveram que entregar todos os itens de valor e todos os seus pertences foram roubados. Do lado soviético, seu destino foi o de outros refugiados judeus da Polônia ocidental. Sofriam com a falta de condições adequadas de moradia, dificuldades em encontrar trabalho e restrições administrativas. No verão de 1940, muitos foram exilados no interior soviético. Várias centenas dos exilados na Rússia sobreviveram, enquanto os do leste da Polônia foram mortos pelos alemães durante a Guerra Alemão-Soviética, nos anos 1941-44. A comunidade não foi reconstituída após a Segunda Guerra Mundial.

[Aharon Weiss]

**Bibliografia:** Halpern, Pinkas, índice; M. Steinberg, *Yydzki w Jarosławiu od czasów najdawniejszych do połowy XIX wieku* (1933); idem, *Gmina żydowska w Jarosławiu od jej powstania...* (1937); WA Wagner, *Handel Jarosławia do połowy XVII wieku* (1929); Z. Horowitz, em: *Otsar ha-Hayyim*, 5 (1929), 203-8; N. Weinryb, em: *Khrev*, 12 (1957), 154-9.

**JASIEŹSKI (Zyskind), BRUNO (1901-1939)**, poeta, romancista e dramaturgo polonês. JasieŹski nasceu em Klimentów. Juntamente com outro proeminente escritor futurista, Anatol Stern, ele publicou um célebre panfleto, *NuŹ w bŹyuchu* ("Uma faca na barriga", 1921), e uma coleção de versos, *Ziemia na lewo*

("Terra à Esquerda", 1924). Dois volumes de sua própria poesia foram *But w butonierce* ("A bota na boteira", 1921) e *PieŹŹ o glodŹe* ("Canção da fome", 1922). Após emigrar para Paris em 1925, JasieŹski publicou *SŹowo o Jakubie Szeli*

("Uma palavra sobre Jacob Szela", 1926), um poema em que ele tentou reabilitar o líder de uma revolta camponesa antifeudal na Galiza Ocidental em 1848. O famoso romance de JasieŹski, *PaŹy ParyŹ* ("I Burn Paris", 1928), impresso pela primeira vez no diário comunista francês *L'Humanité*, era uma fantasia da destruição da cidade do capitalismo pelo proletariado internacional. O governo francês prontamente expulsou o autor. De 1929 até sua morte, JasieŹski viveu na URSS, onde ajudou a organizar a União dos Escritores Soviéticos e contribuiu para periódicos poloneses e russos. Sua peça *Bal manekinów* ("The Dum

Mies' Ball", 1931) apareceu em polonês e russo, e ele também escreveu contos em russo, e o romance *Chelovek menyayet kozhu* (1934; *Man Changes his Skin*, 1935), do qual o polonês, *CzŹowiek zmienia skŹore*, foi publicado em 1935-37 (2 vols.). Este romance tratava dos conflitos decorrentes da reconstrução socialista no Tadjiquistão. Em 1937 JasieŹski foi preso. Ele foi condenado a cinco anos de prisão, mas morreu mais tarde a caminho de seu local de exílio perto de Vladivostok.

Ele foi oficialmente reabilitado pelos comunistas em 1956. Uma edição completa de seus poemas, editada por Anatol Stern, apareceu em 1960.

**Bibliografia:** *Polski SŹownik Biograficzny*, 11 (1964-1965), 27-30 (incl. bib.).

[Stanislaw Wygodzki]

**JASINOWSKI, ISRAEL ISIDORE (1842-1917)**, líder sionista russo .

Nascido em Kosov, na Rússia, recebeu educação religiosa e em 1874 completou seus estudos de direito na Universidade de Kazan, onde recebeu o grau de advogado por sua tese sobre "Fontes de Jurisprudência na Sagrada Escritura e em sua Tradição Oral." Ele então se tornou um renomado advogado em Varsóvia, onde liderou o movimento *\*yibbat Zion* logo após seu estabelecimento. Ele estava entre os organizadores da Conferência *\*Kattowitz* (1884) e foi eleito para o Comitê Central de *yibbat Zion*. Juntamente com Leo *\*Levanda* e P. Loewenson, Jasinowski redigiu os regulamentos do "Comitê Odessa" de *Źovevei Zion*, chamado oficialmente de Sociedade de Apoio aos Agricultores e Artesãos Judeus na Síria e na Palestina, e participou da reunião de fundação da sociedade (1890). Jasinowski juntou-se ao movimento sionista em seu início e participou de seus primeiros sete congressos. Ele representou o "eleitorado" de Varsóvia e seu escritório serviu como centro das atividades sionistas na Polônia russa. Ele estava entre aqueles que apoiaram o Esquema de *\*Uganda* e, após o Sétimo Congresso Sionista, ele se juntou à Organização Territorial Judaica (ver *\*Territorialismo*). Foi membro de seu Conselho Internacional e participou como seu representante na Conferência de Bruxelas sobre questões de migração judaica (1906). Em seus últimos anos, Jasinowski se afastou do movimento nacional judaico e se aproximou de círculos similacionistas.

**Bibliografia:** A. Druyanow, *Ketavim le-Toledot yibbat Źiyon ve-Yishuv EreŹ-Yisrael*, 3 vols. (1919-32), índices; I. Klausner, *Mi-Katoviy ad Basel*, 2 vols. (1965), índices.

[Yehuda Slutsky]

**JASLO**, cidade no SE da Polônia. Ali existia um assentamento judaico antes de 1463. Em 1589 a cidade obteve o privilégio de *non tol erandis Judaeis*, ou seja, o direito de excluir os judeus, e em 1619 o assentamento e comércio judaico em Jaslo foram novamente proibidos. No entanto, várias famílias judias viviam em Jaslo em 1765. Em 1795, após a divisão da Polônia, Jaslo passou para a Áustria, sob a qual não havia restrições à colonização judaica. Em 1805 seis famílias foram instaladas em Jaslo como agricultores, e a comunidade judaica começou a aumentar, em particular entre 1848

jasny, naum

e 1853. A população judaica era de 433 em 1880 (13,1% do total), 934 em 1890 (20,6%), 1.524 em 1900 (23,2%), 2.262 em 1910 (22,3%) e 2.445 em 1921 (23,5%). A maioria eram hassidim. As crianças geralmente recebiam uma educação judaica tradicional. Alguns frequentavam a escola secundária local, onde havia 30 alunos judeus de 556 em 1914. Durante o período entre as duas guerras mundiais, a população judaica estava ocupada principalmente na indústria leve e artesanato. Em 1921, 96 judeus possuíam empresas industriais que empregavam 678 pessoas, das quais 76 eram proprietários, 49 membros da família, 83 judeus e 470 trabalhadores não judeus. As únicas empresas de tamanho considerável pertencentes a judeus eram cinco fábricas químicas, empregando 35 trabalhadores judeus e 420 não judeus; oficinas de grande ou médio porte incluíam 29 de processamento de alimentos, 28 de vestuário, oito de madeira, sete metalúrgicos, seis de construção, três de maquinário, três de couro, três de têxtil, dois de impressão e dois de desinfecção.

[Nathan Michael Gelber]

#### Período do Holocausto

No verão de 1941, um gueto foi estabelecido em Jaslo. Os refugiados aumentaram a população para cerca de 2.300. Em julho e agosto de 1942, cerca de 650 judeus foram executados nas florestas vizinhas. O gueto foi liquidado em 19 e 20 de agosto e seus internos, com poucas exceções, foram deportados para Belzec e ali assassinados. Um pequeno número de judeus foi transferido para o campo de trabalhos forçados em Szebnia, que foi liquidado em 1943. Nenhum judeu se estabeleceu em Jaslo após a Segunda Guerra Mundial.

[Stefan Krakowski]

**Bibliografia:** E. Podhorizer-Sandel, em: *BjIH*, 30 (1959), 87-109.

**JASNY, NAUM** (1883-1967), economista. Nascido em Kharkov, Ucrânia, Jasny obteve um doutorado em direito em São Petersburgo (Leningrado). Jasny exerceu a advocacia por pouco tempo e depois se tornou diretor de um moinho de farinha em Kharkov, experiência que despertou seu interesse pela economia. Após a Revolução Russa, trabalhou na elaboração de políticas alimentares para o governo soviético, para o qual posteriormente realizou pesquisas econômicas na Alemanha. Lá, ingressou no Business Cycle Research Institute e, em 1933, com a chegada de Hitler, mudou-se para os Estados Unidos, onde foi nomeado economista sênior do Departamento de Agricultura. A partir de 1939, trabalhou no Food Research Institute da Stanford University, onde preparou previsões de disponibilidade de alimentos em países aliados e inimigos. Após a Segunda Guerra Mundial, ele trabalhou com o Stanford Soviet Economic Group. Os principais interesses de Jasny eram estatísticas agrícolas e economia. Suas estimativas de colheitas de grãos na URSS serviram por muitos anos como base para as investigações sobre o potencial militar soviético.

Entre as principais obras de Jasny estão *A Agricultura Socializada da URSS* (1949); *Os Trigos da Antiguidade Clássica* (1944); *Industrialização Soviética 1928–52* (1961); *Planejamento Soviético* (1964), editado por JT Degras e A. Nove; e *a Política de Culturas de Khrushchev* (1965). Suas memórias estavam sendo preparadas para publicação no momento de sua morte.

[Joachim O. Ronall]

**JASON** (segundo século aC), sumo sacerdote. Jasão, que optou por esta forma grega de seu nome hebraico Josué, era filho do sumo sacerdote Simeão II e irmão de \*Onias III.

De acordo com Josefo, ele também era irmão de \*Menelau, mas é quase certo, à luz de II Macabeus, que isso é impreciso. Os eventos que ocorreram no final do sumo sacerdócio de Onias III minaram sua posição na corte de Se leucid. Jasão explorou a ascensão de Antíoco IV ao trono (176 aC) e sua necessidade de dinheiro para depor seu irmão e obter o sumo sacerdócio para si (175), contra a promessa de grandes somas de dinheiro. Antíoco também lhe concedeu autoridade para estabelecer em Jerusalém uma polis helenista cujos cidadãos foram selecionados e registrados pelo próprio Jasão. Armado com essa autoridade, ele estabeleceu dentro de Jerusalém uma cidade-estado chamada Antioquia, cujos cidadãos ele escolheu da aristocracia helenizada de Jerusalém, e ergueu um ginásio na capital. Suas ações levaram a um fortalecimento da cultura helenística na cidade e a um enfraquecimento do modo de vida tradicional e do culto religioso (II Macc. 4:7-15).

Essa política de Jasão e seus partidários foi a principal causa da revolta dos Hasmoneus que eclodiu depois, e que finalmente libertou a Judéia do domínio dos Selêucidas e deu origem à dinastia Hasmoneus. Jason enviou emissários e presentes a Tiro em homenagem às festividades ao deus de Tiro, Hércules.

Ele também deu boas-vindas a Antíoco quando visitou Jerusalém em 174 AEC. No entanto, três anos depois ele foi demitido do sumo sacerdócio pelo rei, e Menelau, que ofereceu a Antíoco uma quantia maior de dinheiro para o cargo, foi nomeado em seu lugar. Alguns anos depois, em 168 AEC, quando se espalhou um falso boato de que Antíoco estava morto, ele tentou retornar e tomar o poder em Jerusalém. Ele não teve sucesso, no entanto, e foi obrigado a deixar a cidade depois de instituir um massacre dos habitantes. Por um tempo ele foi preso pelo rei árabe, Aretas. Seus últimos anos foram gastos vagando de um lugar para outro, e ele não foi enterrado no sepulcro da família.

**Bibliografia:** II Macc. 4:7–29; 5:5–10; Jos., Ant., 12:238ss.; Schuerer, Hist, 24-26; A. Tcherikover, *Civilização helenística e os judeus* (1959), índice; SK Eddy, *O Rei Está Morto* (1961), 206–11.

[Uriel Rappaport]

**JASON DE CYRENE** (c. meados do século II aC), historiador judeu que escreveu uma obra em cinco livros sobre a revolta Macabeana. A obra não existe e é conhecida apenas de II Macabeus, que afirma ser um epítome dela (II Macc. 2:23). Começou com eventos nos dias de Onias III e pode ter concluído com a vitória de Judá Macabeu sobre Nicanor ou continuado até um período posterior. Pelo caráter literário da obra, Jasão era presumivelmente um judeu helenizado, embora piedoso, ansioso por propagar valores morais e glorificar seu povo e Deus. É difícil supor que ele era um fariseu, e sua identificação com Jasão, emissário de Judá Macabeu para Roma (I Macc. 8:17), é duvidosa.

Para mais detalhes sobre a obra e sua relação com II Macabeus, bem como para bibliografia, ver \*Maccabeus, Books of.

[Uriel Rappaport]

**JASSINOWSKY, PINCHAS** (1886–1954), *yazzan* e compositor. Nascido em Romanovka, perto de Kiev, na Ucrânia, Jassinowsky integrou o coro de Pinchas \*Minkowski em Kherson, ainda menino. Enquanto estudava música em São Petersburgo, foi assistente do maestro de coro em uma sinagoga de lá. Em 1917 emigrou para os Estados Unidos. Ele tinha uma voz de tenor suave e queixosa, e seu canto nas sinagogas e nos concertos fazia dele uma celebridade. Ele compôs um corpo considerável de música, incluindo *Ve-Hayah be-Ayarit ha-Yamim* (Isa. 2:1–4) dedicado à nova Universidade Hebraica de Jerusalém (1926), *Aseret ha Dibberot* (“Os Dez Mandamentos”), *Shirat ha-Be'er* (“A Canção do Poço”), *Ba-Yom ha-Hu* (Isa. 26:1–4), e música para poemas iídiches canções folclóricas, canções infantis e canções das Grandes Festas .

**Bibliografia:** Sendrey, *Música, índices; Associação de Cantores de Ministros Judeus da América*, *Di Geshikhte fun Khazones* (1924), 140; idem, *Khazones* (1937), 227-9 (*Yid. e Eng.*); N. Stolnitz, *Negine em Yidishen Lebn* (1957), 125-9.

[Joshua Leib Ne'eman]

**JASSY** (Rom. *Iasi*), cidade no nordeste da Romênia, capital do antigo principado da Moldávia desde 1565. A comunidade de Jassy era a mais antiga da Moldávia. Os judeus se estabeleceram lá na segunda metade do século XV por causa de sua posição na rota comercial entre a Polônia e a Bessarábia e para

o porto Danúbio de Galati (Galatz). Seu número aumentou quando os judeus poloneses se refugiaram lá durante os massacres de \*Chmielnicki (1648/49). Em 1650 e 1652 muitos judeus em Jassy foram assassinados por cossacos. Houve novos distúrbios em 1726, quando a população, enfurecida por um \*libelo de sangue, saqueou as casas dos judeus em Jassy e profanou várias *syna gogues*. A guilda judaica de Jassy obteve uma ordem do sultão para libertar os judeus que haviam sido presos no caso de difamação de sangue. Em 1742, o príncipe Constantin Mavrocordat, desejando atrair judeus da Polônia, isentou de impostos aqueles que se estabeleceram na cidade.

No final do século XVIII os judeus estavam concentrados em seu próprio bairro. Vários ramos do comércio (cereais, gado, lã, mel, queijo) eram exclusivamente manuseados por judeus. Em meados do século XIX, eles tomaram o lugar dos turcos e gregos como banqueiros e cambistas.

Muitos judeus também foram ocupados como ourives, alfaiates, chapeleiros, peleteiros e sapateiros. Vários desses ofícios tinham seus próprios sindicatos, alguns possuíam suas próprias sinagogas. Quando os comerciantes e artesãos cristãos tentaram limitar a atividade de seus colegas judeus, uma decisão foi emitida pelo príncipe em favor dos judeus (1817). Em 1831, comerciantes e artesãos judeus constituíam 43% do número total dessas ocupações, e em 1860 sua proporção havia aumentado para 78%. A população judaica contava com 4.396 famílias em 1820, 31.015 pessoas (47% do total) em 1859, 39.441 (50,8%) em 1899 e 35.000 em 1910.

#### Perseguições

Em 1835 e novamente em 1839, o príncipe Michael Sturdza iniciou ações contra os judeus, que só foram interrompidas depois que os banqueiros judeus cancelaram suas dívidas. Em 1867, os judeus

sem documentos legais de residência foram declarados vadios e expulsos do país. Representantes diplomáticos da Inglaterra e da Áustria apresentaram seus protestos ao governo romeno; O imperador Napoleão III da França também interveio. No entanto, a perseguição intensificou-se durante as duas últimas décadas do século XIX, em particular após o Congresso de \*Berlim. Apesar das recomendações do Congresso de Berlim, que ameaçavam não reconhecer a independência da Romênia, a classe política romena se recusou a conceder cidadania aos judeus.

#### Sede do Movimento Antissemita

No final do século XIX, Jassy tornou-se o centro do antissemitismo na Romênia. Em 1882 e 1884, dois congressos econômicos foram realizados lá com o objetivo de promover um boicote ao comércio e indústria judaica. Através das atividades de um “clube comercial” durante este período, 196 lojas judaicas foram fechadas em 1892, e muitos comerciantes judeus foram expulsos da cidade. Em consequência disso, vários judeus cometeram suicídio. A Universidade de Jassy tornou-se o centro do antissemitismo na Romênia, com AC \*Cuza, que lecionava na universidade, como seu principal proponente.

#### Organização Interna

De 1622 a 1832, os assuntos da comunidade judaica de Jassy foram administrados pela “guilda dos judeus”, chefiada pelo *yakham bashi*, que era o rabino-chefe da Moldávia e da Valáquia, e três *parnasim*. Dos impostos sobre a carne *ko sher* que cobrava, as sinagogas, as instituições talmud torá, abrigo para transitórios (*hekdesh*) e cemitério foram mantidos. Depois que a guilda foi dissolvida em 1834, as associações foram formadas de acordo com os países de origem (Rússia, Áustria, Prússia).

A primeira escola moderna para meninos foi fundada em 1852, mas permaneceu aberta por apenas cinco anos devido à oposição dos círculos ortodoxos. Em 1858, o governo começou a pressionar pelo fechamento das escolas judaicas tradicionais e sua substituição por escolas modernas de espírito assimilacionista. Alguns passos foram dados nesse sentido a partir de 1860, mas as escolas não conseguiram resistir à oposição ortodoxa. As escolas judaicas modernas foram novamente fundadas em 1893, depois que os alunos judeus foram expulsos das escolas públicas. Havia 5.000 alunos (meninos e meninas) frequentando as escolas da comunidade em 1910.

Em 1834, os administradores do hospital, fundado em 1772, assumiram a gestão dos assuntos da comunidade, recebendo o principal rendimento do imposto sobre a carne *kosher*. O orfanato e um asilo para idosos foram fundados em 1890. Em 1915 foi fundado o Hospital Infantil Dr. L. Gelehrter. A associação *Caritas Humanitas*, com 2.000 membros, esteve ativa até às vésperas da Segunda Guerra Mundial, prestando assistência médica e ajuda a viúvas.

#### Movimento Sionista

Havia grupos pré-sionistas em Jassy antes mesmo do \**y ibbat Zion*. Em 1866, a associação *Doreshei Zion* foi

jassy

fundada, com o objetivo de criar uma biblioteca hebraica. De 1878 a 1898, a associação Ohalei Shem propagou a língua hebraica e a cultura judaica. O movimento Yishuv Ereẓ Israel também tinha um importante centro em Jassy, chefiado por Karpel \*Lippe, que havia iniciado as duas associações acima mencionadas. O poeta Naphtali Herz \*Imber, autor de Ha-Tikvah, viveu em Jassy no final da década de 1870. Inspirada nas ideias de Theodor Herzl, a comunidade judaica de Jassy fundou nove organizações sionistas, que foram amalgamadas em 1919.

### Atividades Espirituais e Culturais

Jassy era há muito tempo o centro espiritual para judeus que viviam em ambos os principados romenos (Moldávia e Valáquia) através da influência de importantes rabinos que oficiavam lá. O primeiro digno de nota, Solomon b. Aroyo, cabalista e médico do príncipe da Moldávia, viveu em Jassy no final do século XVI e início do século XVII. Nathan Nata \*Hannover e Pethahiah b. David Lida serviu lá no século XVII. No século 18<sup>o</sup> o asidismo começou a se espalhar para Jassy e trouxe vários líderes ẓassídicos para lá, incluindo \*Abraham Joshua Heschel de Apta, que viveu em Jassy no início do século 19<sup>o</sup>. Na segunda metade do século XIX, Jassy tornou-se um centro de aprendizado talmúdico com estudiosos como Joseph Landau de Litin e Aaron Moses b. Jacó \*Taubes. Entre os eminentes estudiosos ẓasídicos, o mais importante foi Isaiah Schorr.

Em 1897 JI \*Niemirover iniciou sua atividade rabínica e permaneceu em Jassy até 1911.

Livros hebraicos foram publicados em Jassy a partir de 1842, entre eles Eliezer b. o comentário de Reuben Kahana sobre os Cinco Pergaminhos, Si'aẓ Sefunim; duas edições (uma com tradução de prato Yid) de Sha'arei ẓiyyon de Nathan Hannover (1843); e o Likkutei Amarim de Shneur Zalman (de Lubav ich; publ. 1843). A impressão hebraica continuou na década de 1880. Alguns periódicos hebraicos e iídiches também foram publicados em Jassy. Um Korot ha-Ittim quinzenal iídiche foi publicado de 1855 a 1871. Por um ano, em 1872, o primeiro jornal judeu romeno Vocea apaẓraẓtorului ("Voz do Defensor") foi publicado. O semanário Rasaritul ("O Oriente") foi publicado de 1899 a 1901 pelos sionistas, que também publicaram dois anuários. Em 1914, quatro números de uma revista literária, Likht ("Luz"), foram publicados em iídiche, com a colaboração de Jacob \*Groper, Abraham L. \*Zissu, Motty Rabinovici e Jacob \*Botoshansky. As ilustrações foram obra do pintor Reuven \*Rubin.

Jassy foi o berço do teatro iídiche. Em 1876, Abra ham \*Goldfaden apresentou pela primeira vez suas operetas em Jassy. J. \*Lat teiner também teve sua própria companhia de teatro, para a qual escreveu 75 peças. N. Horowitz da Galiza produziu ali as suas operetas com um cenário histórico.

### Entre as duas guerras mundiais

Em 1919 a comunidade foi reorganizada. No mesmo ano foram realizadas eleições para a primeira administração comunal. A comunidade foi reconhecida como órgão público pelo Ministério das Religiões em 1927. Em 1939 existiam em Jassy 112 sinagogas,

um jardim de infância, três escolas primárias para meninos e quatro para meninas, quatro escolas religiosas (talmud torah), uma yeshivá, uma escola secundária, um hospital geral, um hospital infantil, dois sanatórios para inválidos, um orfanato e um lar de idosos. Um semanário sionista Tribuna Evreeasca foi publicado em romeno em Jassy entre as duas guerras mundiais.

Nesse período também Jassy, e especialmente a universidade, continuaram a ser o centro das atividades antissemitas. Sob a liderança de AC Cuza, foi fundada em 1923 a "Liga de Defesa Nacional e Cristã" (LANC). "Tudo pela Pátria" e a mais conhecida "Guarda de Ferro", uma organização antissemita extremista. Os contínuos problemas causados pelas organizações anti-semitas e a perseguição econômica pelas autoridades levaram à pauperização progressiva entre as massas judaicas em Jassy. Em consequência, a população judaica diminuiu de 43.500 em 1921 para 35.465 (34,4%) em 1930.

### Período do Holocausto e depois

Em 6 de novembro de 1940, o governo de Antonescu tomou o poder.

A perseguição da população judaica começou imediatamente, acompanhada de prisões arbitrárias, tortura, extorsão, confisco de estabelecimentos comerciais e tentativas de encenar julgamentos por acusações como o comunismo. No entanto, os líderes da comunidade judaica logo conseguiram chegar a um acordo com os líderes da Guarda de Ferro, que prometeram parar a perseguição em troca da soma de seis milhões de lei a serem pagas em prestações. Conseqüentemente, até que a Guarda de Ferro fosse expulsa do governo (janeiro de 1941), havia poucos outros incidentes anti-semitas na cidade. A última parcela do "subsídio" foi paga durante o pogrom de Bucareste, que ocorreu quando a Guarda de Ferro se rebelou contra o governo de Antonescu e, como resultado, os judeus de Jassy permaneceram ileso.

No verão de 1941, às vésperas da eclosão da guerra contra a União Soviética, muitas unidades do exército alemão se mudaram para Jassy. Antes da primeira operação militar na área (em 29 de junho de 1941) e da abertura da ofensiva em larga escala na frente sul (2 de julho de 1941), a tensão anti-semita cresceu, como resultado de rumores de que os judeus estavam sinalizando para o Aviões russos bombardeando a cidade, e até ousaram atirar em soldados. Na véspera de 28 de junho, patrulhas alemãs e romenas, acompanhadas por moradores locais, assassinaram muitos judeus e cercaram outros milhares no pátio da delegacia, onde foram fuzilados no dia seguinte. Imediatamente depois, 4.332 judeus foram despachados para campos de internamento, 2.205 deles sufocando a caminho da terrível superlotação nos carros da morte. O número exato então morto em Jassy é desconhecido; documentos da polícia secreta romena durante a guerra mencionam o número de 13.266 vítimas, incluindo 40 mulheres e 180 crianças.

Em 1969 havia cerca de 2.000 famílias judias em Jassy e 11 sinagogas. Foram realizados cursos de Hebraico e História Judaica com cerca de 80 participantes. A população diminuiu constantemente para algumas centenas na virada do século devido à

imigração para Israel e outros lugares. Os que permaneceram foram atendidos por meio do governo e de fundos judaicos.

**Bibliografia:** IJ Niemirower, Ochire asupra istoriei comunității israelite din Iași (1907); idem, Scrieri complete, 2 (1919), 91–105; 529-531; MA Halevy, Comunitățile evreilor din Iași și București, (1931); idem, em: Almanachul Ziarului Tribuna evrească, 2 (1938/39), 251-2; idem, em: Studia et Acta Orientalia, 1 (1957), 360; idem, em: Sinai, 1 (Bucureste, 1928), 7-10; M. Gaster, em: Anuar pentru israeliți, 16 (1893/95), 12, 14; A. Turcu, ibid., 18 (1896/97), 184-7; W. Schwarzfeld, ibid., 12 (1889/90), 21-40; 13 (1890/91), 43-66; 17 (1895/96), 50-62; idem, em: Egalitatea, 5 (1894), 220, 228, 236, 251, 260, 269, 299; C. Drimmer, ibid., 32 (1922), 54; idem, em: Almanachul evreesc ilustrat pentru România (1932), 34–37; A. Hahamu, em: Calendarul al manah evreesc (1945), 169-71; E. Herbert, em: Journal of Jewish Bibliography, 2 (1940), 111s.; E. Feldman, em: Zion, 22 (1957); PK Romanyah, 141–176; M. Carp, Cartea Neagră, 2 (1948); M. Mircu, Pogromul de la Iasi (1947); I. Ludo, Din ordinea cui? (1947); SC Cristian, Patru ani de urgie (1946). **Adicionar. Bibliografia:** R. Ioanid, O Holocausto na Romênia: A Destruição de Judeus e Ciganos Sob o Regime de Antonescu, 1940–1944 (2000).

[Teodoro Lavi]

**JASTROW**, família de estudiosos originários da Polônia prussiana, mais tarde nos EUA MARCUS MORDECAI JASTROW (1829–1903) foi um rabino e lexicógrafo nascido na Polônia e líder da escola histórica nos Estados Unidos. Jastrow nasceu em Rogasen, Poznań. Ele foi ordenado pelos rabinos Feilchenfeld de Rogasen e Wolf Landau de Dresden. Também estudou na Universidade de Berlim e doutorou-se em Halle com uma tese sobre a filosofia de Abraham ibn Ezra (1855). Com a ajuda de Heinrich Graetz, foi nomeado pregador da progressiva congregação alemã em Varsóvia. Lá ele foi pego (com outros rabinos de Varsóvia) no movimento insurrecional polonês de 1861-63, pregando e escrevendo para a causa revolucionária; ele foi preso pelos russos por três meses e, sendo um súdito prussiano, expulso da Polônia. Por dois anos foi rabino em Worms. Neste período ele publicou Vier Jahrhunderte aus der Geschichte der Juden

(1865), cobrindo o período do exílio babilônico aos macabeus.

Em 1866 emigrou para os Estados Unidos como rabino de Rodeph Shalom, uma congregação na Filadélfia composta em grande parte por imigrantes alemães; ele serviu nesta congregação até sua aposentadoria em 1892. Seu trabalho com a congregação encontrou muitas dificuldades. Ele se esforçou para manter sua sinagoga dentro dos limites da tradição, mas não foi capaz de conter a maré da Reforma. Ele introduziu algumas reformas, como o uso de um órgão e o livro de orações de Benjamin Szold Avodat Israel (Ger., 1863), que ele ajudou a revisar e que ele traduziu para o inglês como Um Livro de Oração para os Serviços do Ano... (1885). No entanto, em polêmicas no Hebrew Leader e no Jewish Times, ele se opôs ao movimento pela Reforma radical, conforme expresso por IM Wise, D. Einhorn e Samuel Hirsch. Ele não era a favor da formação da \*Union of American Hebrew Congregations ou do \*Hebrew Union College. Nessas polêmicas ele emergiu como um dos líderes da escola histórica, que se desenvolveu no \*Judaísmo Conservador.

Jastrow ensinou filosofia judaica, história e Bíblia no Maimonides College de 1867 até seu fechamento em 1875. Ele teve um papel proeminente no trabalho da \*Jewish Publication Society, serviu de 1895 a 1903 como editor-chefe de seu projeto tradução da Bíblia, e fez a tradução de Jó. Ele também editou a seção Talmud da \*Jewish Encyclopedia. Jastrow foi membro do executivo da \*Alliance Israélite Universelle e de \*Mekiyei Nirdamim, e serviu como vice-presidente da Federação Sionista Americana.

Uma doença grave em 1876 forçou Jastrow a restringir suas atividades comunitárias e, durante uma convalescença prolongada, ele começou a trabalhar em sua principal contribuição para os estudos judaicos modernos, o monumental Dicionário dos Targumim, o Talmud Babli e Yerushalmi e a Literatura Midráshica (2 vols., 1886-1903; reprs. 1926, 1943, 1950; e como Hebrew-Ara maic-English Dictionary..., 2 vols., 1969). Usando os dicionários de Jacob Levy e Griechische und Lateinische Lehnwörter de S. Kraus, Jastrow produziu um dicionário eminentemente útil para o estudante de rabinos, particularmente o estudante de língua inglesa. Em abrangência e atenção à linguística comparada, o dicionário foi um avanço definitivo em relação aos seus predecessores. Embora a lexicografia talmúdica tenha progredido consideravelmente desde que o dicionário apareceu pela primeira vez, o trabalho de Jastrow manteve seu valor como ferramenta para todos os que estudam literatura rabínica.

Um dos filhos de Marcus, MORRIS JASTROW (1861-1922), era um distinto orientalista. Ele nasceu na Polônia e foi trazido para os Estados Unidos ainda criança. Obteve seu doutorado em Leipzig em 1884 com uma dissertação sobre Judá \*y ayyuj (Abu Zakariya Jahhâ... und seine zwei grammatischen Schriften..., 1885; Verbos Fracos e Geminativos de Abu Zakariyya... y ayyuj, 1897). Retornando à Filadélfia, ele ajudou seu pai por um curto período em Rodeph Shalom. Em 1892 começou a ensinar semítico na Universidade da Pensilvânia; ele também atuou como bibliotecário (a partir de 1898) e como professor pesquisador de Assiriologia lá. Por um tempo ele atuou como editor do departamento bíblico da Enciclopédia Judaica, fez parte do conselho da Enciclopédia Internacional e contribuiu para o Dicionário da Bíblia de Hasting, a Enciclopédia Bíblica e muitas outras publicações eruditas. Sua atitude anti-sionista é evidente em Sionism and the Future of Palestine: Fallacies and Dangers of Political Sionism (1919).

O trabalho mais importante de Jastrow foi provavelmente Religião da Babilônia e Assíria (1898; rev. ed. Aspects of Religious Beliefs and Practice in Babylonia and Assyria, 1969). Seus outros trabalhos sobre a história religiosa e cultural da Assíria e da Babilônia incluem Fragmento do Épico Dibrara Babilônico (1891; agora conhecido como o II Tábua do Épico da Era); Bildermappe... zur Religion Babylonien und Assyriens... (1912); um atlas de ilustrações para a religião da Babilônia e da Assíria; Uma versão Old Baby Ionian do Gilgamesh Epic (com AT Clay, 1923).

De interesse judaico mais imediato são seu Estudo da Religião (1901); Tradição Hebraica e Babilônica (1914); Gentle Cynic (1919), sobre Eclesiastes; Livro de Jó (1920); e Cântico dos Cânticos (1921).

jastron, mieczyslaw

O filho mais novo de Marcus, JOSEPH JASTROW (1863-1944), era um psicólogo notável. Jastrow foi educado nas universidades da Pensilvânia e Johns Hopkins. Ele ensinou psicologia em Wisconsin (1888-1927), Columbia (1910) e na New School for Social Research (1927-1933). Em 1900 ele serviu como presidente da American Psychological Association. Ele deu uma contribuição considerável à psicologia da percepção e da anormalidade e popularizou o pensamento freudiano em obras como *Fato e Fábula em Psicologia* (1900); *Subconsciente* (1906, repr. 1970); *Keeping Mentally Fit* (1928), um título que Jastrow também usou para uma coluna de jornal sindicalizado (1928-32) e uma série de rádio (1935-38); *A Casa que Freud Construiu* (1932); *Freud, Seu Sonho e Teorias Sexuais*, 1941); *Erro e Excentricidade na Crença Humana* (1935); *Traição da Inteligência* (1938); e *História do Erro Humano* (ed., 1936).

**Bibliografia:** ON MARCUS: M. Davis, *Emergence of Conservative Judaism* (1963), 342-4; idem, em: *Sefer ha-Shanah li-Yhudei Amerikah*, 6 (1942), 427-439; E. Davis, *História da Congregação Rodeph Shalom* (1926), 81-104; DW Amram, *Discurso Memorial no Décimo Aniversário da Morte de M. Jastrow* (1913); NM Gelber, *Juden und der polnische Aufstand* (1923), índice. ON MORRIS: AT Clay e JA Montgomery, em: *JAOS*, 41 (1921), 337-44; TB Jones, *O Problema Sumério* (1969), 62-65.

[Jacob Rothschild/Jack Reimer]

**JASTRUN (Agatstein), MIECZYSLAW** (1903-1983), poeta, ensaísta e tradutor polaco. Nascido em Korolówka, Jastrun fazia parte do grupo literário Skamander. A reflexão filosófica dominou coleções pré-Segunda Guerra Mundial como *Spotkanie w czasie* ("Encontro no Tempo", 1929), *Inna młodość* ("Another Youth", 1933), e *Strumień i milczenie* ("Stream and Silence", 1937). Durante os anos de 1945-49, foi coeditor do semanário literário *Kuźnica*. A partir do final da Segunda Guerra Mundial, seus versos refletiam o período do Holocausto, notadamente em *Godzina strzeżona* ("The Guarded Hour", 1944), *Rzecz ludzka* ("Human Matter", 1946), *Sezon w Alpach* ("Season in the Alps", 1948), *Rok urodzaju* ("O Ano Fértil", 1950) e *Barwy ziemi* ("Cores da Terra", 1951). Jastrun também escreveu três romances biográficos sobre grandes poetas poloneses: *Mickiewicz* (1949, 1967/11; Eng. tr. 1955; Heb. tr. 1956); *Spotkanie z Salomej* ("Encontro com Salomea", 1951), sobre o poeta Juliusz Slowacki; e *Poeta i dworzanie* ("O Poeta e o Cortesão", 1954), sobre o poeta Jan Kochanowski. Seus volumes de ensaios incluem: *Dzien niki i wspomnienia* ("Diários e Memórias", 1955); *Wizerunki: Szkice literackie* ("Imagens: Ensaios Literários", 1956), sobre escritores poloneses e estrangeiros; e *Mit śródziemnomorski* ("Mito mediterrâneo", 1962). Seleções de seus versos foram publicadas em 1966 e 1968. Jastrun também editou *Poezja Młodej Polski* ("A Poesia da Jovem Polônia", 1967), *Wolność Wyboru* ("Liberdade de Escolha", ensaios, 1969) e *Gody pamięci* ("Memórias", poesia, 1969). Entre as traduções de destaque de Jastrun estão as das obras de Lorca, Pushkin e Rilke. Comunista de mente independente, Jastrun foi um dos autores do *Manifesto trzydziestu czterech* ("Manifesto dos 34", 1964) contra a política cultural do Partido Comunista Polonês e do governo.

**Bibliografia:** J. Trznadel, *O poezji Mieczysław Jastruna* (1954); A. Sandauer, *Poeci trzech pokoleń* (1962), cap. 8.

[Stanislaw Wygodzki]

**JÁSZI, OSZKÁR** (1875-1957), cientista político húngaro. Nascido em Nagykároly (atual Romênia), Jászi se converteu ao cristianismo ainda criança. Foi editor do periódico radical *Huszadik Század* ("Século XX") de 1906 a 1919.

Jászi estava particularmente preocupado com o problema das minorias nacionais. Em seu livro, *A nemzetiség kérdése és a nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés* ("A Evolução dos Estados Nacionais e o Problema da Nacionalidade", 1912), ele argumentou que essas minorias deveriam ter plena autonomia cultural e social. Mas mais tarde ele acreditou que a questão dos judeus russos poderia ser resolvida pela criação de um estado judeu na Palestina. Ele advogou que os judeus da Hungria deveriam assimilar. Em 1912 tornou-se professor assistente de ciência política na Universidade de Kolozsvár. Em 1918, após a eclosão da revolução, foi nomeado ministro das minorias nacionais. Ele reconheceu o direito dos judeus à autodeterminação nacional e também tentou negociar um acordo permanente com as minorias nacionais dentro da República Húngara. Quando o regime soviético húngaro chegou ao poder em 1919, Jászi deixou a Hungria para Viena e depois Munique. Ele publicou uma história da revolução na Hungria, *Magyar kálvária – magyar föltámadás*

(1920; *Revolução e Contra-Revolução na Hungria*, 1924).

No ano seguinte, emigrou para os Estados Unidos, onde lecionou no Oberon College, Ohio, e tornou-se professor de ciência política em 1941. Jászi foi autor de vários trabalhos sobre política e ciência política, incluindo *A történelmi materializmus állambölcsélete* ("História da Materialismo Histórico", 1904), *Művészet és erkölcs* ("Artes e Ética", 1904) e *A Dissolução da Monarquia Habsburgo* (1929).

**Bibliografia:** *Magyar Irodalmi Lexikon*, 1 (1963), 525; *Magyar Életrajzi Lexikon*, 1 (1967), 807; *UJE*, 6 (1942), 46; O. Jászi, *Magyar kálvária – magyar föltámadás* (1969), 7-11, introd. por I. Borsody.

[Baruch Yaron]

**JÁTIVA (Xátiva)**, cidade de Valência, E. Espanha. Sua comunidade era provavelmente a segunda em tamanho no reino, depois da própria cidade de Valência. Depois que Játiva foi capturada aos mouros por Jaime I em 1244, o bairro onde os judeus viviam sob domínio muçulmano lhes foi devolvido, e o intérprete do rei, Baýye Alfaquim, recebeu propriedades na cidade e arredores. No século 13 havia cerca de 200 judeus vivendo em Játiva. Em 1268, Tiago I proibiu a prática de apedrejar os judeus na Sexta-feira Santa. Em 1274, um novo alvará isentou a comunidade de impostos por cinco anos para incentivar a colonização judaica na cidade. A comunidade era governada por um conselho de sete membros que tinham jurisdição criminal. Em 1283, o conselho da cidade proibiu os judeus de usar roupas brilhantes e jóias. Um centro de estudo das línguas hebraica e árabe foi estabelecido em Játiva pela Ordem Dominicana em 1291: um judeu chamado Yom Tov, que ensinava aqui, estava isento de impostos. Em 1363 Pedro IV impôs uma

imposto de 10,00 sólidos sobre a comunidade como sua contribuição para a guerra contra Castela. João I proibiu os funcionários municipais de impedir que os judeus montassem oficinas e eles foram autorizados a fazê-lo em qualquer parte da cidade. R.

ÿ ayyim b. Bibas, discípulo de \*Asher b. Jeiel e correspondente de \*Isaac b. Sheshet (cf. resp. n.º 297), foi rabino em Játiva.

Durante as perseguições de 1391, alguns judeus em Játiva morreram como mártires, enquanto outros se converteram ao cristianismo. O assentamento judaico foi renovado durante o século XV e foi a única comunidade que existiu no Reino de Valência depois de 1391 que continuou até a expulsão dos judeus da Espanha em 1492. Em 1482, o cabalista Joseph \*Alcastiel vivia em Játiva. Outros estudiosos que residiam lá eram Jacob Elihahu, Amram Efrati e Yehoshua Satabi. Acredita-se que a fábrica de papel de Játiva, a mais antiga da Europa cristã, tenha sido uma empresa judaica. O pioneiro impressor hebreu espanhol, Solomon Zalmati (um de seus parentes esteve envolvido com a Inquisição), era natural de Játiva.

Em 1941 foi descoberta uma inscrição hebraica no seu mitage de las Santas que sugere que era o local da sinagoga. A judiaria não ficava longe dali, na rua das Santas e ruelas adjacentes.

**Bibliografia:** Baer, Espanha, índice; Baer, Urkunden, índice; Cantera-Millás, Inscrições, 361; Piles Ros, em: Sefarad, 20 (1960), 365, 367-9; C. Roth, Judeus no Renascimento (1959), 174f. **Adicionar.** Bibliografia : A. Ventura **Conejero**, in: Xátiva, fira d'agost, (1979), 29-36.

[Haim Beinart]

**JATTIR, JETHIRA** (Heb. יָתִיר יָתִיר (ycidade da Judéia situada no distrito montanhoso mais ao sul e mencionada junto com Samir e Socó (Js 15:48) Era uma cidade levítica da família coatita (Js 21:14; I Crônicas 6:42) Jattir era uma das cidades do sul de Judá para a qual Davi distribuiu parte dos despojos tomados dos amalequitas (I Sam. 30:27). milhas de Eleutheropolis (Bet Guvrin), habitada apenas por cristãos (Onom. 108:1ss.). O local de Jattir é agora chamado Khirbat 'Attîr; suas extensas ruínas datam dos períodos romano e bizantino. O mapa \*Madaba mostra Jattir no lugar errado, confundindo-o com Ether.

**Bibliografia:** E. Mader, Altchristliche Basiliken und Lokal Traditionalen in Suedjudaea (1918), 224; A. Alt, em: pjb, 28 (1932), 15ss.; M. Avi-Yonah, Madaba Mosaic Map (1954), no. 102; EM, 3 (1965), 953; B. Bagatti, em: LA, 11 (1961), 304-5.

[Michael Avi Yonah]

**JAUNIJELGAVA** (Ger. **Friedrichstadt**), cidade no distrito de Zemgale (Curlândia), Letônia., SE de Riga. No período do governo czarista era uma capital de distrito em \*Courland. Artesãos judeus das aldeias começaram a se estabelecer em Jaunijelgava sob o domínio russo no início do século XIX. Em 1850, a comunidade judaica contava com 1.483, aumentando para 4.128 (70% da população total) em 1881, e 3.256 (62,5%) em 1897. Além do pequeno comércio e artesanato, alguns judeus ricos negociavam com

exportação de madeira, couros e cerdas. Durante a Primeira Guerra Mundial, os judeus de Jaunijelgava foram expulsos em julho de 1915 para o interior da Rússia, mas antes disso três membros proeminentes da comunidade foram presos como reféns, para serem executados se casos de traição fossem descobertos entre os judeus. A cidade foi posteriormente destruída na luta entre os exércitos russo e alemão. A comunidade não se recuperou após a guerra e apenas 680 retornaram em 1925. A população judaica diminuiu para 561 (26% da população total) em 1933. Apesar do declínio, os judeus dominaram o comércio da cidade, possuindo a maior parte dos recursos comerciais. Existia uma escola iídiche, e o rabino local funcionava também como vice-prefeito da cidade. Depois que os soviéticos assumiram o poder em 1940, eles nacionalizaram empresas e liquidaram a vida pública judaica. Os alemães ocuparam a cidade no final de junho de 1941. As forças de "autodefesa" letãs começaram a matar judeus. Eles os reuniram na sinagoga. No início de agosto, um grupo de jovens judeus foi levado para cavar valas e depois foi fuzilado lá. Em 7 de agosto de 1941, todos os judeus – 167 famílias – foram levados para lá e assassinados. Após a guerra, alguns sobreviventes do Holocausto chegaram à cidade, cuidaram do cemitério e da vala comum e ergueram um monumento às vítimas do Holocausto. Mais tarde, eles se dispersaram, a maioria deles partindo para Israel. No início do século 21, nenhum judeu vivia em Jaunijelgava.

**Bibliografia:** L. Ovchinski, Di Geshikhte fun di Yidn in Letland (1928).

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

\***Jaurès, Jean Léon** (1859-1914), político socialista francês. O caso \*Dreyfus o colocou na vanguarda da cena política. A princípio Jaurès ficou do lado dos socialistas, que consideravam o caso como uma fase da luta interna da classe dominante. Mais tarde, porém, deixando de lado a conveniência política, ele se declarou disposto a "andar pela estrada escura que leva à justiça". Em associação com Georges Clemenceau e Emile \*Zola, Jaurès liderou uma campanha nacional para a reabilitação de Dreyfus. Ele foi baleado em Paris por um fanático na véspera da Primeira Guerra Mundial (31 de julho de 1914). Jaurès teve uma influência considerável sobre Léon \*Blum, que se considerava seu discípulo, e sobre líderes do movimento trabalhista sionista, em particular Berl \*Katzenelson.

**Bibliografia:** M. Auclair, La vie de Jean Jaurès (1954); H. Goldberg, Vida de Jean Jaurès (1962), incl. Bíblia

**JAVAL**, família francesa (a origem do nome é desconhecida). O fundador, JACQUES JAVAL (1786-1858) de Mulhouse, um banqueiro em Paris, estabeleceu uma das primeiras fábricas de tecidos estampados em Saint-Denis em 1819. Foi presidente da Paris \*Consiroire de 1824 a 1829. Seu filho LEOPOLD (1804-1872) participou da Revolução de Julho de 1830 e depois ingressou no exército, participando da campanha da Argélia e tornando-se oficial de cavalaria. Depois de retornar à vida civil, ele organizou a rede ferroviária da Alsácia, mas estava especialmente interessado no desenvolvimento agrícola. Em 1857 foi eleito deputado por Yonne. Na Câmara dos Deputados e no

javanês

Assembléia, ele apoiou um programa de liberalismo político e econômico. De 1852 a 1871, foi delegado do Alto Reno ao Consistório Central. Seu filho mais velho EMILE (1839-1907) era um renomado oculista e membro da Academia de Medicina. Ele inventou um aparelho para diagnosticar o astigmatismo e um método de ensino da leitura. Diretor do laboratório oftalmológico da Sorbonne de 1878 a 1900, publicou vários livros e artigos de enciclopédia em seu campo. De 1885 a 1889, ele também foi eleito deputado por Yonne.

Seu irmão ERNEST (1843-1897), engenheiro, foi prefeito de Creuse e, a partir de 1885, diretor do Instituto Nacional de Surdos e Mudos. O filho mais velho de Emile, JEAN (1871-1915), também foi eleito para a Câmara dos Deputados. A viúva de Jean, LILY JEAN-JAVAL (nascida Léon-Lévy; 1882–1958), escreveu vários romances; dois deles, Noémi (1925) e L'Inquiète (1927), tratam de assuntos judaicos, e a primeira parte de seu diário de viagem, *Sous le charme du Portugal* (1931), trata da "procura dos marranos". O segundo filho de Emílio, ADOLPHE (1873-1944) foi um estudioso de medicina preocupado principalmente com doenças do sangue, sobre o qual publicou vários trabalhos.

**Bibliografia:** S. Bloch, em: *Univers Israélite*, 37 (1872), 493-5.

[Moshe Catane]

**JAVÃO** (Heb. יָוָן יָוָן יָוָן (quarto dos sete filhos de Jafé, filho de Noé e pai de Eliseu, Társis, Quitim e Dodanim (ou Rodanim; Gn 10:2, 4; 1 Cr 1:5, 7) O nome Javan reflete o nome heróico grego Ion, o lendário ancestral dos jônios, uma parte do povo grego. Eles são mencionados apenas uma vez em Homero, mas se tornaram importantes depois de colonizar a parte central da costa oeste da Ásia. Menor ao qual deram seu nome, Ionia (Ἰωνία). A ascensão ao poder dos jônios em meados do século VIII tem implicações para datar as passagens de Gênesis. Fontes assírias do século VIII aC chamam a área de Javan e Jaman. e fontes persas também mencionam os jônios.

Através do Oriente Próximo Javan passou a se referir a toda a Grécia. As fontes bíblicas mencionam os javanitas como mercadores no comércio com os fenícios de Tiro (Ez 27:13, cf. 19) e como mercadores de escravos que compravam cativos judeus de fenícios e filisteus (Jl 4:6). Os javanitas também são mencionados entre as nações distantes que estão destinadas a testemunhar os atos gloriosos de Deus (Is 66:19). Outros textos bíblicos parecem refletir as tensões e esperanças do período helenístico em que Judá e Efraim devem se vingar dos javanitas (Zc 9:13). O Livro de Daniel, que certamente se refere a este período, contém uma odiosa referência ao rei de Javan (Dan. 8:23) e alude às lutas de poder do período do Império Greco-Macedônio (10:20, 11 ). :2). Javan continuou a ser o hebraico para \*Grécia.

**Bibliografia:** J. Skinner, *Genesis* (ICC, 1930), 196–200; FC Lehman-Haupt, em: *Klio*, 27 (1934), 74-83, 286-99; Albright, *Arch*, 143; CH Gordon, em: *HUCA*, 26 (1955), 43-108. **Adicionar. Bibliografia:** D. Baker, em: *ABD*, 3:650; E. Kearns, em: *OCD*, 763; A. Birley e S. Hornblower, *ibid.*, 764-65.

[Michael Fishbane / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JAVETZ, BARZILLAI BEN BARUCH** (m. 1760), rabino turco e talmudista. Barzillai serviu como av bet din em Esmirna, onde deu discursos rabínicos na Sinagoga Maḏazikei Torá, ensinou em sua yeshivá particular e pregou na sinagoga Talmud Torá. Ele influenciou o rico Joshua \*Soncino a construir uma sinagoga em seu nome em Esmirna e fez um elogio aos rabinos de Esmirna que perderam a vida no incêndio de 1730. Barzillai publicou *Leshon Limmu dim* (Esmirna, 1755), no Turim e *Leshon Arumim* (*ibid.*, 1749), contendo homilias, anotações sobre o supercomentário de Elijah Mizraḏi a \*Rashi, comentários sobre Maimônides e homilias de seu pai.

**Bibliografia:** Fuenn, *Keneset*, 202; Michael, *Ou*, 297-8, n. 643; MD Gaon, *Yehudei ha-Mizraḏ be-Ereḏ Yisrael*, 2 (1937), 726; Rosanes, *Togarmah*, 5 (1938), 63-64.

[Simão Marcus]

**JAVID (Cavid) BEY, MEHMED** (1875-1926), economista e estadista otomano. Nascido em \*Salônica em uma família \*Doenmeh, ele trabalhou para o Banco da Agricultura e Ministério da Educação depois de se formar na Escola Imperial dos Funcionários Públicos (Mülkiye) em \*Istambul em 1896, retornando apenas para Salônica em 1902 para dirigir a Escola Fevziye. Lá ele se tornou ativo no movimento dos Jovens Turcos. Após a Revolução de 1908, foi eleito para o parlamento otomano, onde serviu de 1908. Excelente orador e hábil economista, atuou como ministro das Finanças em cinco gabinetes, onde foi fundamental para reordenar as finanças do império, garantir empréstimos estrangeiros vitais e restaurar a confiança dos investidores. A combinação de sua personalidade, origens étnico-religiosas e política o tornaram alvo de inúmeras acusações de corrupção, espionagem e até assassinato. Suas tendências francófilas e pacifistas o levaram a renunciar ao cargo em 1914 em protesto contra a aliança secreta alemã otomana, embora permanecesse um conselheiro financeiro, reassumindo o cargo ministerial em 1917. Após a guerra, ele se escondeu em Istambul, fugindo para a Suíça após sua oferta de se juntar às Forças Nacionalistas na Anatólia foi rejeitada. Lá ele viveu por vários anos, casando-se com Aliye, uma princesa otomana, e retornando a Istambul em 1922. Ele era um membro da delegação otomana em Lausanne em 1921, mas se desentendeu com Ismet İnönü. Após a independência da Turquia, ele flertou brevemente com a política, mas em grande parte se aposentou da vida pública. Preso em 1926 na sequência de um atentado contra a vida de Mustafa \*Kemal, ele foi condenado por sedição por um tribunal militar e executado, embora seu crime real pareça ter sido um desafio político a Mustafa Kemal. Durante sua vida, ele publicou vários livros-texto autorizados sobre economia (4 vols., 1899-1901) e estatística (1909). Junto com Rıza Tevfik e Ahmet İyayip, ele escreveu e editou o influente jornal de ciências sociais *Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası* (1908-11). Suas volumosas memórias, publicadas no diário Tanin (1943-1946), são uma importante fonte primária para esse período.

**Bibliografia:** *Türk Ansiklopedisi* 10:37–39; Gövsa, *Türk Meḏhurları*, 78.

[Paul Bessemer (2ª ed.)]



**JAVITS, JACOB KOPPEL** (1904-1986), advogado e político norte-americano. Javits nasceu em Nova York, filho de pais imigrantes pobres. Depois de frequentar a Columbia University e a New York University Law School, Javits formou uma parceria jurídica com seu irmão (1927) e pelos próximos anos exerceu como advogado, ganhando fama por seu trabalho no caso de falência da Kreuger and Toll em 1933. Em 1932, ele se juntou ao Ivy Republic Club – o início do que seria uma longa associação para ele tanto com a política quanto com o Partido Republicano. Durante a Segunda Guerra Mundial serviu com o Exército dos EUA na Europa e no Pacífico, chegando ao posto de tenente-coronel.

Após seu retorno à vida civil em 1946, Javits concorreu a um assento na Câmara dos Deputados do 21º Distrito Congressional em Manhattan e venceu. Permaneceu na Câmara, onde se tornou membro do Comitê de Relações Exteriores, até 1954, quando foi eleito procurador-geral do Estado de Nova York. Em 1956 ele ganhou a eleição para o Senado dos Estados Unidos e foi reeleito em 1962. Ele foi eleito para o Senado novamente em 1968 por uma margem de mais de um milhão de votos. Uma tentativa frustrada de obter a indicação republicana para vice-presidente em 1968, no entanto – a primeira vez que um judeu aspirou abertamente a tal cargo – nunca se concretizou. Ele serviu no Senado até 1980, quando perdeu a cadeira e voltou a exercer a advocacia. Ao mesmo tempo, ele também atuou como professor adjunto de relações públicas na Escola de Relações Internacionais da Universidade de Columbia.

Como político, a força de Javits estava em seu apelo especial para eleitores liberais e judeus, cujas simpatias em Nova York eram mais frequentemente com os democratas, mas que consideravam seu histórico de votação como um dos melhores no Congresso. Ele apoiou consistentemente uma maior ajuda pública à educação, saúde, habitação urbana, artes e pequenos negócios, e apoiou direitos civis e legislação trabalhista justa, ajuda externa, liberalização de tarifas e redução de testes nucleares.

Como membro sênior do Senado, Javits serviu no poderoso Comitê de Relações Exteriores desde 1969. Um amigo particularmente caloroso de Israel, ele repetidamente argumentou no plenário do Senado que interesses puramente americanos deveriam ditar que os EUA apoiassem Israel tão inequivocamente quanto os A URSS apoiou os estados árabes. Ele foi ativo em várias organizações judaicas, incluindo a Organização Sionista da América, B'nai B'rith, o Comitê Judaico Americano, a Federação de Filantropia Judaica e a Fundação Cultural América-Israel.

Ele escreveu *American Policy in the Near East* (1953), *Discrimination – USA* (1960), *Order of Battle: A Republican's Call to Reason* (1964), *The Defense Sector and the American Economy* (com C. Hitch e A. Burns, 1968), *Who Makes War: The President vs. Congress* (com D. Kellermann, 1973), e *Javits: The Autobiography of a Public Man* (com R. Steinberg, 1981).

Nomeado em sua homenagem, o Centro de Convenções Jacob K. Javits está localizado em Manhattan. Construído na década de 1980, é um grande local de exposições, abrangendo cinco quarteirões da cidade, que abriga uma variedade de grandes feiras e convenções.

**Bibliografia:** Viorst, em: *Esquire* (abril de 1966); *Tempo* (24 de junho de 1966), 25–29; Weaver, em: *New York Times Magazine* (4 de abril de 1965), 35ss.

[Harvard Sitkoff / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JAWITZ, ZE'EV** (1847-1924), escritor e historiador. Jawitz nasceu em Kolno em uma família rica distinta em linhagem, erudição e piedade. Depois de uma tentativa frustrada de negócios, dedicou todo o seu tempo à escrita e à erudição. Ele contribuiu para *Ha-Sha'ar de Smolenskin* (no. 11 (1882), 41-48).

Jawitz ganhou reconhecimento público com seu artigo "Migdal ha-me'ah" ("Torre do século", em SP Rabinowitz (ed.), *Keneset Yisrael*, 1 (1887); repr. em seu *Toledot Yisrael*, 13 (1937), 189-250), um levantamento da história judaica desde a morte de Men delssohn em 1786 até a morte de Montefiore em 1886. A originalidade da obra estava no domínio do autor de fontes em hebraico e outras línguas; na integridade interna de sua abordagem, que era uma mistura de judaísmo do Leste Europeu, o romantismo de *yibbat Zion* e o judaísmo de Frankfurt Orthodoxy (muitas vezes caracterizado pela frase *Torah im derekh erey*, no sentido de "Torá e secular Aprendendo"); e em seu estilo de escrita, uma combinação de hebraico bíblico e erudito.

Estabelecendo-se em Ereẓ Israel em 1888, Jawitz ensinou em Zikhron Ya'akov. Seus escritos foram amplamente publicados em Ereẓ Israel em periódicos como *Haaretz*, *Peri ha-Areẓ* (1892) e *Ge'on ha-Areẓ* (2 vols., 1893–94). Ele também escreveu vários livros didáticos, incluindo *Tal Yaldut* (1891), *Ha-Moriyyah* (1894), *Divrei ha Yamim le-Am Benei-Yisrael* (1894), *Divrei Yemei ha-Ammim*

(1893-1894), e livros nos quais ele tentou relacionar lendas em estilo bíblico, como em *Sijot minni Kedem* (1887, 1927). Sua obra popular *Neginot minni Kedem* (1892) apareceu em várias edições. Em Ereẓ Israel, Jawitz foi ativo no *Va'ad ha-Lashon*, o comitê responsável pelo desenvolvimento do hebraico como língua moderna. Ele e seu cunhado, JM \*Pines, contribuíram para o desenvolvimento do hebraico moderno introduzindo elementos linguísticos da literatura da Mishná, Talmude e Midrash, por exemplo, *tarbut* ("cultura") e *kevish* ("estrada"). Jawitz deixou a Palestina em 1894, mudando-se para Viena, para a Alemanha e depois para Londres. Por um curto período ele foi ativo na fundação

de \*Mizrachi na Rússia e editou o jornal mensal *Ha Mizraẓy* (1903–04). Simultaneamente, Jawitz continuou sua obra principal, *Toledot Yisrael...* (14 vols., 1895-1940; a primeira parte apareceu em Varsóvia, e as cinco últimas partes foram publicadas por BM Lewin em Tel Aviv, 1932-40). As primeiras seis partes (compreendendo a primeira seção) tratam dos judeus em sua terra, desde a Era Patriarcal até o final do período de R. Judah ha-Nasi; as oito partes seguintes tratam dos judeus entre as nações do mundo, desde o período do amoraim até o *yibbat Zion*.

Embora Jawitz não fosse um historiador moderno, sua contribuição para a historiografia judaica é distinta e valiosa, pois ele infundiu em seu relato histórico o compromisso com a ortodoxia e o amor por Ereẓ Israel.

**Bibliografia:** S. Ernst (ed.), *Sefer Jawitz... Zikkaron...* (1934); AS Hirschberg, em: Z. Jawitz, *Toledot Yisrael*, 14 (1940), 121-63; ML Lilienblum, *Kitvei...*, 3 (1912), 133-84; J. Klausner, *Yo'yerim u Vonim*, 2 (1930), 52–61; B. Dinur, *Benei Dori* (1963), 19-22; M. Elias,

jay, allan louis neville

em: SK Mirsky (ed.), *Ishim u-Demuyyot be-yokhmat Yisrael...* (1959), 155-73; Waxman, *Literatura*, 4 (1960), 153-4, 454, 727-35.

[Benzion Dinur (Dinaburg)]

**JAY, ALLAN LOUIS NEVILLE** (1931–), esgrimista britânico, medalhista de prata olímpica em 1960 na espada individual e por equipes. Nascido em Londres, Jay estudou em Oxford, onde foi campeão britânico de espada em 1952. Foi campeão júnior de sabre em 1953 e foi nomeado capitão da equipe de esgrima da escola em 1954. Em 1959, tornou-se campeão mundial de florete e ficou em segundo lugar no épée, a última pessoa a obter duas medalhas no mesmo ano.

Jay também foi campeão britânico de espada em 1959 e 1960. Ele competiu nas Olimpíadas em 1952, 1956, 1960 e 1964, ganhando a medalha de prata na espada por equipe e individual em 1960. Jay foi campeão britânico de florete em 1963. Ele também venceu seis medalhas de ouro em eventos de florete e espada nos Jogos Maccabiah de 1950 e 1953. Além disso, ele ganhou a medalha de ouro nos Jogos da Commonwealth de 1966 nos eventos de florete individual e por equipe.

[Elli Wohlgelemerter (2ª ed.)]

**JAZER** (Heb. יָזֵר יָזֵר יָזֵר, cidade amou ao L do Jordão. Após a derrota de Seom, rei dos amorreus, Moisés enviou espiões para explorar Jazer e os israelitas mais tarde a capturaram (Nm 21:32). A Septuaginta refere-se a Jazer na fronteira de Amon (Nm 21:24). Pertencia ao território da tribo de Gad (Núm. 32:35; Js. 13:25) dentro do qual era uma cidade levítica da família de Merari (Js., 21:39; I Crônicas 6:66). Sob Davi, um governador dentre os hebrônitas foi instalado em Jazer (I Crônicas 26:31); o status da cidade como centro administrativo é confirmado por sua enumeração entre Aroer e Gileade no censo de Davi (II Sam. 24:5). Em tempos posteriores, caiu na posse dos moabitas (Isa. 16:8-9; Jer. 48:32). Judá Macabeu capturou a cidade durante suas campanhas a leste do Jordão (I Macc.

5:8). Eusébio localizou Jazer oito ou dez milhas romanas a oeste de Filadélfia (Rabbath-Amon; Onom. 12:3; 104:13-14). Geralmente é identificado com Khirbat al-ÿÿr, 6 mi. (10 km.) a oeste de Amã; GM Landes sugeriu Khirbat al-Sÿra, 1¼ mi. (2 km.) a nordeste de Amã.

**Bibliografia:** Landes, em: *basor*, 144 (1956), 30ss.; Schmidt, em: *zdpv*, 77 (1961), 46ss.; EM, SV

[Michael Avi Yonah]

**JAZIRAT IBN ÿUMAR**, cidade localizada ao norte de \*Mosul no norte do \*Iraque. Durante o reinado dos califas \*abássidas e das Cruzadas, Jazÿrat ibn 'Umar era uma cidade importante que mantinha estreitos laços comerciais com a \*Armênia. Desde os primeiros tempos, uma grande população judaica existia nesta região que era conhecida como "Kardu". \*Benjamin de Tudela, na segunda metade do século XII, afirmou que ali residiam 4.000 judeus. Ele acrescentou que a cidade estava localizada perto das Montanhas Ararat, onde repousava a arca de Noé, e que ÿUmar ibn al-Khaÿÿÿb fez uma mesquita com a arca.

**Bibliografia:** J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien* (1929), índice; A. Ben-Jacob, *Kehillot Yehudei Curdistão* (1961), 22, 24-25, 30.

[Eliahu Ashtor]

**CIÚMES.** Aparecendo cerca de 80 vezes na Bíblia, a raiz *kna* (qny; ÿÿÿ) (em seus vários derivados é, nas traduções padrão da Bíblia, mais frequentemente relacionada à noção de "ciúme" (ou "zelo")). conota qualquer tipo de agitação emocional resultante de uma ameaça percebida à própria honra ou senso de retidão moral. Portanto, pode ser usado em conexão com Deus, bem como com os seres humanos (Deut.

29:19; II Reis 19:31). Pode ser caracterizada como uma grave fraqueza humana (Pv 14:30; Jó 5:2) e também como uma motivação profunda para atos altruístas de coragem e devoção (Nm 11:29; 25:11; I Reis 19): 10, 14).

A rivalidade invejosa entre os homens, registra a Bíblia, é tão antiga quanto a raça humana. Caim ficou angustiado porque o Senhor deu mais atenção à oferta de seu irmão Abel do que à sua própria (Gn 4:4), e os irmãos de José ficaram igualmente aflitos quando Jacó, seu pai, favoreceu José (Gn 37:4). A inveja também estava aparentemente por trás de Miriã e Aarão falarem mal de Moisés (Números 12), pois foi o motivo da rebelião de Corá contra Moisés e Arão (Números 16). Curiosamente, nem as formas verbais de qny nem seus cognatos são usados em conexão com qualquer um desses incidentes, indicando que a inveja não coincide com "ciúme". Assim, F. Kuechler sugeriu que qn' refere-se principalmente à inveja e suspeita sombrias que surgem de um relacionamento amoroso erótico. Em apoio a essa visão, ele aponta para versículos nos livros poéticos da Bíblia (Pv 6:34; 27:4; Cântico 8:6) e para o "ritual em casos de ciúmes" descrito no Livro de Números (5:11-31). Este último é um julgamento antigo com alguns elementos da provação para testar uma esposa suspeita por seu marido de uma união adúltera (ver \*Provação do Ciúme).

Com base nessas passagens, Kuechler afirma que a noção de *kinah* de Deus (*qinyah*) também é derivada das metáforas eróticas de \*Oséias. A relação entre Deus e Israel, então, é como a de um amante e seu amado. Ele tem ciúmes de suas afeições e exige sua lealdade exclusiva. É digno de nota, porém, que a raiz qny não é atestada em Oséias. Que o "ciúme" divino não está restrito a Yahweh é mostrado por um texto acadiano (dialeto babilônico padrão) referindo-se à deusa Sarpanitum com o verbo cognato qenû.

Não há razão para postular uma data tardia para o epíteto *el kanna* (qanna'; kanno, qanno') que aparece em fontes antigas (Ex. 20:5; 34:14; Js. 24:19). De fato, parece refletir um dos traços mais característicos da concepção israelita primitiva de Deus, cuja presença nunca deixa o homem em repouso, e que sempre sobrevém ou em momentos de aflição para salvar os humanos, ou quando os humanos se comportam como se houvesse nenhuma tal presença. Assim como o indivíduo tem ciúmes de sua honra, Deus também a defende contra todos os que a ignoram. Como, além disso, não pode ser dissociado de sua santidade, o ciúme de Deus se manifesta de maneira dupla: solicitude amorosa por aqueles que o reverenciam e ira consumista contra aqueles que se opõem a ele. É possível que indivíduos também sejam vencidos por qin'ah em ou em nome de Deus, em sua devoção obstinada à Sua aliança (Nm 25:11-13; I Reis 19:10, 14; II Reis 10: 16; Sal. 119:139).

[David L. Lieber / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na literatura talmúdica

Na literatura talmúdica a palavra *kinah* é encontrada em ambos os sentidos em que ocorre na Bíblia, como ciúme e como zelo por Deus. Muitas passagens falam contra o ciúme, como “quem sempre provoca ciúmes e contendas em sua casa é considerado pela Bíblia como provocando ciúmes e contendas em Israel como um todo” (ARN1 28:85). Moisés preferiu morrer cem mortes a ceder uma vez ao sentimento de ciúme (Dt. R. 9:9).

Rabá b. Maýasyah afirma em nome de Rav: “Um homem nunca deve destacar um filho entre seus outros filhos, pois por causa do peso extra de dois sela'im de seda que Jacó deu a José e não a seus outros filhos, seus irmãos ficaram com ciúmes. dele, resultando na descida de nossos antepassados ao Egito” (Shab. 10b).

R. Eleazar ha-Kappar disse: “O ciúme... expulsa o homem do mundo” (Avot 4:28), e aqueles que não invejam são prometidos que sua carne não se tornará pó até antes da ressurreição (Shab. 152b).

O ciúme é abrangente, com uma exceção: “Uma pessoa pode sentir ciúme e inveja de todos, exceto de seu filho e seu discípulo” (San. 105b). No entanto, a inveja pode ter seu lado positivo, pois leva à emulação: “a inveja dos soferim [eruditos] leva ao aumento da sabedoria” (BB 21a).

Na mesma linha, é declarado: “Se não fosse por ciúme, ninguém se casaria ou construiria uma casa” (SI 37:1), e se Raquel não tivesse invejado as boas ações de sua irmã, ela não teria suportado filhos (Gn. R. 71:6). O zelo por Deus é altamente elogiado: “Se não fosse o zelo de Abraão [kinah] por Deus, Ele não teria se tornado o Possuidor [koneh] do Céu e da Terra” (SI 37:1, baseado em Gn. 14: 22). Finéias e Eli jah são apontados como exemplificando esse zelo na Bíblia, e Elias é até considerado como a encarnação de Finéias (PdRE 29, 47). De acordo com uma opinião Finéias tornou-se sacerdote como recompensa por seu zelo em matar \*Zimri (Zev. 101b). Os Macabeus são mais tarde usados como símbolos de zelo religioso: “O Santo se vestiu com sete vestes. Um era para os gregos, como diz [Isa. 59:17],... e Ele estava vestido com zelo [kinah] como um manto” – referindo-se aos asmoneus (Mid. Ps.

93:1). Matias em seu leito de morte exortou seus filhos a imitar o zelo de Finéias e Elias, chamando Finéias de “nosso pai” (I Mac. 2:54, 58), e Finéias é assim considerado o ancestral espiritual dos \*Zelotes (kanna'im). No entanto, Elias é criticado por seu zelo excessivo, e a revelação a ele em Horebe (I Reis 19:10-14) é interpretada como uma censura a ele por acusar em vez de defender Israel (Cântico R. 1:6, 1). Jonas é criticado por ser mais zeloso pela honra de Israel do que pela honra de Deus (ver TJ, Sanh. 11:7, 30b), mas Jeremias foi elogiado por alcançar um bom equilíbrio entre os dois (ARN2 47, 129, Mekh. a 12:1).

**Bibliografia:** F. Kuchler, em: *zaw*, 28 (1908), 42ss.; Peder sen, *Israel*, 1–2 (1926), 175, 236–7; Pritchard, *Texts*, 171, par. 132; NH *Tur-Sinai*, *Peshuto shel Mikra*, 1 (1962), 151; G. von Rad, *Teologia do Antigo Testamento* (1963), 204; HA Brongers, em: *VT*, 13 (1963), 269–84; H. Ringgren, *Religião Israelita* (1966), 76; H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments* (1967), 99; TH Gaster, *Myth, Legend and Custom in the Old Testament* (1969), 280–300. NA LITERATURA TALMUDICA: Ginzberg, *Legends*, 6 (1928), 138, 158, 321. **Ad.**  
**Bibliografia:** CAD Q, 209–10; B. Levine, *Números 22–36* (AB; 2000), 289.

**JEBENHAUSEN**, vila em Wuerttemberg, Alemanha. Em 1777, nove famílias judias receberam uma carta para se estabelecer e construir uma colônia separada perto da aldeia agrícola. Não havia restrição ao número de famílias judias, e a comunidade, que gozava de ampla autonomia, cresceu de 31 membros em 1778 para 233 em 1804. A maioria das famílias era notoriamente pobre naquela época, buscando o sustento da mascate. Em meados do século XIX, muitos se estabeleceram como comerciantes e donos de fábricas, desenvolvendo um florescente tecido e espartilho na indústria. Havia 550 judeus vivendo em Jebenhausen em 1845, 534 em 1854, 392 em 1862 e 151 em 1869. Entre 1798 e 1870, mais de 300 membros da comunidade emigraram para a América, principalmente por falta de direitos civis e perspectivas econômicas. Após a revolução de 1848, quando as grandes cidades de Wuerttemberg não mais recusaram aos judeus o direito de residência, muitos deixaram a vila para se estabelecer nas proximidades de Goepingen, \*Es slingen ou \*Stuttgart. Jebenhausen foi a sede de um rabino de 1778 a 1874, quando foi transferido para G. Apenas nove judeus viviam na aldeia em 1899. A sinagoga, construída em 1804, foi fechada em 1899 e vendida para demolição, e a comunidade foi formalmente dissolvida. Os membros da única família judia remanescente foram deportados para \*Theresienstadt em 1942, mas sobreviveram. Um museu judaico foi inaugurado em Jebenhausen em 1992.

**Bibliografia:** A. Taenzer, *Die Geschichte der Juden in Jebenhausen und Goepingen* (1927, 19882); N. Bar-Giora Bamberger, *Die juedischen Friedhoefe Jebenhausen und Goepingen* (1990); S. Rohr Bacher, *Die juedische Landgemeinde im Umbruch der Zeit* (2000).

[Stephan Rohrbacher (2ª ed.)]

**JEBUS, JEBUSITE** (Heb. *yē yēyēyē*, *yēyēyē yē* (yē um dos povos de yē Canaã). Os jebuseus são mencionados na Bíblia em quatro conexões diferentes:

(1) Na “tábua das nações” (Gn 10:15-19; cf. 1 Cr 1:13-14) o jebuseu aparece depois de Sidon e Hete como o terceiro filho de \*Canaã. Pode haver uma alusão ao parentesco ou conexão entre Jebus e Hete no Livro de Ezequiel (16:3): “... Jerusalém... o amorreu era seu pai, e sua mãe uma \*hitita”. Alguma realidade étnica (não clara) é refletida por essa combinação.

(2) Os jebuseus são mencionados nas listas dos povos de Canaã expulsos pelos israelitas, listas que aparecem na Bíblia mais de vinte vezes (por exemplo, Gn 15:21; Êx 3:8, 17) e nomeando de seis a dez nações. Invariavelmente, os jebuseus aparecem no final de cada lista e, na maioria dos casos, imediatamente após os \*heveus. A proximidade dos jebuseus com os heveus pode ser devido ao fato de que ambos os grupos eram considerados parentes dos \*hurrianos. O fato de os jebuseus serem sempre colocados em último lugar pode indicar que eles foram os últimos a aparecer em Canaã e, como só foram encontrados em Jerusalém, podem ter sido os menores em número de todas as etnias grupos.

(3) Os jebuseus são especialmente mencionados como os habitantes de \*Jerusalém, por exemplo, “os jebuseus, os habitantes de Jerusalém” (Js 15:63), “e os jebuseus – a mesma é Jerusalém”.

jedaías

(18:28). Juízes 19:11, porém, refere-se aos jebuseus sem mencionar Jerusalém: “Quando estavam perto de Jebus” e “esta cidade dos jebuseus”. Embora o nome Jebus seja amplamente testado em histórias bíblicas ambientadas durante parte da era da colonização, ele não é atestado nos documentos do período \*el-Amarna (primeira metade do século XIV aC), enquanto Jerusalém é. É possível que os jebuseus tenham se estabelecido em Jerusalém nos séculos XIV e XIII aC, não muito antes do estabelecimento das tribos de Israel em Canaã.

(4) A captura israelita de Jerusalém e sua conversão em capital do reino de Davi no início de seu reinado pôs fim à autonomia dos jebuseus. A captura da cidade conforme relatada em II Samuel 5:6-10 é surpreendentemente pobre em relação aos detalhes. Tais como são fornecidos, “os coxos e os cegos” (5:6, 8 (bis)); e o yinnor (5:8) não são claros.

O paralelo em I Crônicas 11:4-9 parece ser uma tentativa de dar sentido às passagens difíceis de Samuel. De acordo com as Crônicas, \*Joabe entrou na Jerusalém dos jebuseus, segundo uma opinião, por meio do sistema de água – se “calha” é o sentido de yinnor, que alguns identificam com “poço de Warren” – que leva do tanque de água Siloé. Mas o yinnor está ausente do relato do cronista, e Joabe está ausente do relato de Samuel. Claramente, todos os habitantes jebuseus não foram destruídos porque Davi comprou uma eira de Araúna, o jebuseu, para construir um altar (II Sam. 24: 18-24), e também porque Davi pode ter integrado artesãos e oficiais jebuseus em seu serviço. .

A origem dos jebuseus é obscura e há muitas opiniões sobre o assunto. Alguns estudiosos, com base nos nomes dos reis ligados a Jerusalém, veem a origem dos jebuseus nos hurritas. O primeiro rei registrado de Jeru salem data da era el-Amarna e leva o nome Abdi yeb/pa(t), “servo de yeb/pa(t)”, um nome composto do semítico ocidental yabdu, “servo”, “escravo”, e a deusa mãe hurrita yeb/pa(t). O segundo nome existente, \*Araunah (II Sam.

24:18–24; Eu Cro. 21:18-25), o jebuseu, é tomado por alguns como uma corrupção da palavra hurrita para um rei (ewri, “senhor”). Outra visão é que os jebuseus estão relacionados com os povos semitas porque os jebuseus são mencionados entre os povos de Canaã, e o claramente semita \*Adoni-Zedek, rei de Jerusalém, liderou a aliança amorreu contra Josué (Js. 10). Outros afirmam que os jebuseus são amorreus porque seu nome é semelhante ao nome lâbu-sum, mencionado em fontes que datam do início do segundo milênio aC e encontrado na fronteira noroeste da Babilônia. A pesquisa ainda precisa determinar claramente a origem dos jebuseus e a data de seu estabelecimento em Jerusalém.

**Bibliografia:** GA Smith, em: Jerusalém, 1–2 (1907), 266–7; J. Garstang, O Império Hitita (1929); HH Rowley, em: JBL, 58 (1939), 113-41; S. Yeivin, em: Zion, 9 (1944), 49ss.; OU Gurney, Os Hititas (1951); J. Simons, Jerusalém no Velho Testamento (1952), 60–61, 246–7; B. Mazar, em: M. Avi-Yonah (ed.), Sefer Yerushalayim, 1 (1956), 107ss.; Bright, Hist, 78–87, 178–9; HW Hertzberg, Samuel (Eng., 1964), 265–70; S. Abramsky, em: Oz le-David Ben-Gurion (1964), 160–4; Winton Thomas (ed.), Arqueologia e Estudo do Antigo Testamento (1967), 3–20, 105–18, 277–95. **Adicionar. Bibliografia:** S. Reed, em: ABD, 1–18), que consiste em reflexões sobre o isolamento

3, 652-63; S. Japhet, I & II Chronicles (1993), 238–42; S. Bar-Efrat, II Samuel (1996), 53-55.

[Abraham Lebanon / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JEDAIAH** (hebr. יְדַיָּאִיָּהּ; YHWH notou, ou “YHWH tem fa yÿ vored”), o nome de duas casas ancestrais sacerdotais mencionadas na lista de chefes das casas ancestrais durante o mandato de Joiaquim, o sumo sacerdote. Um está no 17º lugar da lista (Neh. 12: 19) e o outro no último lugar (ibid. 21). O primeiro é mencionado depois da casa de Joiarib (Jeoiarib), e é possível que ele seja o associado a Joiarib em outros textos (I Cr. 9:10; 24:7); em Neemias 12:6 Jedaías é listado como filho de Joiaribe. A outra casa de Jedaías presumivelmente inclui (1) os filhos de Jedaías da casa de Jesua, que totalizam 973 (Esdras 2:36; Neh. 7:39), e encabeçam a lista de quatro casas ancestrais de sacerdotes que retornaram com Zorobabel; e (2) Jedaías que é o último na lista de 23 chefes de casas sacerdotais que retornaram com Zorobabel (Ne 12:7); esta lista é, na verdade, apenas uma das casas ancestrais. No entanto, a relação entre essas duas listas de casas sacerdotais que retornaram com Zorobabel não é clara.

**Bibliografia:** W. Rudolph, Ezra und Nehemiah (1949), SV **Adicionar. Bibliografia:** R. Hutton, em: ABD, 3:653-55.

[Samuel Ephraim Loewenstamm]

**JEDAIAH BEN ABRAHAM BEDERSI (Ha-Penini;** provavelmente nascido na década de 1280 e falecido por volta de 1340), poeta e filósofo. Possivelmente um nativo de Béziers, Jedaiah é conhecido por ter passado um tempo em Perpignan e Montpellier. Pouco se sabe de sua história pessoal. Ele pode ter sido um médico. Os interesses intelectuais de Jedaiah eram literários e filosóficos, embora as duas esferas não estivessem claramente separadas. Em sua juventude, ele compôs uma oração poética de 1.000 palavras intitulada “Bakkashat ha-Memim”, cada palavra começando com a letra mem (em Oletot ha-Boÿen, 1808). Ele também é creditado com uma composição semelhante, cada palavra que começa com alef, mas muitos acreditam que este último poema foi escrito pelo pai de Jedaiah. Em estilo popular, ele compôs Ohev Nashim (“Em Defesa das Mulheres”, ed. por A. Neubauer em Jubelschrift... L. Zunz (1884), pt. 1, 138-40; pt. 2, 1-19). Sua obra literária mais conhecida é Sefer Beÿinat Olam (“O Livro do Exame do Mundo”), uma monografia lírica e ética sobre o tema da futilidade e vaidade deste mundo e os benefícios inestimavelmente maiores das atividades intelectuais e religiosas. Beÿinat Olam, escrito em prosa floreada e rico em imagens, combina doutrina filosófica e fervor religioso com uma boa medida de ascetismo e pessimismo.

Publicada originalmente em Mântua entre 1476 e 1480, a obra foi reimpressa inúmeras vezes. Foi traduzido para o inglês (Beÿinat Olam ou An Investigation of... Organização do Mundo, Londres, 1806), latim, francês, alemão, polonês e iídiche, e numerosos comentários foram escritos sobre ele. Jedaiah também escreveu Sefer ha-Pardes (Constantinople, 1516; reimpresso por J. Luzzatto, em Oÿar ha-Sifrut, 3 (1889–90),

do mundo, adoração divina, o comportamento dos juizes, grama e astronomia. Os últimos capítulos tratam da retórica e da poesia.

Jedaiah foi o autor de comentários sobre vários Midrashim (Paris, Bibliotheque Nationale, Ms. 738; De Rossi, 222), bem como um comentário sobre Pirkei Avot (Escorial, Ms.

G.IV, 3). Ele também pode ter escrito um supercomentário sobre o comentário de \*Ibn Ezra sobre o Gênesis (ver Steinschneider, Cat Bod., 1283).

Jedaiah escreveu uma série de obras que são mais estritamente científicas e filosóficas. Ele foi o autor de notas explicativas sobre o Canon de Avicena (Biblioteca Bodleian, Ms. Mich. Add. 14, e Mich. 135), e no comentário de Averróis sobre a Física de Aristóteles (Steinschneider, Uebersetzungen, 109; HB, 12 (1872) 37). Várias obras filosóficas de Jedaiah são encontradas no manuscrito 984 da coleção de manuscritos hebraicos da Bibliothèque Nationale em Paris (ver S. Munk, em Archives Israélites (1847), 67-72): Ha-De'ot ba-Sekhel ha -y onri

("Teorias sobre o Intelecto Material"), um epitome do De Anima de Aristóteles; Ketav ha-Da'at ("Tratado sobre o Intel lect"), uma paráfrase de Sefer ha-Sekhel ve-ha-Muskalot, a tradução hebraica do Kit'v al-'Aql wa al-Ma'aqulat de al \*F'yr'by

("Tratado sobre o Intelecto"); Ma'amar be-Hafkhei ha-Ma halakh ("Tratado sobre Moções Opostas"), em que Jedaías critica as opiniões de outro erudito, cujo nome ele nunca menciona, sobre o comentário de \*Averróis sobre De Caelo Bk de Aristóteles. 1, cap. 4; e Ketav ha-Hita'yemut ("Livro da Confutação"), uma refutação da resposta do erudito ao Ma'amar be-Hafkhei ha-Mahalakh de Jedaiah. Recentemente foi sugerido que este estudioso é Levi ben Gershom (ver R. Glasner,

### Uma controvérsia científico-filosófica do século XIV).

Este mesmo manuscrito contém um tratado intitulado Ma'amar ha Dan ba-yurot ha-Peratiyyot o Ishiyyot ("Um Tratado Sobre Formas Pessoais ou Individuais"), que trata do problema de se indivíduos da mesma espécie diferem em acidentes também diferem em suas formas essenciais. Neste último tratado há referência feita a outro ensaio de Jedaiah, Midbar Kedemot, que é um comentário sobre as 25 proposições com as quais Maimônides abre a segunda parte do Guia dos Perplexos. Este tratado não existe mais.

Recentemente, foi sugerido que Jedaiah foi influenciado pela escolástica cristã (ver S. Pines, Scholasticism After Thomas Aquinas and the Teachings of y asdai Crescas and His Predecessors (1967), 1-5, 52-89). A afirmação de Jedaiah em Ma'amar ha-Dan ba-yurot ha-Peratiyyot o Ishiyyot de que indivíduos da mesma espécie diferem em suas formas essenciais reflete a posição de Duns Scotus e seus discípulos sobre a questão das formas pessoais. Até mesmo seus argumentos são semelhantes aos empregados pelos escotistas (ver também John \*Duns Scotus). Em Ma'amar be-Hafkhei ha-Mahalakh e Ketav ha Hita'yemut, Jedaiah sustenta que os conceitos matemáticos de número, de um, do discreto e do contínuo, não têm existência fora da alma ou do intelecto. Esta teoria se assemelha à dos nominalistas, isto é, Guilherme de Ockham, seus predecessores e discípulos, mais do que os pontos de vista de quaisquer pensadores judeus ou árabes. Embora cronologicamente seja impossível

que Jedaiah foi influenciado pelo próprio Guilherme de Ockham, parece provável que ele tenha sido influenciado por alguns de seus predecessores. Até agora, no entanto, nenhuma evidência conclusiva foi avançada para demonstrar essa influência.

Jedaiah também é conhecido por seu Iggeret ha-Hitna'yelut ("A Apologia", em She'elot u-Teshuvot... Rabbenu Shelomo ben Adret (Veneza, 1545), 67a-75b; impresso separadamente, Lemberg, 1809; reimpresso Varsóvia, 1882). Nesta epístola, dirigida a Salomão b. Abraham \*Adret, após o pronunciamento deste último da proibição do estudo filosófico em Barcelona em 1305, Jedaías tentou exonerar as comunidades judaicas da Provença das acusações de heresia e desrespeito à Torá que lhes havia sido levantada por Adret, bem como discutir os benefícios da crença religiosa que resultam do estudo da filosofia. A filosofia grega, aponta Jedaiah, forneceu a base científica para a crença na unidade e incorporeidade de Deus, e no livre-arbítrio do homem. A principal acusação de Adret contra os judeus da Provença era que eles negavam a historicidade da Torá interpretando-a inteiramente como uma alegoria. Jedaiah argumentou que em suas interpretações alegóricas esses estudiosos estavam apenas seguindo os ensinamentos de Maimônides. Se eles eram culpados de alguma coisa, era de tornar essas interpretações conhecidas das massas.

**Bibliografia:** AS Halkin, em: A. Altmann (ed.), Jewish Medieval and Renaissance Studies (1967), 165-84; J. Chotzner, em: JQR, 8 (1895/96), 414-25; NS Doniach, *ibid.*, 23 (1932/33), 63-69; EU. Davidson, *ibid.*, 349-56; S. Pines, em: Wolfson Jubilee Volume (1965), 187-201 (seção hebraica). **Adicionar. Bibliografia:** M. Saperstein, "Comentário de Jedaiah Bedershi sobre os Midrashim", em: WCJS, 8:3 (1982), 59-65; "Passagens selecionadas do Comentário de Yedaiah Bedersi sobre os Midrashim", em: Studies in Medieval Jewish History and Literature, 2 (1984), 423-40; R. Glasner, "Un usual Conception of Void de Yeda'ya ha-Penini", em: Science in Context, 10 (1997), 453-70; *idem*, A Controvérsia Científico-Filosófica do Século XIV: Tratado de Jedaiah ha-Penini sobre Movimentos Opostos e Livro de Confutação (Heb., 1998).

[Abraham Solomon Halkin / Ruth Glasner (2ª ed.)]

**JEDIDIAH (Amadio) BEN MOSES DE RECANATI** (ou Rimini; século XVI), estudioso e tradutor. Jedidiah trabalhou como professor particular em várias cidades italianas. Em 1566 ele fez uma cópia (e não uma tradução, como Neubauer supõe) do Sefer Piskei Halakhot por Moses ibn Danon (Biblioteca Bodleian, Ms. Bodl. Ou. 620). As outras partes deste manuscrito também podem ser obra de Jedidiah (ver também Bodleian Library, Ms. Mich. 259). Ele traduziu a tradução hebraica de Ibn \*Tibbon do Guia dos Perplexos de \*Maimônides para o italiano, sob o título "Er udizione de' confusi" (Parma, De Rossi, cod. Ital. 5, Richler 1259; Berlin, Or. 4º, 487), dedicado a Emanuel (Menahem Azarijah) mi-Fano. Ambos os manuscritos, escritos entre 1581 e 1583, estão em escrita hebraica; na introdução, Jedidiah esclarece que pretendia ajudar os estudantes judeus a entender obras e expressões difíceis. Trechos desta tradução foram publicados por A. Guetta (ver Bibl.). Jedidiah também traduziu o Livro de Judite do latim para o hebraico, acrescentando a ele um poema hebraico no qual ele resume a

jedrzejew

tendas (Schoenblum, Catalog de 135 manuscrits hébreux de la collection Schoenblum (1885), 10; Ms. adquirida por Kaufmann mas não contida na lista de Weiss). Outras obras de Jedidiah são: Ketavim u-Meliyot, uma coleção de cartas (Bodleian Library, Ms. Opp. Add. 8°, 38); Turgeman, um glossário hebraico-italiano da Bíblia (Biblioteca Bodleiana, Ms. Reg. 15, datado de 1597; não se sabe se Ms. 642 da coleção de Guenzburg contém o mesmo glossário, ou uma tradução italiana da Bíblia); e um resumo do comentário de Elijah Mizrahi sobre Rashi (Parma, De Rossi 288, Richler 669). Um manuscrito de Oxford (Biblioteca Bodleiana, Ms. Mich. Add. 67) contém uma opinião haláchica de Jedidiah, e uma opinião prestada por ele é citada por Shabbetai Be'er em Be'er Esek (Veneza, 1674). Várias observações matemáticas encontradas no manuscrito de Schoenblum, mencionadas acima, trazem a assinatura de Jedidiah e a data de 1573.

**Bibliografia:** G. Sacerdote, em: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei (1892), 308-25; D. Kaufmann, em: JQR, 11 (1898/99), 662-70; idem, em: Archiv für Geschichte der Philosophie, 11 (1897-98), 365-68; Kaufmann, Schriften, 2 (1910), 181-3; Steinschneider, Cat Bod, 1719, 1735; idem, Die Handschriften-Verzeichnisse der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin, 1 (1878), 33; idem, em: MGWJ, 43 (1899), 33-34; Steinschneider, Uebersetzungen, 922; Neubauer, Cat, 173, 530, 749, 850; U. Cassuto, Ha-Yehudim be-Firenze hi-Tekufat ha-Renaissance (1967), 182. A. Guetta, em: PC Ioly Zorattini (ed.), Percorsi di storia ebraica (2005), 281-303.

[Umberto (Moses David) Cassuto / Alessandro Guetta (2ª ed.)]

**JEDRZEJOW** (Pol. **Jędrzejów**; Rus. **Андреев**), cidade na província de Kielce, sul da Polónia central. O assentamento judaico ali foi proibido até 1862, quando famílias judias das vilas e vilas vizinhas chegaram a Jedrzejew. Com o impulso dado à economia da cidade pela abertura da estação ferroviária em 1884, a população judaica aumentou rapidamente. Contava com cerca de 2.050 habitantes (45% da população total) em 1897. A maioria dedicava-se ao comércio de pequena escala e ao artesanato tradicional, e alguns ocupavam-se no comércio de cereais e madeira. Judeus com capital estabeleceram moinhos de madeira e farinha e oficinas mecânicas. A comunidade foi organizada durante a década de 1880. O primeiro rabino a ocupar um cargo em Jedrzejew foi Moses Minberg. No final do século XIX, o hassidismo de \*Alexandre Row (dinastia Danziger) teve a maior influência na comunidade. Um comitê sionista foi estabelecido em 1902, e o \*Po'alei Zion local, organizado em 1906. Durante as primeiras semanas do domínio polonês após o fim da Primeira Guerra Mundial, houve uma onda de distúrbios antijudaicos nas proximidades de Jedrzejew. De acordo com o censo de 1921, havia aproximadamente 4.600 judeus vivendo em Jedrzejew (cerca de 40% da população total). Entre as duas guerras mundiais, todas as organizações sionistas estavam ativas na cidade, e vários grupos de jovens imigraram para Erez Israel. Durante a década de 1930, com o crescente antisemitismo, a luta dos judeus para manter suas posições econômicas em Jedrzejew tornou-se cada vez mais severa. Em 1936, cinco judeus foram assassinados na aldeia de Stawy, perto de Jedrzejew.

O romancista hebreu Israel \*Zarchi nasceu em Jedrze

queixo.

[Arthur Cygielman]

## Período do Holocausto

O exército alemão entrou em 4 de setembro de 1939. Na primavera de 1940 foi estabelecido um gueto "aberto". Em janeiro de 1941, cerca de 600 judeus nas proximidades estavam concentrados em Jedrzejew. Durante o verão de 1942, outros 2.000 judeus foram transferidos para a cidade de outras cidades próximas, aumentando a população judaica para cerca de 6.000. Toda a população judaica foi deportada em uma Aktion em 16 de setembro de 1942, para o campo de extermínio de \*Treblinka e apenas 200 homens permaneceram em um campo estabelecido ao lado do antigo gueto. Em fevereiro de 1943, todos os 200 foram deportados ou fuzilados, e Jedrzejew foi proclamado "Judenrein". Vários judeus conseguiram escapar do gueto antes que a Aktion acontecesse, mas apenas alguns sobreviveram escondidos; a maioria deles foi assassinada por gangues polonesas. Após a guerra, a comunidade judaica em Jedrzejew não foi renovada. Organizações de ex-residentes de Jedrzejew existem em Israel, EUA, Canadá e Argentina.

[Stefan Krakowski]

**Bibliografia:** B. Wasiutyński, Ludnoyy yydowska w Polsce... (1930), 31, 56, 71, 76, 78; SD Yerushalmi (ed.), Sefer ha-Zikaron li Yhudei Jedrzejew (Heb. e Yid., 1965).

## JEDUTUM (יְדוּתָם)

יְדוּתָם de uma família de cantores, a quem

Davi escolhido entre os levitas (I Crônicas 25:1) Seu cântico foi considerado a expressão de inspiração profética: "Jeduthun com a harpa, que profetizava dando graças e louvando ao Senhor" (I Crônicas). 25:3; cf. 6:41. Ele também era conhecido como "o vidente do rei" (II Crônicas 35:15). I Crônicas 16:42 aponta que parte da família estava "à porta" de O nome Etã substitui o de Jedutum em I Crônicas 15:17; de acordo com um ponto de vista, Jedutum e Etã eram uma pessoa. Jafé (442-43 ) atribui a mudança de nome aos propósitos homiléticos do cronista A ligação e relação entre Jedutum e o termo Jedutum em Salmos 39:1, 62:1 e 77:1 é obscura.

**Bibliografia:** W. Rudolph, Chronikbuecher (1955), 122ss. **Adicionar. Bibliografia:** S. Japhet, I & II Chronicles (1993).

[Samuel Ephraim Loewenstamm]

\***JEFFERSON, THOMAS** (1743-1826), terceiro presidente dos Estados Unidos. O principal defensor da liberdade religiosa entre os pais fundadores americanos, Jefferson derivou sua filosofia política da doutrina da lei natural, vendo cada homem como dotado pela natureza dos mesmos direitos inalienáveis. Já em 1776, ele buscou a revogação da lei da Virgínia sobre deficiências para dissidentes e judeus. Não foi até 1786, porém, depois de ter servido como governador do estado, que ele conseguiu aprovar seu Projeto de Lei para o Estabelecimento da Liberdade Religiosa, que serviu de precedente para a cláusula de liberdade religiosa aprovada pela Convenção Constitucional Federal em 1787. Deísta por convicção e forte defensor da separação entre Igreja e Estado, Jefferson escreveu a Jacob \*De La Motta em 1820 que estava "feliz com a restauração dos judeus aos seus direitos sociais". Em 1826, depois de fundar a Uni

Universidade da Virgínia, ele escreveu a Isaac \*Harby para denunciar a universidade por tender a excluir os judeus ao exigir "um curso de leitura teológica que suas consciências não permitem que eles sigam".

**Bibliografia:** JL Blau e SW Baron (eds.), *The Jews of the United States, 1790–1840* (1963), 13, 704; JR Marcus, *Early American Jewry*, 1 (1953), 51; 2 (1953), 181, 532; Kohler, em: *AJHSP*, 20 (1911), 11-30.

[Aarão Lichtenstein]

**JEHIEL BEN JOSEPH DE PARIS** (dc 1265), francês tal mudist e tosafist. Jehiel estudou na yeshivá de \*Judá b. Isaac (Sir Leon), juntamente com Isaac b. Moisés de Viena, e sucedeu a Judá b. Isaia após sua morte. Ele era conhecido tanto por sua erudição quanto por seu caráter correto, e era estimado por judeus e não-judeus. Jehiel foi o principal protagonista judeu na famosa \*Disputa de Paris realizada na corte de Luís IX, decorrente das acusações do apóstata Nicholas Donin, de que o Talmud insultava o cristianismo e continha referências que estavam em conflito com a Bíblia. (O relato da disputa foi preservado em "Vikku'ay Rabbenu Ye'iel mi-Paris" (Thorn, 1873. O texto com uma tradução latina está incluído na Tela Ignea Satanae

de CR \*Wagenseil (1681)). Como resultado da disputa, cópias do Talmud foram queimadas publicamente em Paris em 1242.

Jehiel continuou a dirigir a academia de Paris, onde os alunos aparentemente eram ensinados de memória. Por volta de 1260, emigrou com um grande número de seus discípulos para Ereẓ Israel, estabeleceu -se em Acre, então sob o domínio dos cruzados, e abriu uma yeshivá, que ficou conhecida como o "midrash ha-gadol" de Paris. Era a intenção de Jehiel, de acordo com \*Estori ha-Par'yi, oferecer em Jerusalém os sacrifícios que eram halakhicamente permitidos após a destruição do Templo (Kaftor va-Fera'iy, ed.

AM Luncz (1899), 81-82). As únicas respostas existentes de Jehiel são as poucas que aparecem nas obras de seus contemporâneos.

Sabe-se que ele compilou tosafot para vários tratados, e também há referência ao seu "Sefer Dinim", uma adaptação do qual existe em manuscrito. JOSEPH, filho de Jehiel, foi preso por algum tempo, aparentemente em conexão com a proibição do Talmud; emigrou com seu pai para a Palestina.

Jehiel morreu em Acre.

**Bibliografia:** Baer, em *Tarbiz*, 2 (1930/31), 172-87; SH Kook, em: *Zion*, 5 (1933), 97-102 (incluído também em seu *Iyyunim u Me'karim*, 2 (1963), 137-41); R. Margalio (ed.), *Vikku'ay Rabbenu Ye'iel mi-Paris* (1944), 1-11 introd.; Urbach, *Tosafot*, 371-81; JM Rosenthal, em: *JQR* (1956/57), 58-76, 145-69; Z. Vilnay, *Ma'ayevot Kodesh be-Ereẓ Yisrael* (1963), 423.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JEHIEL MEIR (Lifschits) DE GOSTYNIN** (1816–1888), rabino e yásidic yáddik, conhecido como o "Bom Judeu de Gos tynin". Jehiel Meir foi aluno de Menahem Mendel de \*Kotsk e Jacob Aryeh Gutterman de \*Radzymin. Após o insucesso de se envolver totalmente no comércio, a conselho de Menahem Mendel de Kotsk, em 1878, tornou-se rabino de Gostynin. Sua reputação de bondade e santidade era tal que mesmo em sua

jovem, ele foi chamado de "um dos 36 yáddikim". O hiper-crítico Kotsk y asidim o homenageou por sua simplicidade sem sofisticação. Seu modo de vida modesto lhe rendeu o amor do povo simples. Ele não recebeu recompensas (pidyonot) e deu seu próprio dinheiro para caridade. Jehiel Meir dedicou grande parte de seus ensinamentos aos Salmos e aconselhou repeti-los como a forma mais potente de oração, tornando-se conhecido como o "Salmo judeu" (Yid.

Der Tilim Yid). Após a morte de Jacob Aryeh de Radzymin, ele se tornou o líder yásidic em Gostynin. Seus ensinamentos foram coletados em *Merom ha-Rim* (1892) e *Mei ha-Yam* (sd). Seu filho ISRAEL MOSES o sucedeu em Proskurov. A personalidade de Jehiel Meir e seu modo de vida deixaram uma impressão profunda. O romance histórico de Shalom \*Asch, *Salvation*, é baseado em sua vida.

**Bibliografia:** JH Goldshlag, *Merom ha-Rim* (1892, repr. 1965); AI Bromberg, *Mi-Gedolei ha-yásidut*, 11 (1956).

[Zvi Meir Rabinowitz]

**JEHIEL MICHAEL ("Michel") BEN ABRAHAM MEIR OF CIFER** (m. 1844), rabino polonês e húngaro. Depois de servir como rabino em algumas comunidades da Polônia, onde nasceu, Jehiel foi nomeado para Cifer perto de Bratislava. Ele foi o autor de *y ayeyi Olam* (Viena, 1830) sobre tópicos talmúdicos e o *Shul'yan Arukh, Yoreh De'ah e Derekh y ayyim* (Press burg, 1837) sobre as leis da Páscoa no Tur Ora'y y ayyim.

Este último é dividido em duas partes – *Derekh ha-Ka'yar*, que não contém velleae da resposta das autoridades anteriores, e *Derekh ha-Arokh*, no qual ele engenhosamente tentou resolver as dificuldades levantadas por \*David b. Samuel ha-Levi em seu *Turei Za hav* e o Magen Avraham de Abraham Gombiner no *Shul'yan Arukh e Mishneh Torá* de \*Maimonides. Jehiel Michael foi acusado de plagiar o Magen ha-Elef de Aryeh Leib Zunz (publicado no *Sar ha-Elef* (Varsóvia, 1817) de Jon athan \*Eybeschuetz) em seu *Derekh y ayyim*, mas seus defensores apontam para suas contribuições originais. Na introdução ao *y ayeyi Olam*, ele menciona duas outras obras que não foram publicadas.

**Bibliografia:** S. Wiener, *Kohelet Moshe* (1893-1936), 298, no. 2439; JJ(L.) Greenwald (Grunwald), *Ha-Yehudim be-Ungarya*, 1 (1913), 79, no. 76; PZ Schwartz, *Shem ha-Gedolim me-Ereẓ Hagar*, 1 (1913), 45, no. 123; 3 (1915), 26, n. 39, 35, n. 18.

[Yehoshua Horowitz]

**JEHIEL MICHAEL ("Michel") BEN ELIEZER** (falecido em 1648), rabino e cabalista, que viveu em Nemirov (a Ucrânia). O primo de Jehiel, Isaac, elogiou seu conhecimento talmúdico e cabalístico, bem como seu domínio das ciências seculares (introdução a *Shivrei Lu'ot*). Jehiel a princípio considerou as perseguições de \*Chmielnicki como um presságio da próxima era messiânica. À medida que os cossacos se aproximavam de sua comunidade, ele exortou seus membros a permanecerem firmes em sua fé. Durante o massacre de Nemirov, ele e sua mãe foram arrastados para o cemitério judeu e assassinados lá no dia 22 (segundo outros, 20ty) de Sivan (1648). O martírio de Jehiel é mencionado nas elegias compostas por \*Shabbetai b. Meir ha

jehiel michael ben judah leib HE-ÿasid

Tov Lipmann \*Heller em memória das perseguições de 1648. Jehiel foi o autor de uma obra sobre as interpretações Al-Tikrei do Talmud. Uma grande parte do manuscrito foi perdida; o fragmento restante foi publicado por seu sobrinho como Shivrei Luÿot (Lublin, 1680). Parte de seu comentário sobre as interpretações do Pentateuco e Al-Tikrei foi republicada juntamente com o comentário Amarot Tehorat de ÿ ayyim Selig Goldschlag (Varsóvia, 1911). Jehiel também é mencionado no Korban Shabbat (Dyhrenfuert, 1691, 10b-11a) por Bezalel b. Salomão de Kobrin.

**Bibliografia:** J. Gurland, Le-Korat ha-Gezerot al-Yisrael, 2 (1888), 13-14; 5 (1650), 30-31; 7 (1892), 32; Graetz, Gesch, 10 (18963), 64; Fuenn, Keneset, 526; S. Bernfeld, Sefer ha-Dema'ot, 3 (1926), 117, 169f., 177, 204.

[Samuel Abba Horodezky]

### JEHIEL MICHAEL (“Michel”) BEN JUDAH LEIB HEÿ

ÿASID (1680–1728), rabino, conhecido como R. Michel ÿ asid. Jehiel Michael serviu como rabino de Zlotow e outras comunidades polonesas antes de ser convidado para se tornar chefe da yeshiva de Berlim e, em 1714, com a aprovação do rei Frederico Guilherme I, foi nomeado para suceder seu cunhado, Arão b. Isaac Benjamin Wolf, como rabino de Berlim. Quando Aaron morreu em 1721, Jehiel também foi nomeado para o rabinato de Frankfurt no Oder e seu distrito, que havia sido separado do de Berlim durante a vida de Aaron. Em 1718 Frederick William I estava presente na consagração da nova sinagoga em Berlim e Jehiel recitou uma oração especial em sua homenagem. Jehiel foi atraído pela Cabala e copiou manuscritos cabalísticos.

No início, ele favoreceu Neemias \*ÿ ayon, um dos adeptos de Shabbetai ÿevi, mas quando tomou conhecimento da chicana de ÿ ayon, ele se tornou um dos oponentes árdus do anismo do Shabat. Em uma conferência de rabinos em Frankfurt no Oder em 1726, que ele presidiu, ele colocou os Shabbateans e sua literatura suspeita, que apareceu a partir de 1666, sob uma proibição. Jehiel se absteve de dar interpretações esotéricas do aggadot por “medo de heresia”.

Ele escreveu novelas para os tratados Meguilá (impresso no Talmud, ed. Berlin, 1714) e Rosh Ha-Shanah (no Amsterdão Talmud, 1726); glosa no Kol Yehudah (Amster barragem, 1729) de Judá de Glogau e no Asefat ÿ akhamim (Offenbach, 1722) de Israel Isserl; e Yofi Mikhal, notas e comentários ao comentário de Samuel Jaffe, Yefeh Mareh (Constantinopla, 1587), sobre a agada do Talmude de Jerusalém (Berlim, 1725-1726). Esses comentários também foram publicados em Aggadot Yerushalmi, parte um (1863). Esses suplementos de Jehiel ao trabalho de Jaffe eram apenas um extrato de um trabalho maior sobre esse assunto, mas quando ele viu que o comentário de Jaffe era muito popular, ele o publicou na íntegra e resumiu seu próprio trabalho.

**Bibliografia:** EL Landshuth, Toledot Anshei ha-Shem, 1 (1884), 11-19; J. Meisl, em: MGWJ, 71 (1927), 276; idem, em: Arim ve-Im mahot be-Yisrael, 1 (1946), 100f.; idem, Pinkas Kehillat Berlin (1962), 515; M. Steinschneider, Oÿerot ÿayyim, (1848), parte em Manuscritos, nos. 329, 396, 521, 577, 591.

[Yehoshua Horowitz]

**JEHIEL MICHAEL (“Michel”) DE ZLOCZOW** (c. 1731–1786), um dos primeiros propagadores do ÿ asidismo na Galiza. Ele nasceu em Brody, filho de Isaac de Drogozych. Conta-se que na primeira visita de Jehiel ao Ba'al Shem Tov, este ordenou que Jehiel fosse honrado. Após a morte do Ba'al Shem, Jehiel foi um dos poucos discípulos que aceitou a liderança de \*Dov Baer, o maguid de Mezireque. Ele serviu como pregador em Brody, onde estava entre os membros do célebre kloiz (klaus). Mais tarde, tornou-se pregador em Zloczow e, no final de sua vida, estabeleceu-se em Yampol, Podolia.

Jehiel era altamente estimado entre os ÿ asidim e contos milagrosos são relacionados à sua santidade e ascetismo, mas ele foi fortemente contestado pelos Mitnaggedim. Sua espiritualidade distinta é lembrada por um de seus discípulos, que afirma que “pouco importava se ele tinha diante de si uma Gemara ou um texto

cabalístico, pois Jehiel via neles apenas os meios de servir a Deus” (Likkutei Yekarim, 1872, 31b). ). De acordo com as visões ÿasídicas, ele considerou o princípio de \*devekut (“devoção” a Deus) de grande importância e observou que o caminho para atingir esse estado era através da negação da realidade (ou seja, êxtase).

Existem dois caminhos para desenvolver. A maneira positiva é ficar com medo e vergonha diante da grandeza do Criador e, portanto, através da oração, estudo e boas ações, encontrar o estado de amor verdadeiro. A diligência nessas práticas acabará por levar ao devekut. A forma negativa é através da negação de todo desejo físico. Jehiel Michael constantemente pregava sobre a necessidade de erradicar as características do mal e destruir as luxúrias físicas.

Ele sabia que esse caminho de devekut era difícil, pois Deus havia criado o homem diferente de Sua própria essência e, portanto, o homem não podia manter um estado constante de devekut. Uma vez

que o perigo de afundar em sua natureza física foi antecipado, Deus o imbuíu com a vontade de alcançar a união com sua fonte (isto é,

Deus). A tarefa do homem é conquistar o mundo material e vê-lo não como o propósito da vida, mas como um meio de descobrir aquela divindade que se reflete no material e o anima. Neste ensinamento, Jehiel Michael segue Dov Baer de Mezirech, mas ele viu que este caminho era o mais perigoso para o homem comum. Ele não acreditava que devekut constante

era possível para todo homem enquanto ele estava envolvido em atividade física, portanto, ele aconselhou que os atos físicos fossem precedidos pela meditação no Divino Criador.

Ao pregar, ele começava seus sermões: “Eu não apenas ordeno e admoesto você, mas a mim também...” (Ou ha-Meir, em ÿav). O verdadeiro pregador, Jehiel acreditava, era o homem que sentia que era apenas um porta-voz da Shekhinah (“Presença Divina”) e não um homem que falava com sua própria voz. Seu discípulo atesta que ele “falou longamente e explicou suas declarações várias vezes” (Likkutei Yekarim, 28b).

Jehiel Michael não deixou nenhum escrito de sua autoria. As seleções de seus sermões foram publicadas na antologia Lik kutei Yekarim, como os sermões do “Maguid Meisharim” de Yampol. A tradição atribui muitos ditos a ele e histórias sobre seus feitos maravilhosos aparecem em várias coleções. Jehiel Michael foi o fundador de uma dinastia de ÿaddikim que se espalhou pela Galiza e pela Ucrânia. Teve cinco filhos:



José de Yampol, Mordecai de Kremenets (professor de \*Meir de Przemyslany e sogro de Aaron II de \*Karlin), Isaac de Radzivilov (autor de Or Yiyak, 1961), Moisés de Vladimir Volynski e Ze'ev Wolf de Zbarazh.

**Bibliografia:** A. Walden, *Shem ha-Gedolim he-y adash* (1880), 29b-30a; MH Kleinmann, *Mazkeret Shem ha-Gedolim* (1908, repr. 1967), 13-32; idem, *Zikkaron la-Rishonim* (1912), 23a-41b; Dub agora, *Yasidut*, 188-91; M. Bodek, *Seder ha-Dorot he-yadash* (1941, repr. 1965), 52-56; M. Buber, *Tales of the Hasidim* (19684), 138-157.

[Moshe Hallamish]

filho"), agarrou YHWH; "yay yā yā y ,yā yay yā yā y .Heb (**JEOAHAZ** de \*Jeú, rei de Israel c. 814-800 AEC De acordo com II Reis 13:1, Jeoacaz reinou por 17 anos, enquanto de acordo com o sincronismo feito entre seu reinado e o de Joás, rei de Judá, é evidente que ele reinou apenas 14 anos. Pode-se , portanto, supor que Jeoacaz reinou junto com seu pai Jeú durante seus últimos três anos. (Outra possibilidade é uma mudança no sistema de datação (veja \*Cronologia). Embora o escritor de II Reis 13:2 o classifique como um pecador nos moldes de Jeroboão filho de Nebate, ele observa (13:4) que Jeoacaz implorou YHWH, que trouxe um salvador (sem nome) para libertar Israel em resposta à oração do rei. Esta é a única história em Reis de um rei do norte implorando a YHWH. No entanto, ganha credibilidade porque algo bastante semelhante é dito de Zakkur de Hamath, que clamou com sucesso a seu deus Baalhamayn durante um cerco (Cogan e Tadmor, 143-44).

Ele reinou durante um período de declínio e degradação no reino de Israel. No final do reinado de Jeú, \*Hazeel, rei da Síria, ocupou a Transjordânia, e em 813 AEC (o último ano do reinado de Jeú e o primeiro de Jeoacaz a reinar sozinho)

Hazeel lançou uma campanha militar que o levou até Aphek, na fronteira da Filistia (de acordo com a adição na versão Luciana da LXX a II Reis 13:23).

Naquela época, ou pouco depois, parece que Jeoacaz se tornou vassalo de Aram – durante os reinados de Hazeel e seu filho \*Ben-Hadade III, que exercia soberania sobre toda a Síria e Palestina. Este último estendeu e impôs a autoridade de Aram até as fronteiras do Egito. Os arameus deixaram Jeoacaz com apenas "cinquenta cavaleiros, e dez carros, e dez mil homens de infantaria ;

A profecia de Amós 1:3, 13, referente à crueldade dos arameus e amonitas na terra de Gileade, provavelmente se refere a este período (cf. II Reis 8:12). O declínio de Israel no período também é evidente na série de histórias proféticas sobre Eliseu (II Reis 5-7), que descrevem a subordinação do "rei de Israel" ao "rei da Síria". Não há dúvida de que o "rei de Israel" sem nome era Jeoacaz (e não Jeorão, filho de Acabe) e que "Ben-Hadade" (6:24) não era Ben-Hadade II (o contemporâneo de Acabe e Jeorão), mas Ben-Hadade III, filho de Hazeel.

De acordo com a história profética, Ben-Hadade sitiou Samaria, e só foi salva depois que "o Senhor fez o exército da Síria ouvir o som de carros e cavalos, o

estrondo de um grande exército, de modo que diziam uns aos outros: Eis que o rei de Israel alugou contra nós os reis dos heteus e os reis do Egito para virem contra nós. Então eles fugiram no crepúsculo e abandonaram suas tendas, seus cavalos..." (II Reis 7:6-7); isto é, a libertação é explicada neste caso pelo medo dos arameus de um ataque do norte (os reis dos hititas, liderados por Hamate) ou do sul (os faraós egípcios). No entanto, a libertação de Israel se deve às campanhas da Assíria no norte da Síria de Adad Nirari III. Essas campanhas começaram em 805 aC e continuaram até 802 aC, sendo seu principal objetivo o enfraquecimento da supremacia síria no norte (a região de Arpad) e no centro da Síria. A libertação permanente de Israel do opressor arameu só veio com a derrota de Ben-Hadad III por Adad-Nirari, em 796 aC, durante a segunda campanha de Adad-Nirari III no sul da Síria (contra Menyuate), ou seja, no início do o reinado de \*Jeoás, filho de Jeoacaz. É provável que o escritor de II Reis 13:5 tenha preferido não nomear um rei assírio como o libertador de Israel e propositalmente o deixou anônimo. B. Mazar atribui o Samarian Ostraca ao reinado de Jeoacaz; ele vê neles a evidência de uma expansão do reino de Jeoacaz, desde o momento em que ele começou a se libertar do jugo de Aram. (Para outras opiniões sobre a data da Samarian Ostraca, veja: \*Samaria.)

**Bibliografia:** Bright, *Hist*, 236; B. Maisler (Mazar), em: JPOS, 21 (1948), 124-7; B. Mazar, em: A. Malamat (ed.), *Bi-Ymei Bayit Rishon* (1962), 149-50; H. Tadmor, *ibid.*, 166-7; idem, em: *Scripta Hi erosolymitana*, 8 (1961), 241-3 (Eng.); idem, em: *IEJ*, 11 (1961), 149. **Add. Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, *II Kings* (1988).

[Hayim Tadmor / S. David Sperling (2ª ed.)]

de filho"), agarrou YHWH; "yay yā yā y ,yā yay yā yā y .Heb (**JEOAHAZ** \*Josias e Hamutal filha de Jeremias de Libna (II Reis 23:31), rei de Judá (609 AEC). A princípio, seu nome era Salum (Jr 22:11), mas depois foi mudado para Jeoacaz, aparentemente quando ele foi feito rei. O novo nome com o elemento teofórico referente a YHWH pode ser um reflexo do espírito reformador de Josias. Na lista genealógica dos descendentes de Davi em I Crônicas 3:15, Salum é registrado como o quarto filho de Josias, enquanto o primogênito foi Joanã. Parece provável, portanto, que apesar da Septuaginta, que lê Jeoacaz em vez de Joanã em I Crônicas 3:15, Jeoacaz não foi o primogênito e que o Am ha-Arey ("Povo da terra") deliberadamente deu-lhe precedência (II Crônicas 36:1).

Jeoacaz foi feito rei, aos 23 anos, no verão de 609 AEC, depois que Josias, seu pai, foi morto na batalha contra o Faraó \*Neco em Megido. Sugeriu-se que ele era o candidato dos círculos que favoreciam a aliança com o ascendente Reino Neobabilônico – inimigos ferrenhos da Assíria – que eram hostis à tentativa do Egito de salvar a Assíria da destruição total. Três meses depois, quando Neco retornou da luta contra os babilônios e seus aliados – os medos (do distrito de Harã) – ele depôs Jeoacaz e colocou seu irmão mais velho Eliaquim, ou seja, \*Jeoquim, em seu lugar (II Reis 23: 33-34; II Crônicas 36:3-4). De acordo,

jeoás

Jeocaz reinou de cerca de Tamuz a Tishri daquele ano (609 AEC). Possivelmente o aviso de que “ele fez o mal aos olhos de YHWH” (II Reis 23:2) é inspirado pelas necessidades da teodiceia para explicar a brevidade de seu reinado. Parece que a tradição de II Reis 23:33, que diz que Jeocaz foi deposto em Ribla, na terra de Hamate, deve ser preferida à de II Crônicas 36:3, segundo a qual ele foi deposto em Jerusalém. É provável que Jeocaz tenha vindo diante de Neco em Ribla, onde ficava sua sede temporária, para se humilhar, mas Neco não aceitou sua submissão. Ele impôs uma multa monetária de “cem talentos de prata e um talento de ouro” sobre Judá (II Reis 23:33). Esta multa foi paga por Jeoaquim, que a recolheu do Am ha-Areý

(ibid. 23:33-35). O trágico destino de Jeocaz, filho de Josias, que foi exilado no Egito e ali morreu, foi tema de uma elegia de Jeremias (Jr. 22: 10-12) e depois de Ezequiel (Ez.

19:4). Um selo (sem proveniência) com a imagem de um galo, datado paleograficamente do final do sétimo ou início do século VI aC, diz: lyhwýz bn hmlk, “pertencente a Jeocaz, filho do rei”.

**Bibliografia:** Bright, Hist, 303; Tadmor, em: JNES, 15 (1956), 226-30; Vogt, em: VT, Suplemento, 4 (1957), 92-97; S. Yeivin, em: Tar biz, 14 (1941), 264-5; Malamat, em: IEJ, 18 (1968), 137-44. **Adicionar. Bibliografia:** N. Avigad, Eretz Israel, 9 (1969), 9; B. Cogan e H. Tadmor, II Reis (AB; 1988), 303-4; S. Ahituv, Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions (1992), 118.

[Hayim Tadmor]

**JEOÁS** (hebr. יְהוֹאָחָז יְהוּדָה; :O Senhor deu”), filho de Jeocaz, rei de Israel (reinou de 801–785 AEC). Jeoás dividiu o trono com seu pai por dois anos ou mais. Quando a retomada das campanhas militares do rei Adad-Nirari III da Assíria na Síria No final do século VIII a.C. o poder de \*Aram enfraqueceu, Jeoás decidiu libertar Israel do controle arameu. O estímulo decisivo para a libertação dos territórios de Israel a leste do Jordão veio em 796 com a campanha de Adad-Nirari contra Mansuete no Vale do Líbano (Massyas de acordo com Strabo 16:2, 18); naquela época, o rei da Assíria também atacou Damasco, derrotou os exércitos arameus e exigiu um pesado tributo de Ben-Ha pai III, rei de Aram. guerras de Apeh (Al phikh, a leste do lago Kinneret) parecem ter quebrado completamente a força de Aram. A profecia de Eliseu a Jeoás (feita pouco antes da morte do profeta; II Reis 13:14-19) de que o rei derrotaria Aram em Apeh deve ser interpretado contra este background. Parece que Jeoás então reconheceu a soberania da Assíria, seu aliado natural na guerra contra Aram, uma conjectura substantiada por uma inscrição assíria de Tel el-Rimah na qual Jeoás (escrito la'asu) de Samaria é mencionado entre aqueles que pagam homenagem a Adad-Nirari (Cogan e Tadmor, 335). Os países subjugados pela campanha acima também estão listados na inscrição de Adad-Nirari de Calah (Nim rud). Eles eram: Tiro, Sidon, “a terra de Onri” (isto é, Israel), Edom e Filístia (AK Grayson, RIMA 3, 212–13).

A relação entre Jeoás e \*Amazias, rei de Judá, não é clara. Israel e Judá podem ter formado um aliado

com o objetivo de conquistar Edom – semelhante à aliança entre Josafá e Acabe – mas então, por algum motivo desconhecido, os dois reis brigaram. De acordo com uma história tardia em II Crônicas 25:6, antes de Amazias ir à guerra contra Edom, ele contratou 100.000 soldados de Israel; mas II Reis 14:8–10 relata que, após a conquista de Edom, Amazias desafiou Je hoás: “Então Amazias enviou mensageiros a Jeoás... para dizer: venha, vamos nos encontrar”. Na batalha entre os exércitos de Judá e Israel perto de Bete-Semes, Amazias foi derrotado e feito prisioneiro. Jeoás entrou em Jerusalém, saqueou o palácio e os tesouros do Templo e derrubou o muro da cidade por uma distância de 400 côvados “desde a porta de Efraim até a porta da esquina” como símbolo de sua rendição (II Reis 14:13). Pouco depois de sua vitória, Jeoás morreu, no 15º ano do reinado de Amazias (785 AEC). A partir dos dados cronológicos relativos ao reinado de seu filho \*Jeroboão, parece que pai e filho reinaram juntos durante os últimos anos de Jeoás.

**Bibliografia:** ER Thiele, Os Números Misteriosos dos Reis Hebreus (1951), 69; idem, em: VT, 4 (1954), 193-4; Pritchard, Textos, 281; H. Tadmor, em: Scripta Hierosolymitana, 8 (1961), 241-3; idem, em: Bi-Ymei Bayit Rishon (1961), 166-7; B. Mazar, ibid., 149-50; HL Ginsberg, em: Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, 1 (1967), 91-93; S. Page, em: Iraq, 30 (1968), 139-53; idem, em: VT, 19 (1969), 483-4; UMA. Cazelles, em: Comptes rendus des Académies des Inscriptions et Bel les-Lettres (1969), 106-17. **Adicionar. Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Reis (1988).

[Hayim Tadmor]

**JEOAQUINO** (hebr. יְהוֹאָחָז יְהוּדָה; YHWH estabelecerá”; também: Joiaquim, Jeconias, Jeconias, Conias; nos documentos acadianos babilônicos la-ý-kin), rei de Judá. Ele subiu ao trono no auge da rebelião contra a Babilônia, quando tinha 18 anos (II Reis 24:8; a versão em II Crônicas 36:9, que afirma que ele tinha apenas oito anos na época é difícil), e reinou por três meses (II Crônicas 36:9 acrescenta outros dez dias). No inverno de 597 AEC Nabucodonosor o exilou, junto com sua mãe, família, oficiais, escravos e 10.000 cativos – incluindo artesãos e ferreiros – para a Babilônia (II Reis 24:12ss.), estabelecendo Zedequias em seu lugar. Parece que a mãe de Joaquim, Nehushta, filha de Elnathan, era muito influente no palácio, pois ela é mencionada na Bíblia várias vezes (II Reis 24:12, 15; Jer. 22:26; 29:2). A crônica babilônica publicada por DJ Wiseman (ver bibliografia) descreve a captura de Jerusalém e o exílio de Joaquim no sétimo ano do reinado de Nabucodonosor, relatando que o rei da Judéia se rendeu com grande parte de seu exército logo após Nabucodonosor atacar Jerusalém. A rendição de Joaquim salvou a terra da destruição, mas muitos do povo de Judá desaprovaram sua ação; as disputas resultantes entre o partido favorável à paz e aquela rebelião de aconselhamento foram reveladas especificamente no antagonismo que surgiu entre Jeremias e Hananias, filho de Azur de Gibeão, no quarto ano do reinado de Zedequias (Jr 28). Escavações em vários relatos judaítas (Beth-Shemesh, Tel Bet-Mirsim, Ramat Raýel) revelaram a impressão de um selo que dizia “para Elia kim, o servo de Jochin”, que Klein sugeriu se referir a

o servo de Joaquim, ou seja, o homem encarregado da propriedade de Joaquim. WF Albright e outros estudiosos sustentaram que essas impressões pertencem ao reinado de Zedequias e indicam que Joaquim ainda possuía muitas propriedades em Judá após seu exílio e gozava do status de rei em Judá. No entanto, o estudo subsequente (Garfinkel) mostra que as impressões do selo Jochin/Jochan são do século VIII, muito anteriores ao que se pensava anteriormente, e são, portanto, irrelevantes para a biografia do rei Joaquim. Listas de racionamento de alimentos pertencentes aos 10<sup>o</sup> a 35<sup>o</sup> anos do reinado de Nabucodonosor, encontradas em um dos depósitos subterrâneos de seu palácio na Babilônia, mencionam o nome de Joaquim quatro vezes; uma dessas listas é de 592 AEC (o 13<sup>o</sup> ano do reinado de Nabucodonosor e o sexto ano do exílio de Joaquim). Nessas listas, este último é chamado de “rei de Judá”, e vários documentos mencionam a distribuição de alimentos aos cinco filhos do rei de Judá (ANET, 205; cf. I Crônicas 3:17), que foi dada a “Hananiah.” Pela grande quantidade de óleo distribuída a Joaquim, parecia que ele e sua família moravam juntos. O título dado a ele nesses documentos indica que ele era considerado um governante cativo, talvez um refém, ou talvez alguém que se rendeu livremente e gozou do patrocínio de seus captivos. Sua família manteve a liderança dos exilados babilônicos (Ezeq. 1:2), e seus descendentes estavam à frente daqueles que retornaram a Sião. De acordo com o relato bíblico, o status de Joaquim melhorou após a morte de Nebuchadnezzar (562 aC). Seu sucessor, Evil-Merodach, honrou Joaquim, rei de Judá (no 37<sup>o</sup> ano de seu exílio, no dia 27<sup>o</sup> do 12<sup>o</sup> mês), deu-lhe roupas novas e um assento de honra em sua própria mesa (II Reis 25:27–30; Jer.

52:31-34). É incerto se o perdão de Joaquim estava relacionado com uma mudança geral na atitude do rei da Babilônia para com os judeus exilados.

[Jacó Fígado]

### Na Agada

O ataque repentino de Nabucodonosor a Joaquim foi o resultado do conselho de seus compatriotas que o advertiram: “Não crie um filhote manso de um cão feroz; muito menos um filhote vicioso de um cão vicioso.” Nabucodonosor foi então para Daphne (Antiocha), onde pediu a uma delegação do Sinédrio que entregasse Joaquim, em troca da qual ele não destruiria o Templo. Quando Joaquim foi informado do pedido, subiu ao telhado do Templo e, estendendo as chaves do santuário para o céu, exclamou: agora nestas chaves são tuas.” Uma mão de fogo apareceu e arrebatou as chaves (ou, segundo outras opiniões, ficaram suspensas entre o céu e a terra). Joaquim foi então levado cativo (o portão pelo qual ele deixou a cidade foi depois chamado de Portão de Jeconias; Mid. 6:2), e colocado em confinamento solitário. Temendo, no entanto, que, como o rei não tinha filhos, a Casa de Davi cessasse, o Sinédrio conseguiu obter permissão para que sua esposa morasse com ele. Joaquim manteve as leis da pureza conjugal durante este tempo, e como recompensa foi perdoado de seus pecados (Jr. 3:22; Lev. R. 19:6). Mesmo o decreto de que nenhum de seus

descendentes ascenderiam ao trono (Jr 22:30) foi revogada quando Zorobabel foi nomeado líder dos exilados que retornaram (cf. Sanh. 37b-38a). O exílio de Zedequias enquanto Joaquim ainda estava vivo foi um ato misericordioso, pois Joaquim pôde assim ensinar a Zedequias a Torá (Git. 88a). A vida de Joaquim é ilustrativa da máxima: “Durante a prosperidade um homem nunca deve ter a possibilidade de infortúnio; nem em desespero perca a esperança do retorno da prosperidade.” Dois dias após a ascensão de Evil-Merodach ao trono, Joaquim foi libertado e recebeu as mais altas honras (SOR. 28).

**Bibliografia:** JW Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachin... (1902); J. Lewy, em: Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, 29, pt. 2 (1924), 42-51; WF Albright, em: JBL, 51 (1932), 77ss.; idem, em: BA, 5 (1942), 49ss.; A. Malamat, em: JNES, 9 (1950), 218 e segs.; idem, em: IEJ, 6 (1956), 246ss.; 18 (1968), 137ss.; idem, em: Y. Aviram (ed.), Yerushalayim le-Doroteha (1968), 34ss.; Klausner, Bayit Sheni, 1 (19512), 3238; FMT Böhl, Opera minora (1953), 423–9, 525; P. Artzi, em: A. Biram (ed.), Sefer E. Urbach (1955), 264-5; JP Hyatt, em: JBL, 75 (1956), 277-82; H. Tadmor, em: JNES, 15 (1956), 226-30; DJ Wiseman, Crônicas dos Reis Caldeus (626–556 AEC)... (1956); E. Vogt, em: VT, Suplemento, 4 (1957), 92-96; M. Noth, em: ZDPV, 74 (1958), 133ss.; E. Kutsch, em: ZAW, 71 (1959), 270ss.; J. Liver, To ledot Beit David (1959), 7-9, 12ss., 49ss.; Brillhante, Hist, índice. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, índice, SV, Jehoiakim; I. Yāsida, Ishei ha-Tanakh (1964). **Adicionar. Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Kings (1988), 310-14; Y. Garfinkel, em: BA, 53 (1990), 74-79; S. Ahituv, Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions (1992), 128; J. Ber ridge, em: ABD, 3:661-63.

**JEIOIADA** (hebr. יְיָ יֵיָ <sup>יְיָ יֵיָ</sup>; YHWH conheceu”, “YHWH tem dirigido”), sumo sacerdote no Templo em Jerusalém durante os reinados de \*Atalia e \*Joás de Judá. De acordo com II Cron. 22:11, Jeioiada casou-se com Jeosheba (chamado Jeoshabath em Crônicas), filha do rei \*Jeorão e irmã do filho de Jeorão \*Acázias (II Reis 11:2; II Crônicas 22:11). Jeioiada teve o papel mais importante na devolução do trono à casa de Davi e na introdução de novos procedimentos administrativos no Templo de Jerusalém. Depois que Atalia assumiu o trono e matou toda a família real (II Reis 11:1; II Crônicas 22:10), temia-se que toda a casa de Davi fosse exterminada. Jeosheba conseguiu salvar Joás, de um ano de idade, o filho mais novo de Acázias. Ela escondeu ele e sua enfermeira por seis anos em uma câmara do Templo (II Reis 11:2–3; II Crônicas 22:11–12), um empreendimento ao qual Jeioiada, como “sumo sacerdote” (II Crônicas 24). : 6 o chama de ha-rosh) foi capaz de dar muita assistência.

Como resultado da crescente oposição a Atalia e ao culto de Tiro, que ela havia introduzido em Jerusalém, Jeioiada liderou a resistência à rainha; o primeiro relato do envolvimento de um sacerdote nos assuntos de estado em Judá (II Reis 11:4-12; II Crônicas 23:1-11). De acordo com Reis, as principais forças contra Atalia eram o sacerdócio e o \*am ha arey (“o povo da terra”), cuja composição exata é debatida, e os líderes dos guardas do Templo e do palácio, “os Cáritas e os guardas” (os caritas, sendo estrangeiros, são omitidos do relato do cronista porque ele exclui estrangeiros do templo). De acordo com Croni

jeoiaquim

cles, todo o povo estava envolvido na revolta. A insurreição contra Atalia foi precedida pela cerimônia de coroação de Joás no templo. O jovem rei recebeu o nezer real, "diadema", e o edut. Gersonides toma este último para se referir à Torá; outros a algum documento de aliança ou a um amuleto gravado comparável ao diadema sacerdotal de Ex. 23:36. Ele também foi ungido (II Reis 11:17-20; II Crô.

23:16-21). Após a cerimônia, Atalia foi morta fora do Templo (II Reis 11:13-16; II Crônicas 23:12-15). Jeoiada então fez uma aliança entre "YHWH, o rei, e o povo", e depois, aparentemente, entre o povo e o rei (II Reis 11:17; II Crônicas 23:16). Assim, a realeza da dinastia davídica foi legalmente restaurada. Pode-se notar que uma inscrição esculpida em pedra encontrada no sul da Arábia, que serviu como uma espécie de constituição para o estado de Qatabân, contém uma aliança semelhante entre Deus, o povo e o rei (Pritchard, Texts, 511). A aliança de Jeoiada obrigava o povo a se tornar "um povo de YHWH"; isto é, para eliminar o culto a Baal. Joiada permaneceu o professor conselheiro do jovem rei, mas parece que sua influência não se limitou apenas à esfera religiosa (II Crônicas 24:3).

As outras funções de Joiada estavam principalmente relacionadas ao Templo. Ele instituiu instruções especiais sobre a santificação do altar e a purificação do Templo (ibid.

23:18-19), que ainda estavam em vigor na geração anterior à destruição do Templo (Jer. 29:26). Com a cooperação do rei adolescente, Joiada providenciou reparos no Templo que havia sido negligenciado durante a turbulência do regime anterior. Depois que os sacerdotes se recusaram a separar dinheiro do que foi trazido ao Templo para reparos, como deveriam ter feito (de acordo com a versão da história em II Crônicas 24, os sacerdotes se recusaram a coletar dinheiro nas cidades provinciais), Joiada e o rei concordaram em designar uma caixa ou baú especial (chamado shofar no período do Segundo Templo) no qual "todo o dinheiro trazido à casa do Senhor" seria colocado (exceto para a compra de ofertas pela culpa e pelo pecado, que era guardado pelo sacerdócio). Joiada e o rei então pagaram os reparos com o dinheiro assim arrecadado. Segundo as Crônicas, Joiada viveu 130 anos, mas esse número deve ser um exagero, especialmente porque ele morreu enquanto Joás ainda era rei. Que ele era muito respeitado é comprovado por seu sepultamento na cidade de Davi junto com os reis (II Crônicas 24:16). De acordo com II Crônicas 24:17-22, de seus filhos, \*Zacarias, foi morto após a morte de seu pai porque repreendeu Joás em termos severos.

[Yehoshua M. Grintz / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

A piedade de Jeoiada era tal que o versículo "Jeiada era o líder dos aaronitas" (I Crônicas 12:28) é explicado no sentido de que "se Arão tivesse vivido na mesma geração, Joiada teria sido superior a ele" (Ecl. . R. 1:4, nº 4). Jeoiada e sua esposa, Jehosheba, preservaram o jovem Joás escondendo-o nos aposentos superiores do Templo durante o verão e nos porões durante o inverno (Sl 18:23).

**Bibliografia:** Grintz, em: Zion, 23-24 (1958-59), 124ss.; JA Montgomery, O Livro dos Reis (ICC, 1951), 416ss.; Bright, Hist, 234, 237; Rudolph, em: Bertholet-Festschrift (1950), 473ss. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 4 (1947), 258; 6 (1946), 354; I. Yāsida, Ishei ha Tanakh (1964), 167. **Add. Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Reis (1988), 124-41; S. Japhet, I & II Crônicas (1993), 825-51.

rei"), levanta YHWH; "ȳȳ ȳȳ ȳȳ ȳȳ ȳ .ȳȳ ȳȳ ȳȳ ȳȳ .Heb (**JEOIAQUIM** de Judá (609-598 aC). O faraó Neco fez de Jeoaquim rei de Judá depois que ele capturou \*Jeoacaz, irmão mais novo de Jeoaquim, que era a escolha do \*am ha-arey e que reinou por apenas três meses. Jeoaquim, que tinha 25 anos quando subiu ao trono (de acordo com I Cr 3:15 ele era o segundo filho de Josias), foi provavelmente escolhido por causa de seu conhecido apoio a uma política pró-egípcia. O nome original de Jeoaquim, Eliaquim, foi mudado pelo Faraó para indicar a subserviência do rei judaico ao Egito (II Reis 23:34; II Crônicas 36:4). O Egito também impôs um pesado imposto sobre Judá – 100 talentos de prata e um talento de ouro – que Je hoiaquim exigiu cobrando um imposto sobre todos os povos da terra (II Reis 23:33, 35).

Durante os primeiros três anos do reinado de Jeoaquim, Judá era um vassalo do Egito, que controlava a Síria e a Palestina e entrou em confronto com as forças babilônicas na área do rio Eufrates (de acordo com a Crônica Babilônica). Em 605 aC Babilônia derrotou o Egito em Carquemis (II Reis 24:7; Jer. 46:2) e Babilônia tomou a Síria e a Palestina. O exército babilônico alcançou as fronteiras de Judá e aparentemente levou prisioneiros de guerra de Judá (Jos., Apion, 1:19). No ano seguinte, no mês de Kislev, \*Nabucodonosor capturou Ascalom e exilou seu rei. Simultaneamente, no nono mês do quinto ano do reinado de Jeoaquim, um dia de jejum do Senhor foi proclamado em Jerusalém (Jr 36:9). Jeremias advertiu o povo de que o rei da Babilônia destruiria a terra e, de fato, após a queda de Ashkelon, Judá também ficou sob o jugo da Babilônia. De acordo com a Bíblia, Jeoaquim foi vassalo da Babilônia por três anos antes de se rebelar (II Reis 24:1).

Embora a Crônica Babilônica não cite nem a subjugação nem a rebelião de Judá, ela menciona a campanha contra a Síria e a Palestina, e uma breve expedição contra grupos nômades no sexto ano do reinado de Nabucodonosor. Assim, embora Nabucodonosor tenha enviado tropas de Moabe, Ammon e Aram (ou, segundo a Peshita, Edom; II Reis 24:2) contra as regiões fronteiriças de Judá (cf. Jer. 35:11), Judá foi capaz de continuar sua rebelião durante este período. Somente no sétimo ano do reinado de Nabucodonosor (11t̄y de Jeoaquim ou talvez, após sua morte, durante o breve reinado de seu filho Joaquim) começou o cerco de Jerusalém. Terminou no segundo dia de Adar, em 15/16 de março de 597 AEC, com a rendição e exílio do novo rei, Joaquim.

As condições políticas e econômicas internas de Judá durante esse período foram prejudicadas tanto por movimentos militares em larga escala ao longo de sua fronteira quanto pelas incursões de bandos de ladrões dos países vizinhos. As perseguições dos profetas, cuja influência aumentara durante

nos dias de Josias, também aguçou os conflitos internos. O livro de Jeremias contrasta Jeioaquim com seu piedoso antepassado Ezequias, contando como Ezequias reagiu piedosamente à profecia de condenação de Miquéias. Em contraste, Jeioaquim perseguiu e matou o profeta Urias, filho de Semaías, e teria feito o mesmo com Jeremias (Jr 26). Da mesma forma, Jeremias 36 contrasta a falta de contrição de Jeioaquim ao ouvir o rolo de Jeremias com a do piedoso \*Josias, que havia rasgado suas vestes ao ouvir as palavras do rolo da Torá (cf.

II Reis 22:11-14 com Jer. 36:23-24). De acordo com o Livro dos Reis, Jeioaquim derramou muito sangue inocente em Jerusalém (II Reis 24:4; cf. Jer. 22:17).

II Crônicas 36:6ss. relata que Nabucodonosor amarrou Jeioaquim em grilhões para levá-lo para a Babilônia. Um ano depois, ele também trouxe Joaquir para a Babilônia. Esta versão não apenas contradiz o relato dado em Reis, mas também não aparece na Crônica Babilônica. Assim, fica a dúvida se o relato das Crônicas reflete uma tradição oral que não levava em conta que o rei que se rendeu e foi exilado não era o mesmo que se rebelou. Em II Reis 24:6 é relatado que ele "dormiu com seus pais", indicando que, pelo menos de acordo com esta fonte, ele teve uma morte pacífica. Dois oráculos relacionados à morte de Jeioaquim são encontrados em Jeremias (22:18-19; 36:30).

[Jacob Liver / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Jeioaquim é retratado como a própria encarnação da maldade e do escárnio desafiador de Deus. Quando ascendeu ao trono, ele disse: "Meus predecessores não sabiam como enfurecer a Deus." Ele alegou que sua geração, que estava de posse do "ouro de Parvaim", nem mesmo precisava que Deus lhes desse luz. Ele, portanto, passou a desrespeitar a palavra de Deus publicamente gravando o nome de um ídolo (ou segundo outros o nome do próprio Deus) em sua pessoa e pelo uso deliberado de sha'atnez, por epistasia e por relações incestuosas com sua mãe, nora e esposa de seu pai.

Ele violou mulheres, assassinou seus maridos e confiscou suas riquezas (Lev. R. 19:6; Sanh. 103a). Ele cortou do Livro das Lamentações todas as referências a Deus e as jogou no fogo (Mc 26a). Ele teve uma morte desonrosa e até mesmo foi negado um enterro honroso. Quando ele se recusou a atender ao pedido do Sinédrio de se render para salvar o Templo, ele foi capturado e descido da muralha da cidade para Ne Bucodonosor, segundo uma opinião, morrendo enquanto descia. Nabucodonosor então o levou pelas cidades de Judá em um triunfo público, colocou-o dentro da carcaça de um jumento (cf. Jer. 22:19), ou jogou-o aos poucos aos cães (Lev. R., loc. cit.). Sua desgraça, no entanto, não terminou aí. O avô de R. Perida encontrou uma caveira nas portas de Jerusalém e a reconheceu como a de Jeioaquim, porque a terra se recusou a cobri-la quando tentou enterrá-la e porque trazia a inscrição "Este e mais outro". Ele a levou para casa e a colocou em um armário. Sua esposa o encontrou e, pensando ser o crânio da primeira esposa de seu marido, atirou-o ao fogo; portanto

foi cumprido "isto" (profanação de seu corpo na morte) e "ainda outro" (Sanh. 82a). Jeioaquim ainda está sendo punido por seus pecados. Embora o Talmud Babilônico não o inclua entre aqueles que não têm lugar no mundo vindouro (cf. Sanh. 103b), o Talmud Palestino o cita como um exemplo de alguém que perdeu seu lugar no céu por transgredir publicamente a lei.

**Bibliografia:** Bright, Hist., 303ss.; Malamat, em: BIES, 20 (1956), 179-87; Noth, em: ZDPV, 74 (1958), 133-57; O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction (1965), 296-7, n. 60 (bibl. extensa); EM, SV (inclui bibliografia). NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 4 (1947), 284-5; 6 (1946), 379-80; I. Yāsida, Ishei ha-Tanakh (1964), 168-169. **Adicionar.** **Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Reis (AB; 1988), 304-8; S. Japhet, I & II Chronicles (1993), 1064-1067; J. Ber ridge, em: ABD, 5:664-66.

**JEIARIB** (hebr. יָרִיב יְיָ <sup>וְיָיָיָיָ</sup>YHWH defende a causa", ou "YHWH substituiu"), a primeira das 24 divisões sacerdotais que serviram no Primeiro Templo (I Crônicas 24:7). Eles não são mencionados entre as quatro principais famílias sacerdotais, que retornaram do exílio e foram divididas em 24 divisões (conforme descrito em Ta'anit 27a-28b) com o propósito de servir no Segundo Templo, as famílias Jedaías, Imer, Pasur e Harim (Esdras 2:36–39; Neh. 7:39–42). No Livro de Neemias (12:1–7) 22 ou 23 dessas divisões, incluindo Jeoiaribe, são listadas (ver \*Jedaías). Mas nem as casas de Jeoiaribe nem as de Jedaías-Jesua são mencionadas entre as famílias que assinaram a aliança (ama nah). Jafé (429-430) sugere que Jeoiaribe é uma alternativa de Joaribe, que é nomeado como o pai de Jedaías, o sacerdote, em Neemias 11:10. Os asmeus descendem da família Je hoarib, que viveu inicialmente em Jerusalém e, mais tarde, possivelmente durante a perseguição de Antíoco Epifânio, mudou-se para Modi'in (I Mac 2:1). Um descendente posterior da família foi o historiador \*Josephus.

**Bibliografia:** EM, SV **Ad. Bibliografia:** S. Japhet, I & II Chronicles (1993).

[Yehoshua M. Grintz / S. David Sperling (2ª ed.)]

rei, Josafá \*do filho do), יָרִיב יְיָ <sup>וְיָיָיָיָ</sup>.Heb (**JEORAM** de Judá (851-843 aC). A esposa de Jeorão era a princesa Omrid \*Athaliah. Durante seu reinado existiu uma estreita aliança entre os reinos de Judá e Israel, governados por seu cunhado (ou sobrinho de sua esposa) Jorão, filho de Acabe, se, como pode ser inferido de II Crônicas 21:3, Josafá reinou em conjunto. com Jeorão (II Crônicas 21:4), – isso pode refletir um conflito entre os filhos de Josafá sobre a sucessão (veja: \*Cronologia).

No início do reinado de Jeorão, Edom, que havia sido subserviente a Judá, rebelou-se, e Jeorão procurou subjugar a rebelião. No entanto, sua guerra contra Edom (II Reis 8:20-22) não teve sucesso, e este permaneceu independente até o reinado de \*Amazias. Seguindo esse verso militar, Judá, de acordo com II Crônicas 21:16-17, foi devastada pelos filisteus e outros. A historicidade desse relato é questionável, mas sem dúvida os filisteus assediaram

jeorão

Judá, para a declaração em II Reis 8:22, "... então Libna se revoltou ao mesmo tempo", só pode significar que foi arrebatado de Judá pelos filisteus. II Crônicas também diz que Jeorão sofreu uma doença incurável, que Elias havia predito (21:12-15, 18-19), e afirma que Jeorão não foi enterrado nos túmulos dos reis (ibid., 21:19-20). ), e que o povo " não fez fogo por ele" em sua morte. No entanto, II Reis 8:24 afirma explicitamente que ele foi enterrado com seus ancestrais na cidade de Davi, e parece que Crônicas, que se debruça longamente sobre a maldade e os fracassos de Jeorão, baseou-se em uma lenda popular sobre Elias que exagerava a história de Jeorão. pecados e representou -o como um dos reis mais perversos de Judá por causa de sua associação com a casa de Acabe. Não obstante, pode ser que o templo de Baal mencionado em II Reis 11:18 tenha sido construído (a exemplo de Atalia) durante o reinado de Jeorão. Se Israel foi um dos 12 países ocidentais (liderados por Adad-Ildri, ou seja, Ben-Hadad, rei de Damasco) que se aliaram contra Salmaneser III da Assíria nos anos 849-845 aC, a hipótese (de B. Mazar) que o rei de Judá também participasse . De qualquer forma, não há dúvida de que no breve reinado de Jeorão, Judá declinou rapidamente de seu período de glória durante o reinado de seu pai. A independência de Edom privou Judá do controle das importantes rotas comerciais para a Arábia e, assim, afetou negativamente sua economia. As relações entre os dois reinos nessa época eram tais que as crises políticas e econômicas que assolavam Israel não podiam deixar de se espalhar para Judá (veja também: \*Jeorão, filho de Acabe).

**Bibliografia:** Maisler (Mazar), em: Tarbiz, 19 (1947/48), 123-4; Yeivin, em: JNES, 7 (1941), 31; JA Montgomery, O Livro dos Reis (ICC, 1951), 394-8; Thiele, em: VT, 4 (1954), 186; Ginsberg, em: Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, 1 (1967), 91; EM, 3 (1965), 539-41, incl. Bíblia Adicionar. **Bibliografia:** W. Thiele, em: ABD, 3:949-53.

[Hayim Tadmor]

**JEORAM** (hebr. יְהוֹרָם יְהוֹרָם יְהוֹרָם יְהוֹרָם ;YHWH é exaltado"), filho de \*Acabe, rei de Israel de 850/1–842 AEC ou possivelmente de 853–842 AEC De acordo com II Reis 3:1, Jeorão reinou no 18º ano do reinado de \*Jeosafá, rei de Judá. No entanto, de acordo com II Reis 1:17 (em uma história profética), Jeorão tornou-se rei durante o segundo ano do reinado de \*Jeorão, filho de Jeosafá. A contradição entre esses dois sincronismos é eliminada pela suposição de que Jeorão, filho de Josafá, foi co-regente com seu pai no final do reinado deste, ou que o início do reinado de Jeorão é calculado de acordo com os anos de Josafá como único governante. Aqueles que aceitam a primeira suposição sustentam que Jeorão governou por apenas nove ou dez anos, não doze, conforme registrado em II Reis 3:1.

O primeiro evento relacionado a Jeorão (II Reis 3:4-24), que deve datar do início de seu reinado, é sua guerra contra o rei \*Mesa de Moabe. Ajudado por aliados, ele tentou subjugar Mesa depois que este se libertou de Israel (II Reis 1:1) e até invadiu áreas de Israel ao norte de Amon. Nesta guerra, descrita na história do profeta \*Eliseu (cap. 3), os aliados atacaram Mesa pelo sul, talvez porque ele tenha conseguido fortificar suas cidades do norte.

O exército de Jeorão e seus aliados chegaram a Quir de Moabe e cercaram Mesa, mas não conseguiram conquistar a cidade. Aparentemente, os moabitas, excitados pelo sacrifício oferecido por seu rei, derrotaram o exército dos aliados (II Reis 3:27), libertando-se permanentemente do domínio israelita. É difícil determinar as relações exatas entre Jeorão e \*Aram. É possível que, enquanto \*Ben-Hadade II viveu, a aliança entre Israel e Aram, conhecida desde os últimos anos de \*Ahab, tenha permanecido válida. De acordo com os anais assírios, uma coalizão dos doze reis de Hatti e do litoral lutou contra Salmaneser III em 849, 848 e 845 aC No entanto, os registros que mencionam essas guerras não dão os nomes exatos dos aliados, exceto Adad- Ildri (Ben-Hadade II) de Damasco e Irýuleni de Hamate. É uma suposição justa que foi a mesma coalizão daqueles que lutaram contra a Assíria em Qarqar em 853, mencionada em um registro mais detalhado.

O rei Acabe foi um dos principais participantes dessa batalha. Se esta suposição estiver correta, apenas dois anos se passaram durante o reinado de Jeorão sem guerra. Com a morte de Ben-Hadade em 843 e o reinado de \*Hazael, que fundou uma nova dinastia, o equilíbrio político foi abalado. A aliança síria dos doze reis foi quebrada e Jeorão aproveitou esta oportunidade para atacar Aram; ele tentou capturar Ramote-Gileade, a fonte da discórdia entre Israel e Aram – pois aquele que detinha esta área dominava o norte de Gileade e Basã.

O próprio Jeorão foi ferido na batalha e voltou para Jez carretel (9:16). Enquanto se recuperava, \*Jeú, seu comandante- chefe, rebelou-se contra ele e o matou (9:23-24).

Em contraste com a luta entre os profetas e Jezabel durante o reinado de Acabe, Jeorão permitiu que Eliseu e os outros profetas agissem livremente. Possivelmente sob a influência dos profetas, Jeorão removeu a coluna do Tyrian Baal, que seu pai Acabe havia erguido (3:2), assim de-enfatizando o culto estrangeiro de sua mãe Jezabel e acalmando a facção insatisfeita do povo. As numerosas guerras malsucedidas de Jehoram e a fome severa no país naquela época (4:38) formaram o pano de fundo para a rebelião de Jeú, na qual ele matou Jeorão e destruiu a dinastia \*Omride. Vários estudiosos acreditam que Jeorão de Israel é mencionado no aramaico na inscrição atribuída a Hazael que foi encontrada em Tel Dan.

[Hayim Tadmor]

### Na Agada

A pergunta de Josafá: "Não há aqui um profeta do Senhor?" (II Reis 3:11) era uma alusão à dúvida de Jeorão sobre este ponto (Números R. 21:6). No entanto, Deus deu a vitória a Jeorão em sua guerra contra Moabe, por causa de sua observância do sábado (Mekh. SbY. p. 162). Ele foi morto "entre os braços" e "no coração" (II Reis 9:24) para ensinar que havia pecado endurecendo o coração e estendendo a mão para receber juro de Obadias (Ex. R. 31: 4).

**Bibliografia:** Maisler (Mazar), em: Tarbiz, 19 (1947/48), 123-4; Fígado, em: Historyah ýeva'it shel Ereý Yisrael bi-Ymei ha-Mikra (1964), 221 e segs.; Luckenbill, Records, 1 (1925), 652, 655, 659; MF Unger, Israel e os arameus de Damasco (1957), 139ss.; Bright, Hist, 228-9;

AH Van Zyl, *The Moabites* (1960), 136ss., 180. **Add. Bibliografia** : M. Cogan e H. Tadmor, *II Kings* (AB; 1988), 98-100; C. Schniedewind, em: *BASOR*, 302 (1996), 75-90.

**JEOSEPH (Joseph) HAÿNAGID** (1035–1066), vizir de Granada, filho de \*Samuel ha-Nagid. Em sua juventude, ele já exibia talentos superiores. Seu ilustre pai supervisionou sua educação e estava particularmente preocupado que seu filho tivesse um conhecimento perfeito da língua e literatura árabes. Ainda menino, Jehoseph copiou e editou os poemas de seu pai. Seu pai arranhou seu casamento com a filha de seu amigo, o famoso rabino Nissim de Kairouan, que veio a Granada com sua filha para o casamento. Seu pai achava que uma esposa de uma família profundamente religiosa teria fortalecido seu filho religiosamente. Jehoseph estava em seu 21º ano quando seu pai morreu e, apesar de sua juventude, foi nomeado por Badis, rei de Granada, como vizir-chefe do reino. Ele não decepcionou as esperanças do rei. Por causa de seus grandes talentos, ele conseguiu cumprir suas atribuições, das quais as mais importantes eram a cobrança eficiente dos impostos e o funcionamento de uma administração ordenada. Mesmo seus escritores muçulmanos contemporâneos, que exibem uma atitude de ódio em relação a ele, admitem isso. Ele também foi bem sucedido na condução da política externa do reino berbere de Granada em sua luta com o reino árabe de Sevilha. Estabeleceu ligações com outros países muçulmanos, também hostis ao rei árabe de Sevilha, e deu-lhes apoio ativo. Ao mesmo tempo, ele não negligenciou sua ocupação com a Torá, mas deu instruções e compôs poemas hebraicos. Em 1044 (segundo seu próprio testemunho) começou a colecionar e organizar os poemas de seu pai. Fragmentos de poemas de Jehoseph foram publicados por AM

Habermann (ver bib.). Como no caso de seu pai, os poemas de Jehoseph registram e refletem eventos de sua vida tempestuosa. Jehoseph era arrogante e não gostava. Enquanto a sabedoria de seu pai e o respeito demonstrado por ele foram suficientes para silenciar a insatisfação da população andaluza de língua árabe com os berberes e seus vizires judeus, Jehoseph foi abertamente censurado. Ele se cercou de judeus ricos, agentes e oficiais do rei, para seu grande benefício. Ele tentou sem sucesso evitar as consequências, mas teve a infelicidade de se envolver em uma intriga de harém. Em 1064, o príncipe herdeiro Bolougin morreu depois de ter participado de uma festa na casa de Jehoseph, que foi então acusado de envenená-lo. Enquanto isso, a luta entre os reis de Granada e Sevilha tornou-se mais aguda; os Bÿdÿs berberes, temendo tramas de seus súditos árabes, planejaram matá-los, mas Jehoseph avisou os árabes. Este passo prejudicou suas relações com o próprio rei. Abu Isÿÿq al-Ilbÿbÿ um teólogo muçulmano descontente e fanático, compôs um poema provocativo contra Jehoseph, no qual ele protestou sobre sua grande riqueza e o enriquecimento dos outros judeus. Houve também muçulmanos que acusaram Jehoseph de matar Bÿdÿs secretamente, já que este evitava fazer qualquer aparição pública.

Como consequência desta provocação foi assassinado, e uma matança sangrenta recaiu sobre os judeus de Granada.

**Bibliografia:** Ashtor, Korot, 2 (1966), 98-117; AM Haber

mann, *ibid.*, 4 (1961), 44-58; Allony, em: *Oÿar Yehudei Sefarad*, 3 (1960), 16–22; H. Schirmann, *Sefarad*, 7 (1959), 292f.; idem, *Shirim ÿdashim min ha-Genizah* (1965), 185f., 190; idem, em: *Moznayim*, 8 (1939), 48-58; Akavya, em: *Tagim*, 1 (1969), 75; S. Katz, em: *Sinai*, 96 (1984-5), 114-34.

[Eliahu Ashtor]

**JOSAFÁ** (Heb. *ÿÿ ÿ ÿÿ ÿÿÿ ÿ* ,(reide Judá, filho de \*Asa e Azubá, filha de Silhi (I Reis 22:42; II Crônicas 20:31).

Josafá governou Judá por 25 anos, durante o segundo terço do nono século AEC. Ele foi contemporâneo de Acabe, Acazias e Jeorão, reis de Israel. Uma personalidade vigorosa emerge dos relatos bíblicos (I Reis 22; II Reis 3; II Crônicas 17:1–21:3), um vigor manifestado tanto na política externa quanto na administração interna do Estado.

#### Política estrangeira

O sistema político de Josafá foi caracterizado por sua estreita aliança com o reino de Israel, um afastamento da política de seus predecessores que não se reconciliaram com a divisão do reino que havia sido unido sob Davi e Salomão. O ponto de virada nas relações de Josafá com Israel é I Reis 22:45: "Josafá também fez as pazes com o rei de Israel." Esta aliança entre Judá e Israel foi expressa na participação do primeiro ao lado de \*Acabe na batalha contra Aram que ocorreu em Ramote-Gileade (I Reis 22; II Crônicas 18). Josafá também participou da operação militar de \*Jeorão, rei de Israel, contra Moabe (II Reis 3:4-27). A aliança foi reforçada pelo casamento de Atalia, em vista de seu título formal "Atalia filha do rei \*Omri de Israel" (II Reis 8:26), irmã ou filha de Acabe, com o filho de Josafá, Jeorão (este casamento levou lugar na vida de Josafá). Outro aspecto da aliança foi a joint venture de Josafá e Acazias rei de Israel "na construção de navios para ir a Társis, e eles construíram os navios em Eziom-Geber" (II Crônicas 20:36; cf. I Reis 22:49). –50). A reconciliação de Jehoshaphat com os reis de Israel resultou de seu reconhecimento de que o equilíbrio de poder havia mudado a favor de Israel. O reino de Israel, sob o domínio da casa de Onri, alcançou grande estabilidade e tornou-se uma importante potência política, militar e econômica na região. Jeosafá entendeu que a paz com o reino de Israel poderia trazer benefícios políticos e econômicos ao seu reino, enquanto a guerra com Israel seria desastrosa para Judá. Além disso, a cooperação militar e política entre Judá e Israel era vital, tendo em vista a posição fortalecida dos estados da Transjordânia oriental, que ameaçavam as fronteiras tanto de Israel quanto de Judá. Moabe se rebelou contra Israel (II Reis 1:1; 3:4-5), e Edom estava esperando um momento oportuno para se rebelar contra Judá. O relato em II Crônicas 20:10, 22 de uma invasão de Judá pelos "homens de Amom e Moabe e do monte Seir" é historicamente improvável. Israel e Judá uniram forças contra Aram (I Reis 22; II Crônicas 18) e contra Moabe (II Reis 3:4–27). Mais tarde, em um esforço para repelir uma invasão assíria, Israel e Aram uniram forças na batalha de Qarqar, mas se Josafá participou com seu aliado nesta cam

Josafá, vale de

é impossível estabelecer a partir da inscrição de Shal Maneser III, rei da Assíria, que narra a batalha.

A aliança entre Israel e Judá também teve aspectos econômicos. Claramente, enquanto Judá dominava Edom (I Reis 22:48; II Reis 3:9-27), Josafá poderia explorar as minas de cobre na Arábá e renovar o comércio marítimo no Mar Vermelho utilizando o porto de Eziom-Geber. Ao estabelecer uma frota comercial, ele precisou da ajuda dos fenícios, que eram experientes construtores de navios e marinheiros. Como Tiro era aliado de Israel (veja \*Acabe), Judá se tornou o terceiro parceiro de Tiro e Israel. A Bíblia indica que o empreendimento conjunto para estabelecer uma frota e comércio marítimo não teve sucesso e que Josafá não gostou da interferência de Acázias. Talvez Acázias não tenha conseguido impor sua vontade a Josafá. De qualquer forma, a triplíce aliança de Judá-Israel-Tiro trouxe grande vitalidade comercial e econômica porque os três estados eram contíguos e se estendiam desde o Mar Mediterrâneo no sudoeste até o deserto e o Mar Vermelho no sudeste. A dominação de Josafá sobre Edom e Eziom-Geber deu a Judá as rotas de comércio terrestre que ligavam Edom e o Mar Vermelho às cidades portuárias dos filisteus. Essas rotas eram percorridas por caravanas que transportavam mercadorias valiosas (perfumes e especiarias) da Arábia para os países do leste da Ásia. O tributo que os filisteus e as tribos árabes trouxeram a Josafá (II Crônicas 17:11) só pode ser entendido contra esse pano de fundo de poder e prosperidade.

### Assuntos internos

O Livro das Crônicas fornece uma descrição idealizada da organização do reino de Judá nos dias de Jeosafá. Ele reorganizou o exército; II Crônicas 17:13–18 lista cinco comandantes de unidade sênior e o tamanho de suas unidades.

Os grandes números indicados indicam que os números refletem tanto o exército permanente quanto as reservas que podem ser recrutadas durante a crise. O exército regular, equipado com carros, foi guarnecido nas cidades fortificadas e fortalezas espalhadas por todo Judá, incluindo o deserto da Judéia e o Negev (II Crônicas 17:2, 12, 19).

Alguns estudiosos acreditam que a reorganização administrativa de Josafá do reino de Judá em "Efraim" – significando Benjamim como parte da "região montanhosa de Efraim" (veja II Sam. 20:1, 21) – conquistada por Asa (II Crônicas 17). :2), é refletida na lista de cidades atribuídas a Judá em Josué 15. Uma medida única tomada por Josafá no terceiro ano de seu governo é descrita em II Crônicas 17:7–9. Diz-se que o rei enviou uma delegação de ministros, levitas e sacerdotes para visitar as cidades de Judá e ensinar ao povo o "livro da lei do Senhor". Aqueles que creditam o relato do cronista em detalhes supõem que "o livro da lei do Senhor" em questão era o Livro de \*Deuterônimo, não em sua forma final, que foi estabelecido apenas na época de Josias, mas em um estágio muito inicial. de sua formulação. Essa suposição é baseada principalmente na grande semelhança entre Deuterônimo 16:18-20; 17:8-13, que descreve a nomeação de juizes nas cidades rurais e o estabelecimento de um tribunal superior no "lugar que o Senhor

teu Deus escolherá" (Dt 17:8), e a descrição em II Crônicas 19:5–11, que fala da nomeação de juizes em todas as cidades fortificadas de Judá e o estabelecimento de um tribunal superior em Jerusalém. Amarias, o sumo sacerdote, que estava encarregado de "todos os assuntos do Senhor", ou seja, da lei religiosa, e Zebadiah, filho de Ismael, que estava encarregado de "todos os assuntos do rei", ou seja, da lei secular-real (II Crônicas 19:11), eram membros da alta corte. Estabelecer delegações de ensino nas cidades e juizes em todas as cidades fortificadas e Jerusalém indica uma tendência para a consolidação de todas as instituições de autoridade em Judá. A reforma legal-religiosa de Josafá é considerada uma tentativa de instituir um sistema legal único para centralizar o poder dominante. O relato inteiro pode ser um midrash baseado no nome Josafá, "Juizes de YHWH".

A aliança de Josafá com a Fenícia e Israel não afetou negativamente as práticas ritualísticas religiosas de Judá. Embora Josafá não tenha abolido a prática popular de sacrifício (ao Senhor) em locais de culto locais, ele aboliu todos os rituais que o Deuteronomista desaprovava (ver I Reis 22:44-47). Ele aparentemente perpetuou tudo o que seu pai Asa havia realizado, e o culto fenício estabelecido por Acabe em Samaria sob a influência de Jezabel só alcançou alguma importância em Jerusalém durante o reinado de Atalia, após a morte de Josafá (II Reis 11: 18).

**Bibliografia:** Aharoni, Ereẓ, 279ss.; idem, em: Tarbiz, 20 (1950), 94ss.; S. Yeivin, Meẓkarim be-Toledot Yisrael ve-Arẓo (1960), 213ss., 240ss.; Z. Kalai, Gevuloteha ha-ẓefoniyim shel Yehudah (1960), 23ss., 64; Noth, Hist Isr, 236ss.; Albright, em: A. Marx Jubilee Volume (1950), 61-82; Bright, Hist., 222–3, 228–9, 232–4; Cross e Wright, em: JBL, 75 (1956), 202–26; S. Yeivin, em: JQR, 50 (1960), 207 e segs.; idem, em: BIES, 25 (1961), 193-200; S. Talmon, em: Scripta Hierosolymitana, 8 (1961), 335-83; HL Ginsberg, em: Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, 1 (1967), seção inglesa 91-93. **Adicionar. Bibliografia:** M. Cogan, I Reis (AB; 2000), 499-501.

[Jacob Liver / Bustenay Oded]

יְיָ יְיָ יְיָ .Heb (**DO VALE, JEOSAFÁ** lugar), יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ mencionado em Joel 4:2, 12 onde na plenitude dos tempos Deus reunirá todas as nações para julgá-los. De acordo com II Crônicas 20:26, o exército do rei Josafá se reuniu, após a derrota de seus inimigos, no vale de Beraca ("Bênção") em algum lugar perto de Tecoa. A lenda popular identificou o Vale de Josafá com a seção intermediária do Vale do Cedrom, Jerusalém, e chamou a tumba-caverna atrás do "Túmulo de Absalão" de "Túmulo de Josafá"; como tal já é referido pelo peregrino de Bordeaux (333 dC). No Dia do Juízo, segundo a tradição árabe, uma espada será suspensa entre o Monte do Templo e o Monte das Oliveiras; os justos passarão com segurança ao longo da lâmina, mas os ímpios cairão no fogo da Geena abaixo. Na tradição judaica o lugar onde "Deus julgará" (Yeho-Shafat) as nações não tem definição geográfica (Sl. Médio a 8:10).

[Michael Avi Yonah]

**JÉHOUDA, JOSUÉ** (1892–1966), autor e jornalista suíço. Nascido na Rússia, Jéhouda se estabeleceu na Suíça, onde



fundou a Revue juive de Genève. Ele via o renascimento de Israel como um evento de significado universal e encarava com alarme divisões entre judeus ortodoxos e seculares, e entre Israel e a diáspora. Suas obras incluem três romances, *Le royaume de Justice* (1933), *De père en fils* (1927) e *Miriam* (1928); e volumes de ensaios como *La vocation d'Israël* (1947) e *Sion nisme et messianisme* (1954).

**JEÚ** (hebr. *יְהוּ* *yehou*, ( *yehou* filho de Hanani; um profeta durante o tempo de Baasa, rei de Israel (c. 906–883 AEC), e Josafá, rei de Judá (c. 867–846 AEC; I Reis 16) : 1, 7, 12; II Cron. 19:2; 20:34). O pai de Jeú pode ter sido o vidente Hanani que, segundo relatos, repreendeu o rei Asa de Judá e foi encarcerado por ele (II Crônicas 16:7–10; mas talvez devesse ler “[Jeú filho de] Hanani”). Jeú predisse a destruição da casa de Baasa (I Reis 16:1ss.) e censurou Jeosafá por se juntar ao rei Acabe de Israel no ataque a Ramote Gileade (II Crônicas 19:2–3). De acordo com sua teoria de que os Livros de Samuel e Reis foram escritos sucessivamente pelos profetas que testemunharam os eventos (cf. por exemplo, I Crônicas 29:29; II Crônicas 9:29), o cronista atribui a Jeú filho de Hanani a porção do Livro dos Reis que trata da era do rei Josafá de Judá (II Crônicas 20:34).'

**Bibliografia:** Noth, *Personennamen*, 143; O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction* (1965), 533. **Add. Bibliografia:** M. Cogan, *I Reis* (AB; 2000), 401ss.

**JEÚ** (Heb. *יְהוּ* *yehou*, ( *yehou* filho de Josafá filho de Ninsi (II Reis 9–10); reinou sobre o reino israelita em Samaria por 28 anos (c. 842–814 AEC) . posição que o colocou em contato próximo com os círculos da corte (II Reis 9:25) . partiu para Samaria e tomou o trono e estabeleceu uma linhagem de reis, que governou sobre Israel por quase 100 anos (II Reis 10:30; 15:12).

#### Assuntos internos

A maioria das fontes bíblicas sobre o reinado de Jeú diz respeito à sua luta pelo trono. O caminho de Jeú ao trono foi pavimentado com derramamento de sangue, durante o qual toda a casa de \*Omri foi exterminada. Ele matou Jeorão, rei de Israel, em Jezreel, e também matou o rei \*Acázias de Judá e seus irmãos (ver também II Crônicas 22:8–9). Então ele passou a massacrar toda a casa de Acabe, incluindo Jezabel e todos os membros do círculo de elite da corte que havia sido próximo ao rei (II Reis 10:11). Talvez ele considerasse tanto os príncipes judaítas quanto os cortesãos israelitas como potenciais pretendentes ao trono como herdeiros da Casa de Onri. A matança foi, no entanto, lembrada com horror muito tempo depois da morte de Jeú, de acordo com o texto recebido e a datação tradicional de Oséias 1:4 (mas veja \*Oséias). Jeú foi ungido rei em Ramote-Gileade por um emissário do profeta Eliseu (II Reis 9:1-10), que estava à frente do movimento profético que se opunha

a Casa de Onri (veja \*Acabe), e se esforçou tanto para vingar o sangue daqueles profetas e homens tementes a Deus que haviam sido perseguidos e mortos por Jezabel (9:7–10), quanto para impedir a adoração de Baal em Israel. Assim, Jeú, ao ascender ao trono, agiu com grande zelo para destruir o culto de Tiro. Ele executou todos os profetas de Baal no templo de Baal, destruiu o próprio templo com todas as suas colunas e, de acordo com II Reis 10:28, “Assim Jeú exterminou Baal [adoração] de Israel”.

Jeú também tinha o apoio do exército, que precisava de um líder que pudesse ter mais sucesso do que Jeorão na luta prolongada por Ramote-Gileade e pela derrubada da supremacia síria. Junto com o exército e o movimento profético, as classes mais pobres do povo também apoiaram o golpe de Jeú; eles sofreram grandes dificuldades como resultado da política econômica dos reis da casa de Onri, que produziu uma grande ruptura econômica na estrutura da sociedade israelita. Entre os pobres havia aqueles que alertavam contra o luxo devasso e defendiam uma vida modesta. Um desses indivíduos foi Jonadabe, filho de Recabe (II Reis 10:15; veja \*Recabitas), que se juntou a Jeú e ajudou a exterminar os descendentes de Acabe (10:17) e a eliminar o culto de Tyrian Baal (10:22-27). Embora tenha posto fim ao culto de Tyrian Baal que havia sido introduzido por Acabe, Jeú não aboliu os bezerros de ouro que haviam sido erguidos muito antes de Acabe por Jeroboão filho de Nebat em Dã e Bete-El, e para os quais não há razão para supor que tenha sido desaprovado por Eli jah ou Eliseu. De fato, os bezerros, qualquer que seja seu significado, não eram importados. Além disso, como Jeroboão filho de Ne bat, Jeú pode ter pensado que era político manter os locais de culto em Dã e Bete-El, uma vez que serviam para dissuadir o povo de subir a Jerusalém (cf. I Reis 12:26), e frustrou a ambição dos reis de Judá, descendentes da linhagem de Davi em Jerusalém, de unir novamente os dois reinos sob o trono de Davi.

#### Relações Exteriores

O golpe de Jeú influenciou muito as relações entre o reino de elite de Isra e seus vizinhos. A aniquilação da casa de Onri, o assassinato de Jezabel, o assassinato de Acázias , rei de Judá, e a proibição das influências de Tiro ajudaram a afrouxar os laços que uniam a tríplice aliança entre Tiro, Israel e Judá e lançaram uma sombra sobre As relações de Israel com os outros dois, Judá e Tiro. O isolamento político resultante de Israel encorajou Aram de Damasco a aumentar a pressão em sua fronteira nordeste. Ao ascender ao trono, Jeú imediatamente se viu cercado por estados hostis e procurou assegurar sua própria posição expressando sua lealdade ao rei da Assíria. Este é o pano de fundo para o que está relatado nos anais de Salmaneser III sobre o tributo pago a ele por “Jeú filho de Onri” (la-ua mýr *yehou* um-ri-i) em 841 AEC (COGAN E TADMOR, 334–35) . Nesse mesmo ano Salmaneser III partiu em campanha contra \*Hazael, rei de Aram-Damasco, situou Damasco e dali seguiu para o sul com seus exércitos até Hauran, semeando destruição entre as cidades de Hazael. Torna-se aparente

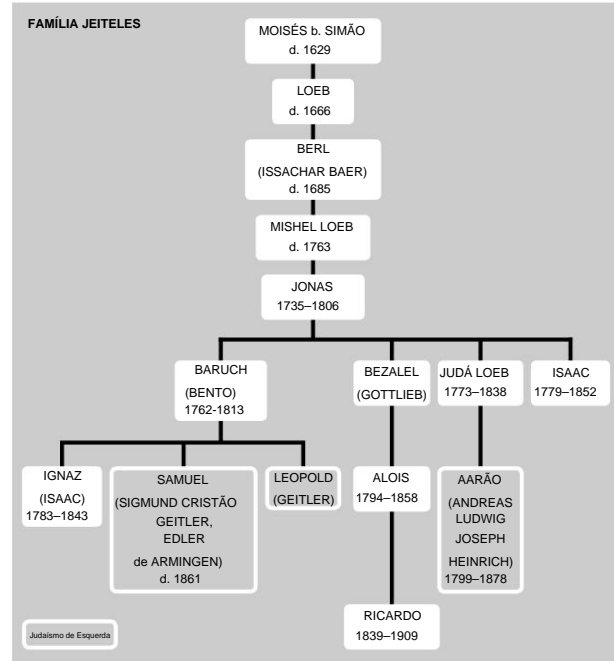
jeiteles

da inscrição de que as regiões de Hauran e Bashan, até o Yarmuk, estavam sob o domínio de Damasco. Mais tarde na campanha, em um lugar chamado Baal-Rosh (Mt. Carmelo ou alguma outra montanha na costa fenícia), ele coletou tributos de Jeú e do rei de Tiro. Em outra inscrição conhecida como Obelisco Negro, foi encontrado um relevo no qual "Jeú, filho de Onri", ou seu mensageiro, ajoelha-se diante do rei da Assíria enquanto sua comitiva presta homenagem a ele. Como as campanhas da Síria contra Hazael entre 841-838 aC foram inestimáveis para Jeú, na medida em que impediram os arameus de explorar a confusão interna que assolou Samaria imediatamente após seu golpe. Mas logo depois os arameus se recuperaram, e Hazael conseguiu penetrar profundamente no território israelita e conquistar toda a Transjordânia israelita até o Arnon (II Reis 10:32-33). Em uma segunda campanha, que parece ter ocorrido em 815 (ou 814) AEC, Hazael penetrou profundamente no território israelita a oeste do Jordão, chegando até Gate, no norte de Sefelá, onde coletou tributo do rei Joás. de Judá (II Reis 12:18). O período de Jeú e seu filho Jeocaz é considerado o tempo da mais forte pressão militar dos arameus sobre Israel.

**Bibliografia:** Bright, Hist, 231ss.; J. Gray, Uma História de Israel (1960), 229-34; Morgenstern, em: HUCA, 15 (1940), 225-59; MF Un ger, Israel e os arameus de Damasco (1957), 76-78; Miller, em: VT, 17 (1967), 307-24; Ginsberg, em: Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, 1 (1967), 91-93; Pritchard, Textos, 280-1. **Adicionar.**  
**Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Kings (AB; 1988), 101-22; C. Thiel, em: ABD, 3:670-73

[Bustanay Oded]

**JEITELES (Jeiteles, Geidels)**, família proeminente que apareceu pela primeira vez em Praga. O primeiro Jeiteles conhecido foi MOSES BEN SIMON, registrado como proprietário de uma casa em 1615. Seu filho LOEB (falecido em 1666) foi gabbai do *ÿvra kaddisha* por 30 anos e também da Sinagoga Altschul. BERL (Issachar Baer; m. 1685), líder da comunidade de Praga de 1666 até sua morte, foi preso em 1664, quando os anciãos da comunidade se recusaram a entregar às autoridades os judeus que haviam atacado as testemunhas contra o rabino-chefe de Praga Simon Spira-Nós deles. Ele foi preso novamente em 1667, sob a acusação de instigar o fuzilamento do informante renegado Wenzel Wimbersky, mas foi libertado no mesmo ano. AARON BEN BAER JEITELES (falecido em 1777) era conhecido como um erudito talmúdico e cabalista. Seu comentário alegórico sobre o Pentateuco, Zera Aharon, foi publicado em 1797. MOSES WOLF (falecido em 1848), secretário do *ÿvra kaddisha* por muitos anos, aparentemente era filho de Aaron. Ele publicou um compêndio para o *ÿvra kaddisha* (1828) baseado no Ma'avar Yabbok de \*Aaron Berechiah b. Moses, que incluía uma história dos judeus de Praga e na qual ele fazia uso da Crônica de Ramshak supostamente medieval de Marcus Fischer (ver Moses Fischer). Ele foi o primeiro a reconhecer a importância das inscrições em lápides para a pesquisa histórica, e suas anotações serviram a seu genro Koppelman \*Lieben em seu Gal Ed. SIMON JEITELES foi "Vorzenor" judeu para o censor jesuíta, Haselbauer, na segunda metade do séc.



Turquia, e ISRAEL JEITELES possuía uma prensa hebraica na década de 1770.

O principal ramo da família eram descendentes do boticário MISHEL LOEB (falecido em 1763), que desempenhou um papel central na divulgação do Iluminismo em Praga e dotou-o de uma consciência nacional caracteristicamente judaica. O filho de Mishel, JONAS (1735-1806) originalmente se preparou para uma carreira rabínica na yeshivá de Abraham Moses Zerah \*Eidlitz. No entanto, ele passou a estudar medicina nas universidades de Leipzig e Halle, graduando-se em 1755. Estabelecendo-se em Praga, tornou-se mais tarde médico-chefe do hospital da comunidade judaica (1763) e supervisor do conselho de cirurgiões judeus (1777), recusando a oferta do posto de médico ao rei polonês, Estanislau II Augusto. Ele publicou artigos sobre assuntos médicos e partes de seu livro, *Observata Quaedam Medica* (1783), foram traduzidas em livros de medicina do início do século XIX. Sua principal conquista médica, no entanto, que foi em grande parte instrumental para que ele ganhasse o nome de pai do Iluminismo de Praga, foi a propagação da vacinação de Edward Jenner contra a varíola em face do preconceito cristão e judeu: ele inoculou sua própria filha e mais de 1.500 pessoas.

Em 1784, após uma audiência com \*Joseph II, ele foi autorizado a tratar pacientes "sem consideração de sua religião". Mestre das línguas antigas e modernas, Jonas era amigo de Ezequiel \*Landau. O filho mais velho de Jonas, BARUCH (Bento; 1762-1813), um erudito e escritor hebreu, lutou por uma síntese de erudição moderna e tradicional. Em sua juventude fugiu de casa para Berlim, mas depois voltou e se reconciliou com seu professor, Ezekiel Landau. Contribuiu com poemas para Ha-Me'assef (o jornal do "Me'assefim) tratando da posição solitária e difícil do intelectual esclarecido na sociedade tradicional. Quando ele elogiou Landau em seu Emek

ha-Bakha (1793) de uma maneira totalmente ortodoxa e tradicional, o editor radical de Ha-Me'assef o atacou. Um livretto, Sefer ha-Orev, publicado supostamente em Salônica em 1795 sob o pseudônimo de Phinehas Hananiah Argosi de Silva, que ataca a atitude desrespeitosa dos radicais de Berlim para com os estudiosos rabínicos, é geralmente considerado a refutação de seus ataques por Baruch. Assim, também, o panfleto "Uma discussão entre os anos 5560 e 5561" (1800 e 1801), uma polêmica contra os francos em Praga, é geralmente atribuído a ele. Publicou quatro edições do comentário de Moses Mendelssohn sobre Millot ha-Higgayon de Maimônides, três delas em tradução alemã em tipo hebraico, e Ta'am ha-Melekh (1801), glosa às novelas de Isaac Nuñez Belmonte sobre o Sha' de Maimônides ar ha-Melekh. Um sermão apoiando a campanha de vacinação de seu pai foi publicado em 1805. Homem de recursos independentes, Baruch fundou uma yeshivá em sua casa e encorajou autores hebreus em ascensão. Em 1813, ele induziu os líderes da comunidade de Praga a abrir um hospital para soldados feridos "de todas as nacionalidades" no bairro judeu. Ele próprio morreu de febre hospitalar enquanto cuidava deles.

Seu filho IGNAZ (Isaac; 1783-1843) estudou Direito na Universidade de Praga antes de se mudar para Viena (1810) e ali se estabelecer como comerciante. Escritor prolífico, contribuiu para periódicos gerais e judaicos, sendo de particular interesse seus artigos sobre história judaica em \*Sulamith. Junto com seu pai, ele apoiou os esforços de seu avô para a vacinação em um panfleto (Die Kuhpockenimpfung, 1804) e publicou Biographie des Dr. Jonas Jeiteles (1806). Sua principal realização literária foi Aesthetisches Lexikon (2 vols., 1835-38).

Ignaz acabou se afastando do judaísmo. Um dos outros filhos de Baruch, SAMUEL (falecido em 1861), que foi batizado em 1828 como Sigmund Christian Geitler, Edler von Armingen, tornou-se um notável industrial e filantropo. O filho mais novo de Baruch, LEOPOLD, também foi batizado e adotou o nome Geitler (1833). JUDAH LOEB (1773-1838), outro dos filhos de Jonas, um escritor hebreu, contribuiu para o Ha-Me'assef e para os anuários Bikkurei ha-Ittim e Kerem y'emed, publicando poemas e artigos bíblicos e haláchicos. Ele também foi o autor de uma gramática aramaica Mevo ha-Lashon ha-Aramit (1813) e uma coleção de poemas Benei ha-Ne'urim (1821). Um dos quatro presidentes da comunidade de Praga, Judah supervisionou sua escola de língua alemã. Ao contrário dos radicais maskilim e dos ortodoxos, ele era a favor de uma escola em que a educação religiosa secular e judaica fosse unida. Foi principalmente Judá quem desenvolveu a mistura peculiar de patriotismo dos Habsburgo e consciência dos judeus como uma das nações do império que era característica da Haskalah de Praga. Encontrou sua expressão marcante em sua oposição ao programa de Mordecai Manuel \*Noé para sua cidade de refúgio, Ararat (Bikkurei ha-Ittim, 7 (1826/27), 45-49), alegando que ninguém responderia ao chamado de Noé porque "eles estão todos agora vivendo sob o governo de reis benignos e misericordiosos que lidam com misericórdia e benevolência conosco, como com todas as outras nações que vivem conosco em harmonia e amizade". Em 1835 ele publicou uma tradução hebraica e aramaica do hino austríaco (shir

tehillah me-ammei ha-ara'ot). Judá foi o primeiro a usar a expressão "Haskalah" para o movimento iluminista. Para a quarta edição da Bíblia de Anton von \*Schmidt, ele traduziu e editou vários volumes. Em 1830 ele se estabeleceu em Viena e editou os dois últimos volumes de Bikkurei ha-Ittim (nos. 11 e 12) em 1831, tornando-o de maior interesse para a erudição judaica.

O filho de Judah AARON (1799-1878) foi batizado em 1828 e como Andreas Ludwig Joseph Heinrich Jeiteles tornou-se professor de anatomia na Universidade de Viena e a partir de 1836 em Olmütz (Olomouc). Ele era ativo na política e em 1848 foi membro da Assembleia Nacional Alemã em Frankfurt na esquerda moderada. Escritor prolífico sobre assuntos médicos, ele publicou em 1832 um apelo aos médicos para que prestassem mais atenção à psicologia. Sob o pseudônimo de Justus Frey, ele também escreveu poesia, algumas das quais foram musicadas por Ludwig van Beethoven. Seus poemas coletados, Gesammelte Dichtungen, foram publicados em 1899. Em um de seus poemas posteriores, ele advertiu os jovens judeus a não se tornarem renegados. Dois de seus filhos tiveram alguma importância, um como filólogo alemão e outro como geógrafo.

Outro dos filhos de Jonas, ISAAC (1779-1852), também se tornou médico, assumindo a prática de Jonas e tornando-se médico-chefe do hospital judaico de Praga. Ele publicou vários artigos médicos: de importância são aqueles que tratam das fontes minerais Bo Hemian. Outro dos quatro filhos de Jonas, BEZA LEL (Gottlieb), mudou-se para Bruenn (Brno), onde possuía uma impressora hebraica. Seu filho, ALOIS (1794-1858), estudou medicina e filosofia em Praga e Viena, e estabeleceu-se como médico em 1821 em sua terra natal, Bruenn. Em Viena foi membro do círculo de Beethoven e Franz Grillparzer.

Em 1819 ele publicou em conjunto com Ignaz (veja acima) um periódico judaico de curta duração, Siona. Seu ciclo de poemas, An die ferne Geliebte, foi musicado por Beethoven (1816). Traduziu dramas italianos e espanhóis para o alemão e sua paródia, "Der Schicksalsstrumpf" (1819), alcançou sucesso. Seu filho RICHARD (1839-1909) era um especialista em ferrovias. ISAAC JEITELES (1814-1857), um romancista popular em sua época, publicou cerca de 100 romances sob o nome de Julius Seydlitz. Ele foi batizado poucos dias antes de sua morte.

A família Jeiteles continuou a residir em Praga ao longo dos anos. Seu membro de destaque foi BERTHOLD (Issa char Baer; 1875-1958), que originalmente estudou química. Estritamente ortodoxo, ele preferiu abrir uma fábrica de luvas para poder observar o sábado. A publicação de suas obras sobre temas talmúdicos foi impedida pela ascensão nazista ao poder (1933). Após a ocupação alemã de Praga (1939), foi deportado para \*Theresienstadt, onde pôde continuar seus estudos. Ele foi colocado em um transporte para \*Auschwitz, mas foi devolvido a Theresienstadt porque havia dez demais no transporte; oficialmente, no entanto, ele foi considerado morto. Em 1945 ele retornou a Praga e encontrou todos os seus manuscritos escondidos intactos. Em 1948 mudou-se para Nova York. Após sua morte, um Instituto para Publicação da Enciclopédia Talmúdica do Dr. Berthold Jeiteles foi estabelecido em Manchester (Inglaterra) e o primeiro livro de Konkordaniyyah Talmudit (1951/52)

jekabpils

em Rav foi publicado. Ainda inéditos são 45 volumes sobre todas as personalidades de ambos os Talmuds, Tosefta e Midrash e suas opiniões, bem como 18 volumes de *Yiyyunim*, um glossário organizado alfabeticamente de termos e nomes talmúdicos.

**Bibliografia:** R. Kestenberg-Gladstein, *Neuere Geschichte der Juden in den boehmischen Laendern* (1969), índice, bibliografia; S. Hock, *Mishpeyot Prag* (1892), 165–169; T. Jakobovits, em: *JGGJy*, 7 (1935), 421; S. Kaznelson, *Die unsterbliche Geliebte* (1954), índice; Zinberg, *Si frut*, 6 (1960), índice; G. Kirsch, em: *HJ*, 8 (1946), 149-80, passim; B. Jeiteles, *Konkordanjyah Talmudit* (1951/52), prefácios.

[Henry Wasserman e Meir Lamed]

**JEKABPILS** (Ger. **Jakobstadt**), cidade no distrito de Zemgale (Courlândia), Letônia. Os judeus que estavam presentes na cidade, apesar de uma proibição contra eles, foram expulsos em 1739 e autorizados a se estabelecer lá após a tomada russa em 1795. Uma comunidade foi organizada em 1810 e, na década de 1830, uma *yeshivá* foi fundada por R. Joseph. Ashkenazi, um discípulo de *Y* ayyim de *\*Volozhin*.

Havia 2.567 judeus vivendo na cidade em 1835. Os judeus negociavam grãos, madeira e linho, possuíam duas fábricas de fósforos e também eram artesãos. Sete famílias (60 pessoas) de Jekabpils se estabeleceram em colônias agrícolas na província de Kherson, sul da Rússia, em 1840. Simeon Zar'yi, rabino de Jekabpils de 1832 a 1856, e autor de *Na'yalat Shimon* (1897), se estabeleceu em Erey Israel. A comunidade declinou no final do século XIX, depois que muitos de seus membros emigraram para a América. Era 2.087 (36% da população) em 1897. Os judeus foram expulsos pelo exército russo para o interior do país em julho de 1915, e Jekabpils sofreu severamente durante a Primeira Guerra Mundial; muitas casas judaicas foram destruídas. Apenas alguns judeus retornaram após a guerra e, em 1925, eram 806 (14% do total) pessoas. Em 1935 havia 793 judeus. Entre as guerras dominaram o comércio da cidade, possuindo 106 estabelecimentos de 178 (1935). Existia uma escola judaica e os movimentos juvenis sionistas eram muito ativos. O governo soviético 1940-1941 trouxe a liquidação do comércio privado e da vida pública judaica.

Em 29 de junho de 1941, os alemães entraram em Jekabpils e começaram a perseguição e o trabalho forçado dos judeus. Os judeus estavam concentrados em sinagogas e, em setembro de 1941, foram levados para fora da cidade em uma floresta e assassinados ao lado de valas preparadas. Cerca de dez famílias retornaram no final da década de 1950; eles mudaram as vítimas do Holocausto para o cemitério judeu e ergueram um monumento com um Magen David e um prato *Yid* e uma inscrição russa. Alguns anos depois, as autoridades apagaram o símbolo e a inscrição judaica. A maioria dos sobreviventes partiu para o Ocidente e Israel. O número de judeus que viviam em Jekabpils em 1970 foi estimado em cerca de 30.

**Bibliografia:** L. Orchinski, *Di Geshikhte fun di Yidn in Letland* (1928), 61; B. Rivkin, em: *Lite* (1951), 407-16.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**JEKELES**, família difundida de empresários conhecida desde o final do século XVI em *\*Cracow-Kazimierz*. Seu nome é derivado do apelido de seu fundador JACOB (= Jekel) BOGATY ("o rico"), filho de Moses Eber'ys. Jekel, um mer-

canto e banqueiro durante a segunda metade do século XVI e início do XVII, é mencionado pela primeira vez em 1573 em conexão com um empréstimo de 5.000 zlotys ao rei Sigismundo II Augusto. Ele participou da elaboração do *takkanot* de Cracóvia (1595). Se bastian *\*Miczynski* avaliou sua propriedade entre 50.000 e 80.000 zlotys. Seu filho, ISAAC BEN JACOB (Jakubovich; Reb Eisik Reb Jekeles; m. 1653), foi um dos mais proeminentes banqueiros e comerciantes judeus da Polônia em sua época. Ele era relacionado por casamento com a família *\*Nachmanovich* e possuía casas e canteiros de obras em Kazimierz e lojas em Cracóvia. Ele representou com sucesso a comunidade judaica de Cracóvia em uma ação judicial em 1608 contra o município. Desde então até 1647 (com exceção de 1638), ele parece ter sido o principal *parnas* da comunidade. Entre 1638 e 1644, apesar da oposição da Igreja, ele ergueu uma magnífica sinagoga em estilo renascentista em um de seus terrenos para construção, às suas próprias custas, que ainda existe, conhecido como "*Reb Eisik Reb Jekeles Shul*".

O segundo filho, MOSES BEN JACOB (Jakubovich; Jekeles; dc 1650), era um rico comerciante ativo na liderança da comunidade. Ele foi um dos signatários do acordo entre a comunidade e o conselho municipal de comércio judaico em Cracóvia em 1608-1609. Ele construiu um lar para idosos às suas próprias custas.

MOSES BEN ISAAC JEKELES (D. 1691), banqueiro e penhorista, sucedeu ao pai como *parnas* da comunidade em 1647 durante várias décadas. Na época dos massacres de Chmielnicki (1648-1649), e durante e após a invasão sueca, ele representou os judeus de Cracóvia em negociações com Stefan *\*Czarniecki*, o rei da Suécia Carlos Gustavo, os comandantes militares Wirtz, Wittenberg e Georg Rákóczy e o rei João II Casimiro, de quem tentou obter a revogação de decretos adversos à comunidade.

**Bibliografia:** M. Ba'aban, em: *JJLG*, 10 (1913), 296–360; 11 (1916), 88-114; idem, *Historja żydów w Krakowie i na Kazimierzu 1304–1868*, 2 vols. (1931-36), índice; F. Wettstein, *Devarim Attikim: mi Pinkesei ha-Kahal bi-Cracow* (1901), 14, 24; A. Landau e B. Wachstein (eds.), *Juedische Privatbriefe aus dem Jahre 1619* (1911), no. 3a; *Y.D. Friedberg*, *Lu'ot Zikkaron* (1897), 69; BD Weinryb, *Texts and Studies in the Communal History of Polish Jewry* (1950), índice p. 109, SV Isak b. Moshe R. Jekeles.

[Arthur Cygielman]

**JEKUTHIEL BEN JUDAH HA'YKOHEN** (primeira metade do século XIII), gramático hebraico. Ele era conhecido como **YAHBI** (Heb. *יָבִי*; o acrônimo de seu nome hebraico, Yekuthiel Ha Kohen Ben Judah), pelo qual ele se referia a si mesmo. Elijah *\*Levita* se refere a ele como o "Pontuador de Praga", dando origem à suposição de que ele morava em Praga; de suas advertências contra certas pronúncias de consoantes exatamente descritas na leitura da Torá que ele expressamente dirigiu a seus alunos, parece, no entanto, que ele viveu na terra do Reno e não em "Canaã" (Praga). Essas instruções são uma importante fonte de informação sobre a pronúncia do hebraico em seu tempo, na Alemanha, Boêmia e França. Suas citações das opiniões de diferentes gramáticos, a última



jelgava

a década de 1860, principalmente com o objetivo de erodir os direitos iguais conferidos aos judeus pela legislação Wielopolski. Em 1870, Jelenski publicou um panfleto raivosamente antijudaico intitulado *ÿdzdi Niemcy i my* ("Judeus, alemães e nós").

Após os pogroms em \*Varsóvia em 1881, o clima tornou-se mais propício para a propagação de suas idéias. Em 1883 fundou um semanário, intitulado *Rola*, que durante 26 anos continuou a difundir virulenta propaganda antijudaica. Jelenski investiu contra os perigos da dominação judaica da vida econômica e cultural. Ele recebeu apoio de círculos clericais por causa de suas flechas dirigidas contra intelectuais assimilacionistas judeus. Estes, ele alegou, estavam introduzindo a degeneração no corpo nacional e, hostis à tradição católica na Polônia, estavam espalhando perigosas idéias progressistas. Ele foi auxiliado na produção de *Rola* por seu amigo, o notório autor anti-semita Theodor Jeske Choinski (1854-1920).

**Bibliografia:** J. Gruenbaum, *Milÿamot Yehudei Polin*

(1922), 51-57; J. Shatzky, *Geshikhte fun Yidn in Varshe*, 3 (1953), 96; EG, 1 (1953), 74-78.

[Moshe Landau]

**JELGAVA** (Ger. **Mitau**; Rus. (até 1917) **Mitava**), cidade do distrito de Zemgale (Curlândia), Letônia; antiga capital da \*Curlândia. Judeus viviam em Jelgava desde o final do século XVII, mas sua residência estava ameaçada com ordens de expulsão (que foram contornadas), e o comércio judaico continuou a se expandir. Em 1710 eles adquiriram terras para um cemitério. Um *ÿevra kaddisha* foi fundado lá em 1729 e uma sociedade *bikkur ÿolim* em 1770. De 1778 a 1828 a comunidade foi liderada pelos ricos Kalman e Samson Borkum, cujos esforços permitiram que a primeira sinagoga da cidade fosse erguida em 1784. Em Em 1799, sob o domínio russo, os judeus locais constituíram 70% de todos os judeus da Curlândia. Havia 642 homens judeus na cidade em 1797 e ao todo 5.453 judeus (21% da população total) em 1860. Metade deles negociava cavalos e produtos agrícolas, e um terço dedicava-se ao artesanato. O primeiro historiador dos judeus da Curlândia, Reuven Joseph \*Wunderbar, esteve ativo lá durante esse período. A partida de 115 famílias (863 pessoas) de Jelgava para assentamento agrícola no sul da Rússia em 1840 e uma grave epidemia de cólera na cidade em 1848 provocaram um declínio na comunidade. Muitos também foram atraídos para as cidades em desenvolvimento de \*Riga e Libava (\*Liepaja). A crise mundial nos mercados de grãos e a ligação direta das áreas agrícolas, bem como a concorrência dos letões, criou um declínio na posição econômica dos judeus de Jelgava e fez com que cerca de 800 famílias pedissem socorro. Segundo o censo de 1897, havia 5.879 judeus (16,8% da população total). Os rabinos da comunidade incluíam Samuel Teo mim-Ashkenazi (século XVIIIÿ) e *ÿevi Hirsch Nurock* e seu filho Mordechai \*Nurock (século XXÿ). Em 1910 existiam três sinagogas, um talmud torá, uma escola estatal judaica para meninos e três escolas particulares judaicas. Em maio de 1915, os judeus de Jelgava, juntamente com o resto dos judeus da Curlândia, foram expulsos para o interior da Rússia. Alguns retornaram após a Primeira Guerra Mundial, para encontrar a maioria das casas queimadas e

para sofrer um pogrom organizado por alemães locais. A comunidade não recuperou sua antiga força. Contava com 2.039 (6% da população) em 1935. Levi \*Ovchinski, historiador do judaísmo letão, foi rabino de Jelgava até o Holocausto. Os judeus mantinham o domínio do comércio e possuíam, entre outros estabelecimentos, uma grande fábrica de processamento de linho. A comunidade mantinha serviços de assistência social, como um hospital, um orfanato e um asilo para idosos. Tinha um talmud torá, uma escola pública judaica, uma escola secundária hebraica e quatro sinagogas. Os partidos sionistas e os movimentos juvenis eram bastante ativos. Sob o domínio soviético em 1940-1941, a economia foi nacionalizada e as instituições e partidos judeus foram fechados. Os alemães entraram em Jelgava em 29 de agosto de 1941. Muitos judeus fugiram com a retirada do Exército Vermelho. Na primeira semana de ocupação, cinco *Aktionen* foram executados pelo *Einsatzkommando 2* e pela polícia letã, e muitas centenas de judeus foram assassinados, alguns queimados vivos nas sinagogas. No início de setembro de 1941, algumas centenas de doentes mentais da cidade e de Liepaja foram mortos. No outono, a cidade foi declarada pelos alemães como "livre de judeus" (*judenfrei*). Havia cerca de 20 judeus vivendo lá em 1970.

**Bibliografia:** L. Ovchinski, *Toledot Yeshivat ha-Yehudim be-*

*Kurland* (1908), 110-28; idem, *Di Geshikhte fun di Yidn na Letônia* (1928), 132-68; J. Gar, em: *Algemeyne Entsiklopedye*, 6 (1963), 376, 391-2; M. Kaufmann, *Die Vernichtung der Juden Lettlands* (1947), 305-9.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**JELINEK, ELFRIEDE** (1946–), romancista e dramaturgo austríaco. Jelinek cresceu em Viena em uma família da classe trabalhadora. Embora seu pai fosse de origem checo-judaica, Jelinek cuidou de um jardim de infância católico e depois de uma escola de convento. Durante este tempo ela estudou órgão e piano no Conservatório de Viena e mais tarde teatro e arte na Universidade de Viena. Jelinek começou a escrever e publicar no final dos anos 1960 com sua primeira coleção de poemas, *Lisas Schatten* (1967). Seus primeiros trabalhos foram influenciados pelo chamado *Wiener Gruppe* (Grupo de Viena) – um grupo que havia sido estabelecido pelo HC Artmann – e pelo compromisso político de Jelinek com o *Grazer Gruppe* (grupo Graz). Seus primeiros trabalhos criticam o capitalismo e a sociedade de consumo. Seus primeiros romances *wir sind lockvoegel, baby!* (1970) e *Michael: Ein Jugendbuch fuer die Infantilge sellschaft* (1972) demonstraram essa combinação de arte de vanguarda e engajamento político. Esses textos são dominados pela linguagem experimental: montagem, imagens grotescas, simulação de rimas infantis e imitação de canções pop. Ambos os romances antecipam o estilo de escrita de Jelinek em seus futuros textos. Em seu ensaio *Die endlose Schuldichkeit* (1970) Jelinek delineou a inocência e a ignorância da sociedade sobre mitos e imagens culturais. Desconstruir mitos existentes tornou-se a principal questão de Jelinek na escrita. Na década de 1980, dirigiu-se à sociedade patriarcal com críticas contundentes e buscou desconstruir os mitos do amor, do casamento e da família. *Die Liebhaberinnen* (1975; *Women as Lovers*, 1994) foi considerada a primeira obra literária feminista de Jelinek e aplaudida pela crítica. Especialmente *Die Klavierspielerin* (1983; *O Professor de Piano*, 1988),

que contém elementos autobiográficos, é a história de uma protagonista feminina fazendo-a enfrentar sua mãe extremamente protetora. O romance se tornou um best-seller e serviu de base para um filme.

Em 1989 Jelinek escreveu seu segundo romance best-seller *Lust* (Eng. 1993). Como era típico nesta fase de sua escrita, Jelinek retrata o casamento como prostituição legalizada e retrata a cidade e seus habitantes como gananciosos e corruptos. Os protagonistas deste romance são incapazes de libertação porque são movidos por forças socioeconômicas. Sua ideologia consumista leva à degradação do ser humano ao status de objeto.

Jelinek também escreveu para o teatro. Suas primeiras peças foram *ge schah, nachdem Nora ihren Mann verlassen hatte; oder Stuetzen der Gesellschaft* (1978) e *Clara S. musikalische Tragödie* (1984) mostram a tentativa fútil de suas protagonistas femininas de determinar suas vidas de forma independente. Ao mesmo tempo, Jelinek escreveu *Burgtheater: Posse mit Gesang* (1984), em que utiliza uma linguagem que ilustra e desmascara as ideias fascistas na vida cotidiana. Os trabalhos subsequentes também permaneceram focados no tema do fascismo persistente na sociedade atual. Suas peças *Volken Heim* (1990) e *Totenauberg* (1991), assim como o romance *Die Kinder der Toten* (1995), estão tematicamente ligados ao fascismo e suas raízes filosóficas nacionalistas. Especialmente o último romance mencionado é uma imagem grotesca de zumbis vivendo suas vidas entre a supressão da história e o esquecimento da morte.

Na década de 1980, suas obras foram amplamente e ambivalentemente revistas. Enquanto alguns críticos elogiavam sua linguagem estética, Jelinek sempre teve que enfrentar duras críticas em seu país natal, a Áustria. Aqui os críticos atacaram Jelinek pessoalmente e limitaram suas críticas à sexualidade explícita e abusividade de seus textos. Especialmente com a peça *Burgtheater: Posse mit Gesang* Jelinek teve que lidar com agressões pessoais. Esta peça evoca a participação austríaca no Holocausto e no Terceiro Reich. Jelinek foi daí em diante rotulado como odiador da Áustria. No entanto, Jelinek foi muito elogiado pelo público internacional e recebeu, entre muitos outros, o Prêmio Heinrich Böll em 1986 e, em 1998, o prestigioso Prêmio Georg Büchner. Com essa recepção positiva, o trabalho de Jelinek também foi elogiado na Áustria. No *Burgtheater* celebrou a estreia da sua peça *Ein Sportstueck* (1998) que foi aplaudida de pé. O esporte aqui é retratado como outra forma de guerra, um fenômeno de massa carregado de violência. Várias vezes tecem uma textura de comportamento humano e estruturas sociais contemporâneas.

Na década de 1990, a escrita de Jelinek tornou-se cada vez mais política. Jelinek havia sido membro do Partido Comunista Austríaco e já havia criticado o capitalismo em seus primeiros trabalhos. Seu trabalho posterior concentra-se principalmente no passado histórico da Áustria e desmascara o mito da inocência austríaca durante o Terceiro Reich. Seu ativismo político incluiu fortes críticas à eleição de Kurt Waldheim com seu passado nazista, e mais tarde ela protestou contra Joerg Haider e seu partido de direita FPÖ. O discurso de despedida de Haider, feito quando ele deixou a liderança nacional de seu partido nacionalista,

foi transposta para a peça *Das Lebewohl* (2000). O monólogo pode ser lido como uma declaração de um sedutor ansiando por poder ad infinitum.

Os trabalhos subsequentes de Jelinek foram dramas curtos que consistem em monólogos densos. *Der Tod und das Maedchen I-V* (2003) retrata em cinco peças a morte da donzela em um mundo dominado pelos homens. Uma dessas peças, *Jackie*, foi transformada em peça de rádio e recebeu o maior reconhecimento com o Prêmio de Teatro de Rádio dos Veteranos da Guerra Cega.

Jelinek recebeu o Prêmio Nobel de Literatura em 2004. Em seu anúncio oficial, o comitê cita o "fluxo musical de vozes e contra-vozes" em sua obra, que "com extraordinário zelo linguístico revela o absurdo dos clichês da sociedade e seu poder subjugador". Jelinek não compareceu à cerimônia oficial, pois não se sentia capaz de lidar com um público tão imponente.

**Bibliografia:** P. Janke, *Werkverzeichnis Elfriede Jelinek* (2004); A. Johanning, *KoerperStuecke: der Koerper als Medium in den Theatrestuecken Elfriede Jelineks* (2004); Y. Hoffmann, *Elfriede Jelinek: Sprach- und Kulturkritik im Erzaehwerk* (1999); S. Kratz, *Undichte Dichtungen: Texttheater und Theaterlektüren bei Elfriede Jelinek* (1999); M. Szczepaniak, *Dekonstruktion des Mythos in ausgewählten Prosawerken von Elfriede Jelinek* (1998); C. Guertler, *Gegen den schoenen Schein: Texte zu Elfriede Jelinek* (1990).

[Ann-Kristin Koch (2ª ed.)]

**JELLIN, ARYEH LOEB BEN SHALOM SHAKHNA** (1820-1886), talmudista e halakhista polonês. Nascido em Yasinovka, Jellin tornou-se rabino de Bielsk. Ele foi o autor de *Yefeh Einayim*, sobre o Talmud, cuja principal característica é que ele lista fontes, passagens paralelas e leituras variantes na literatura midráshica e na agadá do Talmud. Ele sustenta que, como resultado, uma nova luz é lançada sobre o assunto, muitas obscuridades tornando-se claras. Ele também chama a atenção para as diferenças entre o Talmude Babilônico e o de Jerusalém, tanto na linguagem quanto no método de abordagem na discussão sobre a explicação da Mishná ou baraita. O *Yefeh Einayim* foi incluído na edição de Vilna (Romm) do Talmud. A fama de Jellin se espalhou como uma notável autoridade haláchica, particularmente nas leis de \*terefot. Ele foi o autor de *Miÿpeh Aryeh*, notas curtas sobre o resumo talmúdico de Isaac \*Alfasi, e de *Kol Aryeh*, sermões anexados a ele, publicados em Joanisburgo, Prússia (nd). O *Penei Aryeh*, um comentário abrangente sobre o Talmude Palestino, destinado a justificar o texto aceito sem leituras variantes, não foi publicado.

**Bibliografia:** L. Ginzberg, *Perushim ve-ÿiddushim ha Yerushalmi*, 1 (1941), lxi-lxii (Eng. introd.); EP Brawerman, *Anshei Shem* (1892), 95.

[Abram Juda Goldrat]

**JELLINEK, ADOLF (Aarão; 1820/21-1893)**, pregador e estudioso de Viena. Ele nasceu em uma aldeia perto de Uhersky Brod (Un garisch Brod), Morávia, em uma família que ele acreditava ser de origem \*hussita. Depois de participar da yeshivá de Menahem \*Katz (Wannfried) em Prostějov (Prossnitz), em 1838 ele se mudou

Jellinek, Hermann

para Praga, onde foi influenciado por Solomon Judah Rapoport, Michael Jehiel Sachs e Wolfgang Wessely. Mudando-se para Leipzig em 1842, ele estudou filosofia e semítica na universidade de lá, ajudou Julius Fuerst na edição do Oriente, e em 1845 foi nomeado pregador na nova sinagoga que foi estabelecida sob a orientação de Zacharias Frankel.

Embora se opusesse às visões radicais de seu irmão, Herman Jellinek, saudou com entusiasmo a liberdade resultante da revolução de 1848. Juntamente com clérigos cristãos, fundou então a Kirchlicher Verein fuer alle Religionsbekenntnisse, uma associação aberta a todas as confissões religiosas, e a teria representado na Assembleia Nacional Alemã de Frankfurt (1848) se não fosse a intervenção do ministro saxão dos assuntos religiosos. Ele também estava no conselho de uma associação (Verein zur Wahrung der deutschen Interessen an den oestlichen Grenzen) formada para apoiar os alemães nos países eslavos. Em 1857 foi nomeado pregador na nova sinagoga Leopoldstadt em Viena, permanecendo lá até ir para a sinagoga Seitenstetten em 1865.

Em 1862, Jellinek fundou a Academia Beit ha-Midrash, onde palestras públicas eram proferidas por ele mesmo, Isaac Hirsch Weiss e Meir Friedmann. Um periódico acadêmico, também chamado Beit ha-Midrash, foi publicado sob seus auspícios. Seu filho mais velho, GEORGE J. JELLINEK (1851–1911), professor de direito público em Basileia e Heidelberg, foi batizado após a morte de Jellinek.

Jellinek foi considerado o maior pregador de sua época e cerca de 200 de seus sermões foram publicados, alguns traduzidos para o hebraico e para outras línguas. Sua característica mais marcante era que, embora relacionados a problemas reais do dia, eles faziam uso brilhante e original de agadá e Midrash. Pessoalmente indulgente em questões de ritual, ele defendia uma linha moderadamente liberal, lutando pela unidade na comunidade.

Assim, embora quisesse instalar um órgão na sinagoga "para atrair os indiferentes", ele seguiu o conselho de IN Mannheimer e abandonou a ideia. Ele também se opôs à omissão do livro de orações de referências a Sião e orações para a restauração dos sacrifícios. Devido à atitude conciliadora de Jellinek e do líder do grupo ortodoxo, Solomon Ben jamin Spitzer, evitou-se uma divisão na comunidade. Jellinek foi um candidato malsucedido à Dieta da Baixa Áustria em 1861. Em um elogio (1867) proferido após a execução do imperador Maximiliano do México, no qual ele aludia à execução de seu próprio irmão, ele sugeriu a abolição do capital punição por crimes políticos e defendeu uma reforma dos procedimentos judiciais. Ele expressou suas opiniões sobre assuntos políticos regularmente no *Neuzeit*, que ele editou a partir de 1882. Jellinek foi o administrador do barão Maurice de Hirsch para suas atividades filantrópicas na Galícia. Com a ascensão do antisemitismo moderno, ele voltou suas energias para a apologética, que queria incluir como assunto em seu Beit ha-Midrash, e persuadiu Joseph Samuel Bloch a escrever seu *Israel und die Voelker*. Ele era hostil ao emergente movimento nacionalista judaico e, quando Leo Pinsker se aproximou dele, recusou-se a apoiar suas idéias.

Como muitos rabinos reformistas de sua época, ele não via os judeus como

uma nação. Eles deveriam ser dedicados à sua pátria europeia enquanto buscavam o cumprimento dos objetivos religiosos do judaísmo. Assim, "Sião" tornou-se um símbolo para a redenção final de toda a humanidade.

Jellinek também produziu um grande número de trabalhos acadêmicos em vários campos. Ele se interessou desde cedo pelo estudo da Cabala (um dos poucos que o fizeram naquela época de ouro da erudição judaica moderna) e traduziu *La Cabbale de A. Franck* para o alemão (1844). As contribuições originais de Jellinek neste campo foram *Moses b. Schemtob de Leon und sein Verhaeltnis zum Sohar* (1851); *Auswahl kabbalistischer Mystik* (1853); *Beitraege zur Geschichte der Kabbala* (1852); *Thomas von Aquino in der juedischen Literatur* (1853); e *Philosophie und Kabbala* (1854). Ele também editou o *Sefer ha-Ot de Abraham Abulafia* (1887), no qual mostrou que "Moses b. Shem Tov de Leon e não Abulafia escreveu o Zohar. Em seu período de Leipzig, Jellinek também editou o *Ma'arikh* (1853) de Menahem de Lonzano, um dicionário de palavras estrangeiras no Talmud, Midrash e Zohar; escreveu "*Sefat y akhamim*" (1846-1847) em idiomas talmúdicos (em L.

*Benjacob, Devarim Attikim*); e editou, com introdução e comentários, *Ba'ya b. y ovot ha-Le vavot de Joseph ibn Paquda* (1846). Em Viena, o principal esforço acadêmico de Jellinek foi direcionado para a publicação de 99 Midrashim menores e amplamente desconhecidos (*Beit ha-Midrash*, 6 vols., 1853–78, 1938), muitos dos quais foram de primordial importância para o estudo da Kabalah inicial, como o *Heikhalot Rabbati*, *Nistarot R. Shimon bar Yo'iai*, etc. Em várias publicações menores (1877-1884), Jellinek tratou de uma variedade de assuntos históricos, filosóficos, tal mudo e bibliográficos, como as perseguições durante o Primeira Cruzada, a disputa de Barcelona em 1263, os comentaristas do Talmude, os da Mishneh Torah de Maimônides e outros. Outras publicações deste período incluem: *Simeon b. o comentário de yema'ay Duran sobre Avot* (1855); *Nofet yufim de Judah Messer Leon* (1863); *Iggeret Musar de Solomon Alami* (1872); *Worms-Wien* (1880); e *Der juedische Stamm in nichtjuedischen Sprichwoertern* (3 vols., 1882-86).

**Bibliografia:** M. Rosenmann, *Adolf Jellinek* (Ger., 1931), incl. bib.; AM Jost, *Adolf Jellinek und die Kabbala* (1852); M. Grunwald, *Viena* (1936), índice; J. Fraenkel (ed.), *Judeus da Áustria* (1967), índice; SW Baron, em: *PAAJR*, 20 (1951), 33 n. 125; H. Tietze, *Die Juden Wiens* (1935), índice; Klausner, *Sifrut*, 5 (1955), índice; MG Mehrer, em: *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei*, 3 (1932/33), 143-51; Z. Szajkowski, em: *JSOS*, 19 (1957), 36-38; A. Kober, *ibid.*, 10 (1948), 159-60; SW Baron, *ibid.*, 11 (1949), 200-1; G. Kohut, em: *AJHSP*, 33 (1934), 237f.; I. Schorsch, em: *YLBI*, 11 (1966), 42-66, pas sim. **Adicionar Bibliografia:** ML Rozenblit, em: *Leo Baeck Institute Year Book*, 35 (1990), 103–31.

[Gershom Scholem e Meir Lamed]

**JELLINEK, HERMANN** (1822–1848), escritor, jornalista e revolucionário; irmão mais novo de Adolf Jellinek. Enquanto vivia em Prostějov (Prossnitz) e Praga, estudou de forma independente e aprendeu línguas com seu irmão. Estudou em Praga e Leipzig. Jellinek atraiu a atenção pela primeira vez através de sua palestra contra a filosofia de Leibniz, proferida na Universidade de Leipzig por ocasião do aniversário de 200 t'j de Leibniz



versário. Embora Jellinek tenha recebido um doutorado, ele foi expulso de Leipzig por sua atividade política. Em reação, ele publicou *Das Denunciation System des saechsischen Liberalismus und das kritisch-nihilistische System Hermann Jellineks* (1847). Mudando-se para Berlim, onde esteve em estreito contato com Bruno Bauer, seguiu seu curso revolucionário radical, alienando assim seu irmão Adolf. Um terceiro irmão, R. Haasz-Jellinek, era dono da empresa de bondes de Budapeste, Hungria. Expulso de Berlim por motivos políticos, Jellinek foi para Viena em março de 1848. Como meio de se sustentar, Jellinek voltou-se para o jornalismo, escrevendo artigos ferozmente radicais contra o regime dos Habsburgo no *Allgemeine Oesterreichische Zeitung* e mais tarde no *Der Radikale*. Com o fracasso da Revolução de 1848 em Viena, e com a declaração da lei marcial, seus amigos o aconselharam a fugir, mas ele permaneceu e foi preso. O marechal de campo Windischgrätz culpou a imprensa pelos eventos da revolução e acusou Jellinek e seu amigo A. Becher. Um tribunal militar condenou ambos à morte por enforcamento, mas apenas Jellinek foi executado em 23 de novembro. Adolf Fischhof sugeriu que Jellinek foi escolhido para execução porque era judeu e Becher, protestante.

As obras de Jellinek incluem *Uriel Acostas Leben und Lehre* (1847) e *Die Tauschung der aufgeklärten Juden und ihre Fähigkeit zur Emancipation* (1847). Neste último, ele zomba das aspirações dos judeus que tentam alcançar direitos iguais apresentando o judaísmo como uma religião esclarecida que atende às demandas da era do Iluminismo.

**Bibliografia:** E. Lehmann, *H. Jellinek zur Erinnerung* (1848); C. Wurzbach (ed.), *Biographisches Lexikon*, 10 (1863), 157-60; ADB, 50 (1905), 649-50; JA Helfert, *Die Wiener Journalistik im Jahre 1848* (1877), índice; *Oesterreichisches Biographisches Lexikon*, 3 (1962), 102; A. Kober, em: JSOS, 10 (1948), 133-62 passim; SW Baron, *ibid.*, 195-218 passim.

[Jacob Rothschild]

**JELLINEK, KARL** (1882–1955), físico-químico alemão; nascido em Viena. Em 1908, Jellinek ingressou na Technische Hochschule em Danzig; foi nomeado professor de físico-química e diretor do Instituto em 1922. Em 1937, os nazistas o forçaram a sair e ele passou o resto de sua vida em Londres. Seu campo de pesquisa incluiu óxido nítrico, síntese de amônia, eletroquímica, o teorema do calor de Nernst e a pressão de vapor dos sais. Ele escreveu muitos livros, incluindo *Vers taendliche Elemente der Wellenmechanik* (2 vols., 1950–51).

**JEMNICE** (Ger. **Jamnitz**), cidade no sudoeste da Morávia, República Checa. A comunidade judaica em Jemnice é mencionada pela primeira vez em conexão com seus sofrimentos durante o Armleder masacres (1336). Supõe-se que a comunidade era uma das mais antigas da Morávia. Uma lápide de 1362 foi preservada e em 1369 foi registrada a venda de imóveis por um judeu. Em 1530 os judeus são mencionados como donos de casa e ao longo dos séculos XVI e XVII as transações imobiliárias entre judeus e gentios são frequentemente documentadas. Uma sinagoga, construída em 1648, incendiada em 1752. Havia nove alfaiates judeus em Jemnice em 1755. Quando a comunidade não conseguia pagar seus impostos

obrigações em 1775, o senhor local renunciou à sua parte. Em 1812 foi fundada uma escola primária de língua alemã, que existiu como escola governamental até 1918. Em um incêndio em 1832, todas as 28 casas do bairro judeu foram incendiadas.

Motins ocorreram em 1866, quando os judeus foram acusados de apoiar ativamente os prussianos.

Havia 24 famílias vivendo em 11 casas em 1666. Em 1754 o número de famílias permitidas foi aumentado de 30 para 45 (ver \*Lei dos Familiares) e a comunidade aumentou para 263 pessoas (cerca de 20% da população total) em 1781, e 325 pessoas em 1830. Começou então um declínio constante, de 305 em 1857 para 200 em 1869, 102 em 1910, 84 em 1921 e 52 em 1930 (1,5% do total). Em 1942, a comunidade foi deportada para os campos de extermínio nazistas. Os objetos rituais da sinagoga foram transferidos para o Museu Judaico Central de Praga.

**Bibliografia:** A. Marmorstein, em: *Mitteilungen zur judischen Volkskunde*, 13 (1910), 28-32; R. Hruschka e B. Wachsstein, em: H. Gold (ed.), *Die Juden und Judengemeinden Maehrens...* (1929), 251-66.

[Meir Lamed]

### **JENER, ABRAHAM NAPHTALI HIRSCH BEN MORÿ**

**DECAI** (1805-1876), rabino e autor. Jener foi nomeado dayyan em Cracóvia em 1831 e em 1856, após a morte de Alexander Landau, o chefe do bet din. O elemento ortodoxo extremo recusou-se a elegê-lo rabino-chefe de Cracóvia por causa de sua moderação e sua atitude tolerante para com os seguidores do movimento \*Haskalah, entre os quais e os ortodoxos ele foi o mediador também durante o rabinato-chefe de Simeão \*Sofer. Suas aprovações aparecem em muitos livros, e suas respostas e decisões haláchicas nas obras de rabinos contemporâneos. Várias de suas respostas e cartas foram publicadas em *Yevi Hirsch \*Chajes' Minyat Kena'ot* e em *Adat Ya'akov* de Jacob Eichhorn. O mais distinto de seus alunos foi Solo mon Zalman y ayyim \*Halberstam. Jener escreveu *Birkat Avraham*, resposta (1870), e *Yeluta de-Avraham*, halakhic no vellae, resposta e homilies (1868).

**Bibliografia:** y.D. Friedberg, *Lu'ot Zikaron* (1897), 79 no. 121; Busak, em: *Sefer Cracóvia* (1959), 97f.

[Itzhak Alfassi]

**JENIN** (Ar. **Janÿn**), cidade árabe em Samaria, situada no canto sul do vale de Jezreel, perto da junção das estradas que vão para Haifa, Afulah, Nazareth e Nablus. No final do século XIX, a população de Jenin era inferior a 1.000, mas em 1943 aumentou para 3.900. No censo de 1967 realizado por Israel, a cidade propriamente dita tinha 8.346 habitantes; Outros 4.480 viviam em um campo de refugiados dentro dos limites municipais. Apenas 90 eram cristãos, todos os demais muçulmanos. A economia de Jenin baseia-se principalmente na agricultura, que utiliza a abundância de água de nascente e os solos férteis das redondezas. Antes de 1948, e novamente a partir de 1967, a posição da cidade numa importante encruzilhada contribuiu para o seu desenvolvimento. Também a tornou uma importante base para as forças turco-alemãs na Primeira Guerra Mundial, até que o exército britânico capturou Jenin em setembro de 1918. Em

Jenkinson, senhor Hilary

Nos tumultos árabes de 1936-39, Jenin estava no ápice do agressivo “triângulo” árabe (cujos outros dois cantos eram Tul-Karm e Nablus), a partir do qual foram lançados ataques contra aldeias judaicas no vale de Jez Reel. Na \*Guerra da Independência de Israel, o Exército de Libertação Árabe sob o comando de Fawzý al-Qýwuqjý partiu de Jenin para atacar Mishmar ha-Emek em um esforço para chegar a Haifa, mas foi repellido. Em 2 de junho de 1948, unidades judaicas atacaram do norte e tomaram a maior parte da cidade, mas tiveram que evacuá-la novamente quando forças iraquianas esmagadoras chegaram para aliviar as posições árabes nas colinas ao redor. Na \*Guerra dos Seis Dias (1967), Jenin constituiu uma posição jordaniana avançada. Ele caiu depois que as colunas de Israel entraram no Vale Dotan pela retaguarda e superaram um contra-ataque jordaniano (6 de junho de 1967). Jenin foi transferida para a jurisdição da \* Autoridade Palestina após o Acordo de Taba de 1995. Durante a chamada Intifada de al-Aqsa (ver \*Israel, State of, sob Historical Survey), Jenin foi um foco de atividade terrorista e frequentemente alvo de forças israelenses, principalmente na Operação Escudo Defensivo na primavera de 2002. O polêmico filme Jenin, Jenin pretendia documentar as atrocidades israelenses e foi banido pelo Israel Film Board por suas distorções, uma decisão posteriormente anulada pela Suprema Corte de Israel. Em 1997, a população de Jenin era de 26.650 habitantes, entre eles 50ý refugiados. Jenin às vezes é identificado com o \*En-Gannim bíblico.

[Efraim Orni]

\***JENKINSON, SIR (Charles) HILARY** (1882–1961), arquivista e acadêmico britânico. Ele começou sua associação com o Public Records Office em 1906 e tornou-se vice-guardião (diretor) em 1947. Ele construiu a profissão de arquivista na Grã-Bretanha.

Ao longo de sua vida, ele manteve um interesse precoce pela história medieval anglo-judaica, estimulado por sua descoberta no Cartório de Registros de alguns rolos e registros de recibos judaicos. Isso o levou, entre outras publicações, à edição do terceiro volume do Plea Rolls of the Jewish Exchequer, Calendar of the Plea Rolls of the Exchequer of the Jewish Preserved in the Records Office; Eduardo I 1275-1277 (1929). Ele modificou sua visão original de que o Tesouro dos Judeus medieval era puramente judicial. Como presidente da Sociedade Histórica Judaica da Inglaterra (1953-1955), ele iniciou a retomada da publicação de registros medievais An glo-judaicos e a formação dos Arquivos Anglo-Judaicos. Jenkinson foi nomeado cavaleiro em 1949.

**Bibliografia:** N. Bentwich, em: JHSET, 20 (1964), 257-8; The Times (Londres, 7 de março de 1961). **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online; HC Johnson, “Mémoir Biográfica”, em: JC Davies (ed.), Estudos Apresentados a Sir Hilary Jenkinson (1957).

[Vivian David Lipman]

**JEFTE** (Heb. יֵפֶתֶ יֵפֶתֶ יֵפֶתֶ יֵפֶתֶ juiz de Israel por seis anos e vencedor sobre os amonitas (Juízes 11:1–12:7) De acordo com Juízes, Jefté era filho de uma prostituta, e O nome é dado como Gileade. Jefté é descrito como um guerreiro gileadita. Depois que os filhos legítimos de seu pai o expulsaram de casa, ele foi morar na terra de Tob, onde se tornou o líder

de um bando de aventureiros. Os anciãos de Gileade o chamaram de volta para repelir uma invasão amonita (veja abaixo), e Jefté concordou com a condição de que ele fosse nomeado chefe da terra após a vitória (11:1-11). Jefté então começou a negociar com os amonitas, procurando em vão convencê-los de que Israel possuía o direito ao seu território e que as tentativas de desalojar Israel dele seriam fúteis (11:12-28). No decorrer das negociações, Jefté reconheceu que Quemós havia dado terras aos amonitas. O relato inesperadamente breve da derrota decisiva do inimigo destaca o voto de Jefté de sacrificar a YHWH tudo o que saísse de sua casa para encontrá-lo em seu retorno vitorioso. Para imensa dor de Jefté, foi sua única filha quem veio primeiro para cumprimentá-lo, e ele se sentiu obrigado a cumprir seu voto solene. A filha resignou-se ao seu destino e pediu apenas que fosse adiado por dois meses para que pudesse chorar com os companheiros nas montanhas. No final deste período, ela conheceu seu destino trágico. Isso serve como uma etiologia para a observância pelas mulheres israelitas de um período anual de luto de quatro dias (11:29-40).

A vitória de Jefté sobre os amonitas levou a uma guerra com os efraimitas, que se ressentiam por não terem sido incluídos no chamado às armas. Quarenta e dois mil deles, caricaturados como estúpidos por não se prepararem (yakin) para pronunciar shibboleth corretamente quando suas vidas dependiam disso, teriam sido massacrados enquanto tentavam cruzar os vauos do Jordão (12:1-6). ). O relato apresenta evidências claras de uma fusão de material tradicional paralelo, embora a discussão entre os críticos não tenha avançado significativamente desde os comentários de Moore e, especialmente, de Burney. Este último isolou uma narrativa “moabita” (10:17; 11:12–28, 30, 31, 33b, 34–40) agora assimilada, ainda que imperfeitamente, a tradição normativa em 11:1–11, 29, 32b–33a e 12:1-6. Fundamental para qualquer análise desse tipo é o fato de que os mensageiros de Jefté ao rei amonita (11:12-28) argumentam o caso de Israel com exemplos da história moabita e chegam a sugerir que Quemós é o deus dos amonitas (não Milcom ou Moloque). como esperado de 1 Reis 11:5, 7). A invasão amonita foi motivada por uma disputa territorial com raízes na conquista israelita de Canaã, quando Israel conquistou algum território amorreu na Transjordânia. Os amonitas do tempo de Jefté alegavam que este território originalmente lhes pertencia e exigiam sua devolução de Israel. O relato do Pentateuco sobre a conquista mosaica do território amorreu não diz nada explícito sobre qualquer parte dele ter pertencido anteriormente aos amonitas. Na história da conquista do reino amorreu de Sion e da cidade-estado amorreu de Jazer, é mencionado que Sion expandiu seu território às custas dos moabitas. A princípio, aparentemente confinado a um território limitado ao redor de Hesbom, Siom levou tudo dos moabitas até o rio Arnon. A este respeito, é citado um trecho de uma batalha antiga ou canção de escárnio celebrando a derrota de Moabe por Siom (Nm 21:23-32). O relato acrescenta que a cidade-estado de Jazer (assim lida com LXX como “Az” em Núm. 21:24) marcava a fronteira dos amonitas e que os israelitas desapossaram sua população amorreu (21:32). Isso, e talvez

uma faixa do antigo reino de Siom, pode de fato ter sido território anteriormente amonita. É possível que apenas tal território tenha sido reivindicado pelos contemporâneos amonitas de Jefté, apesar de Juizes 11:13. O nome Jefté é aparentemente uma forma abreviada de Yftay-Yah ou Yftay-El ("Deus abre/pode abrir", ou seja, o útero). Jefté aparece como um nome de lugar em Josué 15:43, e em sua forma mais completa em Josué 19:14, 27.

[Harold Louis Ginsberg e Nahum M. Sarna]

### Na Agada

Jefté, em comum com Gideão e Sansão, foi um dos juizes menos dignos de Israel. Da menção de seu nome junto com o de Samuel em um versículo (I Sam. 12:11), o rabino deduz que "Jefté em sua geração é como Samuel em sua geração, para ensinar que mesmo uma pessoa indigna, quando designada para uma posição de importância deve ser considerada uma das maiores" (RH 25b). Ele é condenado como um dos três (Ta'an. 4a) ou quatro (Gen. R. 603) a fazer votos imprudentes, mas ele foi o único que lamentou sua imprudência. Seu ato pecaminoso de imolar sua filha se deveu tanto à sua ignorância quanto ao seu falso orgulho. Ele não sabia que poderia ter pago resgate ao tesouro do Templo em vez de seu voto, e que o sumo sacerdote Finéias poderia tê-lo absolvido disso. No entanto, cada um se recusou a diminuir sua dignidade visitando o outro. A punição de Jefté por esta ação foi que seu corpo foi desmembrado membro por membro (Gn. R. 60:3).

### Nas artes

O relato comovente e patético de Jefté e seu sacrifício votivo atraiu escritores, artistas e músicos cristãos desde os tempos medievais. Duas das primeiras obras literárias baseadas no tema, embora não escritas em inglês, foram de autores britânicos: Jephthes si-Ve votum (realizada por volta de 1542), um drama neo-latino do protestante escocês George Buchanan e *Ÿyÿÿÿÿ* (1544). ?; Eng. Jephthah, 1928), uma peça acadêmica grega do exilado católico inglês John Christopherson. Este último é um estudo da justiça retributiva com conotações religiosas e políticas contemporâneas e ecos de outros episódios escriturísticos, como a \*Akedah e a Crucificação. Pelo menos tão antiga é a balada inglesa "Jephthah Judge of Israel" citada por Shakespeare (Hamlet II, ii), que Thomas Percy mais tarde incluiu em suas Reliques of Ancient English Poetry (1765).

Entre outras obras do século XVI que trataram do assunto estão o alemão Meistersinger, *Der Jephthah und seine Tochter* (1555), de Hans Sachs, e *Jephthé* (1567), drama francês baseado em grande parte em Buchanan, de Florent Chrétien, uma prosa paródia atacando a Liga Católica e outros inimigos de Henrique de Navarra. Durante o século XVII, os escritores ingleses Thomas Dekker e Anthony Munday encenaram um *Jephthah* (1602) que não sobreviveu; o dramaturgo holandês Joost van den Vondel escreveu a tragédia em verso *Jephthah* (1659); e o assunto também apareceu no inglês *Stonyhurst Pageants*, e em *Cumprir a Dios la Palabra o la Hija de Jefe* (incluído em *Dia manted's Comedias*, Madrid, 1670-74) do dramaturgo espanhol Juan Bautista Diamante. O número de obras literárias (em grande parte dramáticas) sobre Jefté se multiplicou durante o séc.

Turquia, particularmente na Inglaterra, onde claramente apelavam para o sentimentalismo vitoriano. Aqueles em inglês incluíam o poema de Lord Byron "Jephthah's Daughter" (em *Hebrew Melodies*, 1815), e o poema dramático de William Alexander Ella, *or the Prince of Gilead's Vow* (1847). Entre os tratamentos em outras línguas estavam a tragédia alemã de Karl Ludwig Kannegieser *Mirza, die Tochter Jephthas* (1818) e "La fille de Jephthé" (em *Poèmes antiques et modernes*, 1826) do romântico francês Alfred de Vigny; O drama de Ludwig Robert *Die Tochter Jephthas* (1813) foi a primeira produção teatral alemã de um judeu; outras obras de escritores judeus incluíram a peça hebraica de Moses Samuel Neumann, *Bat Yiftay* (Viena, 1805) e o romance de fermentação de Leibush Lewinsohn, *Neder Yiftay* (1870). Tratamentos modernos por autores judeus incluem *Yiftakhs Tokhter* (1914; Filha de Jephthah, 1915), uma peça em iídiche de Sholem Asch; o drama de Ernst Lissauer *Das Weib des Jephthah* (1928); o romance iídiche de Saul Saphire, *Yiftakh un Zayn Tokhter* (1937); *Far a Nayer Velt* (1939-40), drama iídiche do escritor americano David Ignatoff; e o último romance de Lion Feuchtwanger, *Jefta und seine Tochter* (1957; Eng. 1958).

Na arte, os dois principais assuntos tratados são o encontro de Jefté com sua filha ao retornar da batalha e o sacrifício de sua filha. Estes, juntamente com sua batalha contra os amonitas, são ilustrados no século 13 francês de St.

Louis Psalter (Bibliothèque Nationale, Paris). Em um manuscrito alemão do século XV na Biblioteca Estadual de Munique há uma encantadora miniatura de Jefté voltando para casa de armadura e cumprimentado por sua filha, que está tocando um instrumento de cordas. A volta para casa de Jefté também é tema de pinturas de Lucas van Leyden (1494-1533; coleção particular) e Pierre Mignard (1610-1695; Hermitage, Leningrado). O sacrifício de sua filha por Jefté é ilustrado no Saltério da Rainha Maria (Museu Britânico) do século XIV, bem como no Saltério de São Luís. O assunto foi novamente pintado por Lucas van Leyden. Foi popular na França no século XVII e foi tratado por Pierre Mignard (Hermitage, Leningrado), Charles Lebrun (Uffizi, Florença) e Antoine Coyppel (Laon Museum). Há uma pintura do artista francês do século XIX, Edgar Degas, no Smith College, Massachusetts, EUA. Enrico Glicenstein executou uma escultura da filha de Jefté. A história de Jefté foi muito usada para tapeçarias, sendo o principal exemplo a série feita em Tournai por Pasquier Grenier (c. 1470) para Filipe, o Bom, duque de Borgonha.

A história também atraiu a atenção de compositores de oratórios durante o período de formação do gênero no início do século XVII. Algum tempo antes de 1649, Giacomo Carisimi escreveu seu *Jephthah*, que manteve um lugar no repertório musical. As obras que se seguiram incluem *Il Gefte* overo *Il zelo impudente* de GB Vitali (1672; libreto apenas existente); *Jefta* de A. Draghi (1690); *Il voto rawle* de A. Lotti (Jefta)(1712); e *Il Sacrifizio di Jephthah* por L. Vinci (1690-1730; data de composição desconhecida). A "tragédie lyrique" de Michel de Montclair

*Jephthé*, com libreto do abade SJ Pellegrin, foi a primeira ópera sobre um assunto bíblico licenciada para apresentação no palco na França. Teve sua estreia na Académie Royale de Mu

jerahmeel ben salomão

sique em 1732 e foi reencenado em 1733 e 1734, mas foi imediatamente proibido pelo Cardeal de Noailles. O tema, com texto de Thomas Morell a partir de um protótipo italiano, estava destinado a inspirar o último trabalho de Handel. As anotações em sua partitura manuscrita, iniciada em 12 de janeiro de 1751, e a imagem de notação vacilante, testemunham a cegueira progressiva de Handel. A partitura foi terminada em 30 de agosto de 1751, após uma ligeira melhora ter restaurado parcialmente sua visão, e a primeira apresentação ocorreu no Covent Garden Theatre, em Londres, em 26 de fevereiro de 1752. Uma reformulação de Ferdinand \*Hiller permaneceu em manuscrito. Até o final do século XVIII, várias outras configurações do assunto, todas ora torios, também foram escritas. O oratório Jephthas Gelubde de Giacomo \*Meyerbeer, escrito em 1812, quando ele tinha 21 anos, permaneceu em manuscrito. Durante o século XIX, o potencial operístico da história pôde ser realizado, pois as restrições religiosas não eram mais um impedimento, e o horrível final com um sacrifício humano atraiu, em vez de repelir, os tíques romanos. Duas óperas chegaram a ser escritas e encenadas na Espanha: Jephthé (1845) de Luis Cepeda e La Hija de Jephthé (1876) de Ru perto Chapí. Duas cantatas de Jephthé figuram na lista de obras que renderam aos seus compositores o Prix de Rome do Conservatório de Paris; uma de Samuel \*David (1858) e outra de Alexandre-Samuel Rousseau (1878). A Filha de Jephthé de Byron foi musicada pela primeira vez por Isaac \*Nathan e posteriormente, entre outros, por Karl Loewe (1826, em uma tradução alemã) e Robert Schumann (em seu Drei Gesaenge, opus 95; escrito em 1849). Entre as obras do século XX estão La fille de Jephthé (1929; para orquestra), de Lu cien Haudebert; Laz são A Filha de Jephthé, de \*Saminsky, “uma cantata panto mime” para solo, coro, orquestra e dançarinos (publ. 1937); e o “poema rapsódico” de Ernst \*Toch para orquestra, Jephthá (1963).

A Yiftay de AZ \*Idelsohn, escrita em Jerusalém e publicada em 1922, foi a primeira ópera composta na Palestina. O próprio Idelsohn escreveu o texto (hebraico); a música é uma combinação singular das várias tradições judaicas – ocidentais e orientais – que ele havia então coletado para seus estudos etnomusicológicos. Os trabalhos modernos de Israel sobre o assunto incluem a obra orquestral de Mordekhai \*Seter Jephthah's Daughter (publ. 1965) e vários cenários na forma de um espetáculo, criados para os kibutzim da região de Gilboa. Duas danças de Amittai Ne'eman, uma lenta e outra tipo debkah e rápida, ambas chamadas Bat Yiftay, e dançadas em sucessão, estão no repertório de dança folclórica de Israel.

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** GF Moore, Juízes (ICC, 1900), 275–310; CF Burney, O Livro dos Juízes (1920), 293–334; R. Marcus, em: BASOR, 87 (1942), 39; J. Simon, em: PEQ, 79 (1947), 27ss.; G. Landes, em: BID, 1 (1962), 108-14. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 4 (1913), 43-47; 6 (1928), 202-4. NAS ARTES: WO Sypherd, Jephthé e sua filha (1948); M. Roston, Drama Bíblico na Inglaterra (1968), 79-82, 118, 142. **Add. Bibliografia:** D. Marcus, Jephthah and His Vow (1986); R. Boling, em: ABD, 3:681-83, incl. bibliografia, V Amit, Juízes (1999), 185–212; B. Levine, Números 21–36 (AB; 2000), 79–133; T. Frymer-Kensky, Reading Women of the Bible (2002), 102–17.

**JERAHMEEL BEN SALOMÃO** (c. 1150), cronista, viveu na Itália. Ele escreveu Megillat Yerayme'el (ou Meliyat Yerayme'el ou Sefer ha-Yerayme'eli), uma compilação de escritos sobre história e outros assuntos como gramática, música, astronomia, liturgia e muito mais. Sua antologia continha também o livro de Josip pon, tradução dos capítulos aramaicos do livro de Daniel e alguns Midrashim históricos, e é baseado em fontes judaicas e não judaicas, incluindo seleções de Estrabão, Nicolau de Damasco e Philo, bem como de alguns Midrashim históricos e obras apócrifas. Ele contém inúmeras lendas apocalípticas sobre heróis bíblicos tiradas de fontes desconhecidas, paralelas às lendas do Midrashim, do Sefer ha-Yashar, do Josippon e das obras apocalípticas cristãs. Partes da obra foram incorporadas por Eleazar b.

Asher ha-Levi (c. 1325) em seu livro Sefer ha-Zikhronot (Ms. Oxford). Vários trechos foram publicados por Neubauer (JQR, 11 (1899), 364ss.). M. Gaster traduziu a Meguilá para o inglês (The Chronicle of Jerahmeel, 1899) e acrescentou uma introdução detalhada; ele o intitulou As Crônicas de Jerahmeel no Hebrew Bible Historiale. As obras literárias de Jerahmeel consistem principalmente em poemas, enigmas matemáticos e questões de meteorologia, bem como piyyutim, especialmente Kedushot (Ms. Paris 646) que descrevem o mundo da criação e a santidade dos anjos. Numerosas rimas e ritmos tempestuosos são usados nestes piyyutim para imitar o som do entusiasmo e tumulto dos anjos.

**Bibliografia:** Zunz, Lit Poesie, 485f.; Neubauer, Crônicas, 1 (1887), xix-xxi, 163-78, 190s.; Neubauer, Cat, 2 (1906), 208-15; idem, em: MGWJ, 36 (1887), 505-8; idem, em: JQR, 11 (1898/99), 366-86; Halberstam, ibid., 697ss.; Perles, em: Graetz Jubelschrift (1887), 22s.; M. Gaster, Estudos e Textos, 1 (1925–28), 39–68; 3 (1925–28), 16–21; M. Steinschneider, Geschichtsliteratur der Juden (1905), 41ss., 175f.; Cohen, em: J. Guttmann Festschrift (1915), 173-85; Vogelstein-Rieger, 166, 186, 192; Schirmann, em: YMySI, 1 (1933), 97f.; Waxman, Literatura, 1 (19602), 527-30; Davidson, Oyar, 4 (1933), 425. E. Yassif, Sefer ha-Zikhronot, 2001; Jacobson, em: The Studia Philonica Annual, 9 (1997) 239–50; Schwartzbaum, Prefácio, em: Gaster, As Crônicas de Jerachmiel 2, 1971.

[Yona David]

**JEREMIAS** (Heb. יְרֵמְיָהוּ וְיִרְמְיָהוּ) segundo o texto hebraico, a seção dos Últimos Profetas da Bíblia.

Esta entrada é organizada de acordo com a seguinte linha de saída:

**Na Bíblia****A Vida e a Mensagem de Jeremias**

Primórdios da Profecia

Após a morte de Josias

A destruição do templo e o exílio

**A composição do livro****Oráculos Contra Nações Estrangeiras****“O Livro da Consolação”****A “biografia” de Jeremias****Pergaminho de Baruch com adições****Oráculos sobre a Casa de Davi e os Profetas**

Na Agada

No Islã

Nas artes

## na bíblia

O Livro de Jeremias é o maior entre os Últimos Profetas e compreende os oráculos do profeta Jeremias desde o 13º ano do reinado de Josias até depois da destruição de Judá pelos babilônios. Ele também contém narrativa biográfica e autobiográfica sobre o profeta e suas atividades, bem como registros históricos da destruição de Jerusalém e dos eventos subsequentes que ocorreram em Judá e Egito. Nas edições massoréticas predominantes, é colocado após o Livro de Isaías. De acordo com uma antiga ordem sugerida por Bava Batra 14b-15a, ela foi colocada no início dos Últimos Profetas, antes de Ezequiel e Isaías. Este arranjo foi seguido por muitos manuscritos Ashkenazi. Na Septuaginta, geralmente aparece em terceiro lugar, depois dos Profetas Menores e Isaías e antes de Ezequiel (ver \*Bíblia, Cânone). (Veja Tabela, conteúdo do Livro de Jeremias.)

## LIVRO DE JEREMIAS - CONTEÚDO

<b>1:1–6:30</b>	<b>pergaminho de Baruch</b>
1:1–19	O chamado de Jeremias.
2:1–4:4	Acusação do pecado da nação.
4:5–6:30	O desastre vindouro "do norte".
<b>7:1–10:25</b>	<b>Primeira adição editorial ao pergaminho de Baruch</b>
7:1–8:3 8:4–9:21	Sermões do templo e ditos anexos.
9:22–10:16	Um povo incorrigível e sua trágica ruína.
10:17–25	Provérbios diversos.
11:1–20:18	Um povo incorrigível e sua trágica ruína.
<b>11:1–20:18</b>	<b>Segunda adição editorial ao pergaminho de Baruch</b>
11:1–17	Pregando sobre a aliança quebrada.
11:18–12:6	A perseguição de Jeremias por seus parentes e concidadãos.
12:7–17	Deus expressa Sua tristeza pelo abandono de Seu povo.
13:1–27	Visão parabólica do cós de linho e ditos anexos.
14:1–15:4	O tempo de seca e emergência nacional.
15:5–16:21	Oráculos e confissões em poesia e prosa.
17:1–27	Miscelânea.
18:1–23	Jeremias na casa do oleiro e ditos anexos.
19:1–20:18	O simbolismo profético e as perseguições; mais confissões.
<b>21:1–24:10</b>	<b>Oráculos sobre a Casa de Davi e os profetas.</b>
<b>25:1–38</b>	<b>Oráculos contra nações estrangeiras</b>
<b>26:1–29:32</b>	<b>A biografia de Jeremias</b>
26:1–24	O "sermão do templo"; Jeremias escapa por pouco da morte.
27:1–28:17	Eventos de 594 aC; o incidente da junta de boi.
29:1–32	594 AEC: Jeremias e o exílio na Babilônia.
<b>30:1–31:40</b>	<b>O "Livro da Consolação".</b>
<b>32:1–44:30</b>	<b>A biografia de Jeremias.</b>
32:1–33:26	Restauração de Judá e Jerusalém.

34:1–7	Palavras de Jeremias enquanto o bloqueio babilônico se aperta.
34:8–22	Incidentes durante o levantamento do cerco.
35:1–19	Jeremias e os recabitás.
36:1–32	Incidente do pergaminho.
37:1–10	Incidente durante o levantamento do cerco.
37:11–38:28	Jeremias na prisão.
39:1–40:6	A libertação de Jeremias da prisão.
40:7–43:7	Assassinato de Gedalias e a fuga para o Egito.
43:8–44:30	Jeremias no Egito.
<b>45:1–5</b>	<b>Baruch</b>
<b>46:1–51:64</b>	<b>Oráculos contra nações estrangeiras</b>
<b>52:1–34</b>	<b>A queda de Jerusalém</b>

## A Vida e a Mensagem de Jeremias

Apesar do maior conhecimento da vida de Jeremias do que de qualquer outro profeta, nenhuma biografia dele pode ser escrita, pois os fatos disponíveis são muito escassos. Importantes informações básicas são encontradas nas Escrituras em II Reis, II Crônicas, Sofonias, Naum, Habacuque e Obadias. Outras fontes importantes sobre os tempos de Jeremias são as cartas hebraicas de La chish, documentos primários do Egito e da Mesopotâmia e as histórias de Heródoto e Josefo. Note-se que II Reis, que descreve os eventos contemporâneos de Jeremias em grande detalhe, não menciona o profeta. Na medida em que não há atestado direto do profeta fora do livro que leva seu nome, os estudiosos diferem amplamente em suas estimativas da historicidade do profeta. Em um extremo, Hol Laday acredita que, permitindo pequenas exceções, as narrativas e seções poéticas de Jeremias são contemporâneas do profeta. Eles foram escritos por Jeremias ou Baruch, e pode-se delinear os detalhes da personalidade de Jeremias e sua vida baseando-se nessas fontes. No outro extremo, Carl roll acredita que Jeremias é apenas um personagem literário e não há como saber se o que é narrado sobre ele está ancorado na realidade histórica. Hoffman (27-9) demonstra as falhas de ambos os extremos e oferece sua própria abordagem de meio-termo, que será, em essência, seguida aqui. As gerações posteriores estimaram muito Jeremias. De acordo com o cronista (II Cr. 35:25) Jeremias compôs um lamento sobre Josias. Suas profecias sobre a duração do exílio são citadas em II Crônicas 36:15-21 pelo autor do nono capítulo de Daniel, e provavelmente fundamentam Ageu 1:2. Escritores posteriores interpolaram suas próprias composições em suas profecias. A apócrifa Epístola de Jeremias (ver \*Jeremias, Epístola de), uma polêmica contra a idolatria supostamente escrita por Jeremias aos exilados na Babilônia tem o estilo de Jeremias 29. De acordo com o segundo capítulo de II Macabeus, Jeremias segregou a arca, o tabernáculo, e o altar de incenso. No Novo Testamento, Jeremias 31:14 (15) é citado diretamente em Mateus 2:17, e sua visão da Nova Aliança/Testamento (Jer. 31:31-34; cf. Jer. 32:38-40) é citado em Hebreus 8:8-12 e 10:16-17.

A tradição judaica identifica Jeremias como o autor de seu livro, de Reis e de Lamentações (este último provavelmente com base em II Crônicas 35:25).

## Jeremias

Sabe-se que o local de nascimento de Jeremias foi \*Anatote (Jer. 1:1; 11:21, 23; 29:27; 32:7-9), uma aldeia benjaminita a cerca de 6,4 km. (c. 7 km.) a nordeste de Jerusalém. Entre seus habitantes havia homens de linhagem sacerdotal, como mostra a referência em Jeremias 1:1 aos "sacerdotes em Anatote", e a aparição de Anatote em uma antiga lista de cidades levíticas (Js 21:18). O próprio Jeremias era de uma família sacerdotal de recursos e podia gastar 17 shekels em uma ação simbólica (cf. Jer. 32:9). Ele podia se dar ao luxo de contratar Baruque, filho de Nerias, como secretário pessoal. O pai de Jeremias era um certo Hilquias (Jr 1:1), que não deve ser confundido com o sumo sacerdote contemporâneo que leva o mesmo nome (II Reis 22:4ss.). Supõe-se geralmente que a família de Jeremias descendia do sacerdote de Davi \*Abiatar, a quem Salomão mais tarde baniu para Anatote (I Reis 2:26-27). Há muito a recomendar esta opinião, pois é improvável que uma aldeia tão pequena possa conter várias famílias sacerdotais não relacionadas. Jere miah nunca é chamado de padre. Ele deve ter nascido por volta de 645 AEC, pois começou sua carreira profética no 13º ano do reinado de Josias (Jer. 1:2; 25:3), ou seja, em 627 AEC, quando ainda era muito jovem (Jer. 1:6). Ele recebeu um nome cujas antecedentes remontam ao início do segundo milênio e, aparentemente bastante comum nos tempos bíblicos, significa "que o Senhor levante" (Heb. yerim-yahu), conforme refletido na transcrição grega Ieremias em comparação com o hebraico יְרֵמְיָהוּ יֵרֵמְיָהוּ יֵרֵמְיָהוּ יֵרֵמְיָהוּ.

Nada se sabe da infância e juventude de Jeremias, exceto que ele não se casou (16:1-4), o que ele atribuiu a uma ordem divina. De acordo com o capítulo 16, a ordem divina deveu-se ao fato de que no desastre vindouro os pais e seus filhos pereceriam. Jeremias viveu para ver os dramáticos acontecimentos desde a dissolução do Império Assírio até a queda do reino judaíta em 587 AEC, quando o Império Neobabilônico, após um intervalo de independência nacional judaíta e alguns anos de supremacia egípcia, colocou fim do reino de Judá. Jeremias estava profundamente preocupado com a marcha dos acontecimentos em seu tempo, e cada ato desse drama trágico está refletido em seu livro. Suas palavras e ações podem, portanto, ser relacionadas a eventos conhecidos em um grau sem paralelo por outros profetas. Os poemas profundamente pessoais de Jeremias, as chamadas "confissões", expressam suas reações em relação ao seu destino e revelam suas tentações e sua luta com Deus. A compulsão divina foi imposta a ele, anulando suas objeções (Jeremias 20:7), e Jeremias exerceu seu ministério incessantemente enquanto viveu.

## COMEÇOS DA PROFECIA. (Veja a Tabela: Livro de Jeremias.)

Ele começou a pregar em 627 com a convicção de que seu país estava sob julgamento. Mesmo que os esforços de Josias para uma reforma do culto já estivessem em andamento, o legado maligno do reinado de Manassés em Judá e da ocupação assíria nas províncias do norte ainda sobrecarregava a terra. Como membro de uma minoria monolatrosa ou monoteísta, Jeremias não podia tolerar a adoração de outros deuses ao lado de Yahweh. Ele tropeçou contra ela e alertou sobre suas terríveis consequências, assim como \*Sofonias, que também estava ativo na época.

Sua atitude precisa em relação à reforma, que atingiu seu

max em 622 (cf. II Reis 22-23), cinco anos depois de ter começado seu ministério, é contestado. A suposição mais plausível é que Jeremias, embora não participando diretamente de sua implementação, era a favor de seu objetivo essencial de reviver a antiga aliança mosaica na qual ele supostamente havia sido nutrido. Alguns de seus oráculos dirigidos ao Reino do Norte parecem até indicar que ele era favorável à centralização do culto em Jerusalém (cf. Jer. 3:14-15; 31:10-14; embora alguns duvidem que sejam genuinamente de Jeremias), enquanto outros indicam uma postura crítica (Jr 7:4). Jeremias pertencia tanto por simpatia quanto por descendência ao Reino do Norte. Muitos de seus primeiros oráculos estão preocupados e até dirigidos aos israelitas remanescentes em Samaria. Assim, ele está saturado com o pensamento e ensino de \*Oséias, o melhor representante do profetismo israelita do norte. A semelhança entre os dois profetas não aparece apenas no uso de linguagem e figuras: estende-se a ideias fundamentais sobre Deus e Sua relação com Israel. Oséias parece ter sido o primeiro profeta a descrever metaforicamente a relação de Yahweh com Israel em termos do antigo casamento israelita, pelo qual um homem poderia ser polígino, enquanto uma mulher era obrigada a limitar-se a um marido. Assim, Yahweh pode ter duas esposas, Israel e Judá (cf. Ez. 23), mas nenhuma delas poderia ter outro marido, ou seja, servir a outro deus. Usando a imagem conjugal de Oséias (Jer. 2:2b-3; 3:1-5, 19-25; 4:1-2), Jeremias exorta a submissão ao Senhor em Seus próprios termos, expressos na lei da aliança. A Aliança exigia que Israel não reconhecesse nenhum outro deus além de Yahweh. Seu princípio principal era que Israel devia tudo ao amor divino que o trouxe à existência e sem o qual não poderia continuar. A única resposta de valor a esta graça gratuita foi um amor envolvendo submissão e lealdade.

No entanto, Israel foi infiel ao seu Deus. Em vez de retribuir com o devido amor, as pessoas O traíram como uma esposa infiel trai seu marido por um amante (Jr 3:20). Jeremias, portanto, os convida a adorar o Senhor com arrependimento.

APÓS A MORTE DE JOSIAS. É uma opinião amplamente difundida que Jeremias ficou em silêncio por um longo tempo depois que a reforma foi concluída. A questão é difícil de resolver, visto que não há evidência exceto os ditos sem data de Jeremias e visto que quase nada se sabe sobre os assuntos internos de Judá durante os últimos anos de Josias. De qualquer forma, seu famoso "sermão do Templo" (7:2-15) é precisamente datado (26:1) no ano de ascensão de Jeoiaquim, ou seja, o outono de 609 ou o inverno de 609/8. A partir desse discurso, proferido alguns meses após a morte de Josias em Megido, fica claro que Jeremias ficou desapontado com os resultados que se seguiram à reforma josiânica. Judá, por esta reforma, fez o Templo com seus sacrifícios e seu ritual essencial para uma correta relação com Deus. Para manter a verdadeira religião e o acesso do povo a Deus, o povo só deve vir ao único santuário e adorar por meio de um sacerdócio legítimo. Jeremias rejeitou violentamente essa visão porque não apenas negligenciou os princípios morais da Aliança, mas facilitou a confiança na noção

que o culto do templo absolveu todos os pecados, até mesmo a adoração de Baal (Jr. 7: 9-11; cf. Lv. 16: 30-34). Isso se desenvolveu em uma controvérsia religiosa em que os partidos foram fortemente divididos, suas diferenças em relação à questão do que constitui ou não o elemento essencial da religião. O "sermão do templo" pretendia ser uma acusação solene, um apelo à consciência nacional. Ao tomar essa ação pública, Jeremias contrariou tanto a crença popular quanto a doutrina oficial; ele desafiou corajosamente a política dos líderes da nação e, em particular, dos sacerdotes. Ele também estava em forte antagonismo com vários de seus companheiros profetas, embora não estivesse sozinho em sua atitude de oposição. Outro profeta, Urias de Quiriate-Jearim, também apareceu na época, profetizando nos mesmos termos de Jeremias (Jr 26:20-24). Esforços foram feitos para silenciar Jeremias e, de fato, seu "sermão no templo" quase lhe custou a vida (Jeremias 26). As autoridades proibiram sua entrada no Templo (36:5), e até mesmo os habitantes de sua própria aldeia de Anathoth resolveram matá-lo se ele persistisse (11:18-23); membros de sua própria família foram implicados nesta trama (12:6). A vida de Jeremias entrou assim em uma fase extremamente difícil no final de 609, embora isso não tenha durado até sua morte. No entanto, Jeremias continuou suas denúncias, sem poupar o rei (21:11-22:9). Sua mensagem tornou-se cada vez mais um aviso severo de desastre iminente. Era natural que ele insistisse que sua palavra era a palavra antiga que formava a base da religião de Judá, e que a aceitação dela era essencial para um relacionamento correto com Deus e, conseqüentemente, para a salvação da nação da calamidade iminente. .

**A DESTRUIÇÃO DO TEMPLO E O EXÍLIO.** Quando o perigo babilônico apareceu no horizonte após a batalha de Carquemis em 605 AEC, o profeta percebeu que sua antiga profecia do terrível "Inimigo do Norte" (Jer. 1:13-16) estava sendo cumprida na pessoa de Nabucodonosor . e seu exército; O agente designado por Deus para o julgamento que em breve cairia sobre o impenitente povo de Judá. Ele viu a tarefa de anunciar a chegada iminente desse perigo como uma característica principal de sua missão à sua nação e ao mundo circundante. Ele então fez um último esforço para trazer seu país à razão. Como os sacerdotes o haviam proibido de entrar no Templo, ele ditou ao seu amigo e secretário \*Baruque uma seleção de suas pregações, e o orientou a ler o rolo no Templo (Jer. 36). Uma oportunidade favorável se apresentou em 604 (36:9). Alguns altos funcionários ouviram Baruque e trouxeram o fato à atenção do rei, pois também tinha uma influência política, a visão do "Inimigo do Norte" correndo como um fio vermelho por toda a mensagem de Jeremias. (No antigo Oriente Próximo, os administradores mundiais eram responsáveis por relatar as profecias ao rei. Veja \*Mari.) Jeoiaquim exigiu ouvir o rolo, mas depois o arrancou das mãos do leitor e o jogou no fogo. Ele enviou três homens, incluindo seu filho, para prender Jeremias e Baruque, "mas o Senhor os escondeu" (Jer.

36:26-27). Jeremias posteriormente ditou o rolo novamente, com acréscimos (36:32). A rendição de Jerusalém aos babilônios em 597, e a deportação do rei Joaquim e de

os principais cidadãos pareciam confirmar as advertências de Jeremias. O profeta falou do triste destino do jovem rei, vítima da loucura de seu pai (Jr. 22:24-30; Cf. II Reis 23:36-24:16). Ao mesmo tempo, via no exílio dos dirigentes nacionais a expressão do veredicto divino. As mensagens que ele enviou aos exilados revelam não apenas essa convicção fundamental, mas também sua crença de que o Deus adorado no Templo de Jerusalém era grande demais para ser localizado. Os exilados conseguiram alcançá-lo mesmo em sua nova condição, longe do solo de Israel e Judá (29:7). Além disso, Jeremias disse-lhes que desconsiderassem as promessas otimistas de seus profetas (29:8-9). Tais intervenções, é claro, levaram Jeremias a colidir com os profetas que estavam dizendo exatamente o contrário (23:9-40; 28; 29:24-32), e com os líderes nacionais contemporâneos que estavam fazendo sacrifícios em um santuário essencial para a religião judaíta, tendendo assim perigosamente a localizar Deus e Sua graça no santuário "que Ele escolheu dentre todas as tribos para ali estabelecer Seu nome". A convicção contrária de Jeremias não significa, porém, que o profeta não atribuiu nenhum conteúdo específico à religião nacional. Ele admitiu uma relação particular entre Israel e Deus: Israel foi separado para Ele como Sua propriedade, Sua noiva. Essa ideia já está expressa nas primeiras declarações de Jeremias, dirigidas ao Reino do Norte. Jeremias acreditava que Deus havia se revelado a Israel e o escolheu para ser Seu servo. Portanto, ele afirmou aos homens de sua geração o caráter único do Deus em quem ele e eles acreditavam, juntamente com a singularidade resultante de Suas exigências e a conseqüente realidade de Sua orientação, que não estava à mercê de condições ou circunstâncias externas. (18:3-10). A adoração ao Deus de Israel, portanto, não poderia desaparecer, mesmo que Seu santuário e o sistema de sacrifício desaparecessem, pois não precisava mais do que oração e obediência à Sua palavra. De acordo com Jeremias, todo o resto era acessório. É compreensível, portanto, que depois que os babilônios destruíram o Templo e levaram os vasos sagrados, Jeremias foi reivindicado como o verdadeiro profeta e o defensor da religião correta. O próprio Jeremias não precisava ver esses eventos para entender que a resistência à Babilônia era resistência à Vontade Divina. Ele considerava o exército babilônico como um instrumento nas mãos divinas para executar uma punição bem merecida sobre a nação culpada e seus líderes. Essa convicção surgiu após a vitória babilônica em Carquemis em 605 AEC, mas tornou-se ainda mais forte após a deportação de 597 AEC. A partir desses eventos históricos, Jeremias reconheceu plenamente que o poder da Babilônia era irresistível e que o pequeno reino de Judá não podia esperar para se opor a isso. Ele concluiu, portanto, que a submissão a Nabucodonosor era a vontade de Deus, que assim puniu a infidelidade de Seu povo. O rei da Babilônia era o servo divino (27:6) a quem o Senhor deveria empregar para Seus propósitos. Quando vários vassallos de Nabucodonosor no Ocidente começaram a brincar com a ideia de rebelião e enviaram embaixadores a Jerusalém para discutir planos com o rei Zedequias, Jeremias se opôs categoricamente a tal conversa, aparecendo diante dos conspiradores com uma junta de boi no pescoço e exortando-os a usar a

## Jeremias

jugo de Nabucodonosor (cap. 27). No outono de 589, quando os babilônios se moveram para atacar Jerusalém, e mais tarde durante o bloqueio da cidade, Zedequias enviou mais de uma vez a Jeremias pedindo uma palavra do Senhor. No entanto, Jeremias não deu nenhum encorajamento ao rei. Pelo contrário, ele lhe assegurou que o próprio Deus estava lutando pelos babilônios (27:8). Não é de admirar, portanto, que para os líderes de Judá Jeremias fosse um inimigo. Ele foi preso, provavelmente no verão de 588, e permaneceu sob custódia enquanto a cidade resistiu. Os capítulos biográficos 37–38 fornecem um relato circunstancial das músicas de Jeremias durante esses meses trágicos. Após a queda de Jerusalém em 587 AEC, os babilônios permitiram que Jeremias permanecesse com o novo governador \*Gedalias em Mispá. Quando Gedalias foi assassinado depois de apenas algumas semanas de governo (41:1-2), seus seguidores, temendo represálias babilônicas, fugiram para o Egito, levando consigo o profeta contra sua vontade (Jer. 40-43). Jeremias estava relutante em deixar o país, pois atribuía o valor de um sinal ou símbolo de esperança talvez à sua presença na terra. Ele estava realmente convencido de que o propósito de Deus não poderia ser esgotado em punição. Depois de 70 anos de uma vida humana (SI 90:10; Isa. 23:15), quase toda a geração pecadora estaria morta, e Deus, ele acreditava, então firmaria uma nova aliança com o novo povo (29: 10-11; cf. 31:31-34). Os refugiados que levaram Jeremias com eles encontraram asilo em Tahpanhes (Daphne), a atual Tell Defneh, logo dentro da fronteira egípcia, a leste do Delta. Ali foram pronunciadas as últimas palavras registradas de Jeremias (43:8–13; 44). Depois disso, não se ouve mais falar dele. Presumivelmente, ele não sobreviveu por muito tempo e morreu na casa dos sessenta. De acordo com uma tradição posterior registrada por Tertuliano (*Adversus Gnosticos*, cap. 8, em *Patrologia Latina*, vol. 2, col. 137) e Jerônimo (*Adversus Jovinianum*, 2:37, *ibid.*, 23, col. 335), ele foi apedrejado. Pseudo-Epiphanius (*De vi tis Prophetarium*, in *Patrologia Graeca*, vol. 43, col. 400) e Isidorus Hispalensis (*De Ortu et Obitu Patrum*, cap. 38, in *Patrologia Latina*, vol. 83, col. 142) chegam a afirmar que isso aconteceu em Tahpanhes. A falta de confiabilidade dessa tradição é evidente em uma passagem do comentário de Jerônimo sobre Isaías, onde ele registra outra tradição segundo a qual Jeremias morreu no Egito de morte natural.

**A composição do livro**

O Livro de Jeremias existe em duas versões, uma no texto massorético e outra na Septuaginta. Este último não coloca as profecias contra nações estrangeiras no final do livro, mas depois de Jeremias 23:13a. Além disso, eles não estão dispostos lá na mesma ordem que no texto massorético. A versão da Septuaginta é muito mais curta: falta cerca de um oitavo do texto massorético, principalmente versículos únicos ou partes de versículos, mas também seções inteiras, como 33:14-26; 39:4-13; 51:44b-49a; e 52:27b-30. Em alguns casos, as omissões podem ter sido feitas intencionalmente, como, por exemplo, quando os tradutores omitiram duplas em sua segunda ocorrência ou encurtaram um texto difícil. Outras lacunas podem ser explicadas pela crítica textual, como nos casos de homoioteleuton, quando o olho do escriba saltava sobre o material entre duas frases com características semelhantes.

finais (Jr. 39:4-13; 51:44b-49a). No entanto, a maioria das omissões implica a existência de uma forma mais curta do texto hebraico. Isso agora fica claro a partir de descobertas feitas em Qumran, onde foram encontrados fragmentos de manuscritos que representam tanto a forma mais longa quanto a mais curta do texto (ver *Mar Morto \* Pergaminhos*). Assim, o texto massorético e a tradução grega são baseados em diferentes versões do texto hebraico de Jeremias.

Nos últimos séculos pré-cristãos havia pelo menos duas versões do livro de Jeremias em circulação. Ambas as versões parecem ter uma história relativamente longa de transmissão de escribas por trás delas. No entanto, como a Septuaginta não revela uma tendência a abreviar passagens simples, enquanto o texto massorético parece ser expandido, o arquétipo hebraico da Septuaginta tem sido considerado como representando uma forma mais próxima do original ao texto, superior ao tardio. texto massorético. Algumas mudanças, no entanto, foram feitas na Septuaginta na mesma direção do texto hebraico aceito. A disposição diferente de algumas partes do Livro de Jeremias no texto massorético e na Septuaginta, bem como a existência de duplas, mostram que o livro é uma coleção de "livros" mais curtos mais materiais diversos. Tais "livros" são explicitamente mencionados no capítulo 36, que dá um relato valioso do ditado de Jeremias de muitos de seus oráculos ao seu escriba Baruque, bem como em 25:13a; 30:2; 45:1; e 51:60. A tradição atribui a autoria de todos eles ao profeta Jeremias, mas é claro que nem todo o material pode ser derivado dele.

Isso é manifesto no caso do capítulo 52, que só poderia ter sido composto depois de 561 AEC. Em outras seções do livro, também, tudo não pode vir do próprio profeta (ver tabelas em Hoffman, 62-66). Isso certamente é verdade para as narrativas que usam a terceira pessoa ao falar de Jeremias.

Em seu comentário (1901), B. Duhm estabeleceu o princípio de que somente passagens poéticas podem ser genuinamente atribuídas ao profeta. Ele sustentou que o livro consiste em três tipos de material: as próprias palavras de Jeremias, quase exclusivamente poesia em quinário, compreendendo 280 versos massoréticos; A vida de Baruch de Jeremias, 220 versos; e adições posteriores, 850 versos, que têm muito em comum tanto com Deutero- e Trito- \*Isaiah, ou com as partes Deuteronomistas dos Antigos Profetas. Uma monografia publicada por S. Mowinkel em 1914 distinguiu quatro fontes principais no Livro de Jeremias, designadas como A, B, C e D. A era o rolo de Baruch, ditado por Jeremias, com acréscimos feitos por alguém que viveu no Egito entre 580 e 480 aC. Esta coleção está agora contida nos capítulos 1–24 e é a parte mais autêntica do livro. B era uma biografia de Jeremias, baseada na tradição oral escrita por alguém no Egito no mesmo período de A; está contida nos capítulos 19:1–20:6 e 26–45. C é a fonte deuteronomica, composta no século IV aC e consistindo principalmente de 3:6-13; 7:1–8:3; 11:1–5, 9–14; 18:1–12; 21:1–10; 22:1–5; 25:1-11a; 29:1–23; 32:1–2, 6–16, 24–44; 34:1–22; 35:1–19; 39:15–18; 44:1–14; e cap. 45. D é o famoso "Livro do Conforto" ou "Livro da Consolação" em 30:1–31:40, datando dos tempos pós-exílicos. Do mesmo período data o complexo de oráculos sobre as nações estrangeiras (caps. 46-51), com alguns



elementos jeremianos genuínos. Essa coleção só mais tarde foi unida a Jeremias 1–45. Mowinckel mantém as principais linhas dessa visão em seu tratamento de Jeremias na tradução norueguesa publicada em 1944 e, brevemente, em *Prophecy and Tradition* (1946, pp. 61-65, 105-6). No entanto, ao invés de fontes, ele fala de “círculos tradicionais”, obviamente compartilhando a opinião de H. Birkeland, que em 1938 introduziu os pontos de vista de HS Nyberg na crítica dos profetas e destacou a influência da tradição oral, mesmo quando um escrito tradição já existia. De acordo com Birkeland, as seções poéticas de Jeremias foram escritas antes dos sermões em prosa compostos no estilo da pregação deuteronômica; ele assim admitiu a possibilidade de um núcleo jeremiânico nesses sermões. Em contraste, RH Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament* (1941), 504-5) considera que Baruch combinou palavras ditadas ou escritas pelo próprio profeta com sua própria biografia de Jeremias, revisando e reescrevendo muitos dos ditos de seu mestre em seu livro. próprio estilo deuteronômico. Sem admitir que Baruch era o autor das seções deuteronômicas (C), Mowinckel também compartilhava dessa visão, na medida em que considerava Baruch o responsável pela combinação dos elementos A e B. Ele sustentou que por volta de 580 aC, Baruch concluiu que grandes unidade editorial com as palavras que o profeta lhe dirigiu pessoalmente; esta conclusão encontra-se em Jere miah 45, que portanto não pertence a C. Ainda segundo Mowinckel, C foi posteriormente incorporado ao “Livro de Baruque” (A e B), provavelmente quando a tradição deuteronômica de Jeremias já estava fixada por escrito. Em relação a essa tradição, é amplamente difundida a opinião de que esses discursos em prosa representam o trabalho de autores exílicos que reconstruíram os ensinamentos de Jeremias em termos da teologia deuteronômica, que forneceu uma explicação da tragédia de Judá em 587 AEC.

Uma abordagem estilística desses discursos “deuteronômicos”, tentados principalmente por J. Bright e WL Holladay, levou à conclusão de que o estilo de C é característico da prosa retórica do final do século VII e início do VI em Judá, e que muitos de suas frases típicas são uma reformulação em prosa de expressões que ou são originais da poesia genuína de Jeremias ou, embora não especificamente jeremiânicas, foram empregadas pelo profeta em seus oráculos poéticos de uma forma original. Essas conclusões, se corretas, sugerem que o núcleo e o conteúdo básico de C eram autenticamente jeremianos. Também apareceu nos últimos anos que os principais tipos literários A, B e C não fornecem por si só uma chave eficaz para o estudo da composição de Jeremias. Este último, de fato, não está organizado de acordo com o estilo de suas várias partes. C.

Rietzschel apresentou, portanto, uma nova tese sobre sua composição (1966). Ele aceita os princípios básicos de classificação do material literário com base na forma e no estilo, desenvolvidos principalmente por S. Mowinckel, mas nega que isso possa fornecer uma indicação suficiente da maneira como o livro foi composto. Em particular, ele sustenta que não se pode presumir que o material poético e prosa foi transmitido separadamente, embora ele vincule o material C com os discursos homiléticos em partes Deuteronômicas dos Profetas Antigos.

Ele propõe reconstruir o processo de composição do livro por uma aglomeração de complexos de tradição. Ele distingue no Livro de Jeremias quatro blocos de tradição principais: (1) oráculos de condenação contra Judá e Jerusalém (Jer. 1-24); (2) oráculos de destruição contra nações estrangeiras (Jer. 25; 46-51); (3) oráculos de salvação para Israel e Judá (Jr 26–35); e (4) ciclo de narrativas sobre o profeta (Jer. 36-44). Ele divide o primeiro bloco em seis complexos, a saber, Jeremias 1–6, 7–10, 11–13, 14–17, 18–20 e 21–24, quatro dos quais são introduzidos por um discurso deuteronômico começando com as palavras “a palavra que veio do Senhor a Jeremias” (Jr 7:1; 11:1; 18:1; 21:1). O oráculo para Baruque em Jeremias 45 originalmente ficava logo depois de 20:18, de modo que 21–24 é um apêndice do primeiro bloco de tradição. Rietzschel conclui que o rolo de Baruch pode ser encontrado em 1–6, e que 7–20 representa as “outras palavras adicionadas”, que são mencionadas em 36:32. A abordagem de Rietzschel ganhou seu lugar ao lado de tentativas anteriores de resolver os problemas da composição do Livro de Jeremias. O recente comentário hebraico de Y. Hoffman argumenta que um estudo estilístico mostra que a maior parte do material poético vem de uma única fonte. Como tal, alegar que o mesmo indivíduo não poderia ter escrito tanto lamentos quanto hinos e profecias de destruição e restauração é puramente arbitrário.

De fato, as semelhanças entre as repreensões poéticas e os oráculos às nações mostram que a maioria dos oráculos às nações pode ser atribuída a Jeremias, embora sua forma atual mostre acréscimos substanciais. No que diz respeito ao conteúdo da prosa, o material biográfico sobre o profeta e os sermões são estilisticamente próximos o suficiente para se originar em uma única corrente de tradição, embora não na obra de um único autor. Com a maioria dos estudiosos, Hoffman identifica a linguagem deuteronômica característica nessas seções, mas argumenta que eles frequentemente empregam terminologia que diverge da escola deuteronômica; uma indicação de que essas seções se originaram em círculos de discípulos de Jeremias que foram influenciados pelos deuteronômicos, mas distintos deles.

Hoffman identifica cinco estágios na composição do livro: (1) as profecias de Jeremias antes de 604; (2) as profecias de repreensão e esperança entre 604 e 586; (3) salmos, narrativas e sermões pós-586 com um núcleo Jeremiano, mas principalmente o trabalho de transmissores da tradição que fizeram uso da linguagem dos Deuteronômicos; (4) um segundo conjunto de adições posteriores; (5) as últimas adições, encontradas no massorético Jeremias, mas ausentes do texto hebraico utilizado pelos tradutores gregos.

Quaisquer que sejam as conclusões que se chegue sobre a história da composição, é claro que existiam fontes orais e escritas anteriores aos blocos reais de material dentro do Livro de Jeremias. A exposição a seguir trata primeiro dos oráculos contra nações estrangeiras (25; 46-51) e do chamado “Livro da Consolação” (30-31). Em seguida, são examinadas as narrativas, tanto no estilo biográfico quanto no autobiográfico. Finalmente, o rolo de Baruque (1–6) com seus acréscimos (7–20) e os oráculos relativos à Casa de Davi e aos profetas (21–24) são revistos.

### Oráculos Contra Nações Estrangeiras

A introdução deste bloco de passagem deve ser buscada em 25:1-13a. Isso é mais evidente na Septuaginta, que insere todos os capítulos 46–51 entre os versículos 13a e 13b, mas em uma ordem diferente (49:34–39; 46; 50–51; 47; 49:7–22; 49). :1–6; 49:28–33; 49:23–27; 48). Jeremias 25:13b-38 é a conclusão desse “livro”. Corresponde aos capítulos 25–32 da Septuaginta e forma uma coleção de profecias sobre nações estrangeiras, agrupadas como profecias semelhantes nos Livros de Isaías (Is 13–23) e Ezequiel (Ez 25–32). O núcleo jeremiânico desse bloco incluía pelo menos os capítulos 46-47, que parecem datar dos anos 605-604; o oráculo de Quedar (49:28-33), provavelmente relacionado com a campanha babilônica contra os árabes no inverno de 599-598; e o oráculo de Elão (49:34-39), que remonta ao ano 596/5, quando um rei elamita, às vésperas de travar uma batalha contra Nabucodonosor na margem do Tigre, decidiu retornar à sua terra. A coleção autenticamente jeremiânica foi posteriormente ampliada pela adição do complexo de oráculos contra Moabe (48), Amom (49:1-6) e Edom (49:7-22), os três reinos da Transjordânia que haviam sido inteiramente tomados por tribos árabes no final do século VI aC. Os oráculos podem refletir uma fase inicial desses eventos, a menos que aludem a uma campanha de Nabucodonosor contra Moabe e Amom, datada por Josefo (Ant., 10:180-181) no quinto ano após a queda de Jerusalém, ou seja, em 582 AEC. As profecias concernentes a Moabe e Edom contêm numerosos comentários e ampliações em prosa, e muito de seu material pode ser encontrado de forma substancialmente idêntica em outras partes da Bíblia, sobretudo em Isaías. 15–16 e Obadias 1–10. Deve-se supor, portanto, que Jeremias 48:1–49:22 consiste basicamente em passagens anônimas, comentadas e ampliadas, provavelmente com referências a eventos históricos em 582 ou mais tarde no século VI. Outra passagem anônima, relativa a Damasco e datando provavelmente do século VIII, foi posteriormente adicionada a esta coleção (49:23-27). O livro foi provavelmente concluído no início do século V. Algumas glosas foram posteriormente adicionadas ao arquétipo do texto massorético. A disposição do material na Septuaginta reflete, por outro lado, um rearranjo secundário dos oráculos. Elam, provavelmente identificado com a Pérsia, é mencionado primeiro; depois siga os outros dois impérios, Egito e Babilônia. Depois disso, os pequenos países vizinhos são mencionados: primeiro a Filistia e Edom no sul da Palestina, depois Amom, Quedar e Damasco no leste. O longo oráculo contra Moab fecha a série.

### “O Livro da Consolação”

A introdução desta seção aparece em Jeremias 30:1–3. Consiste em todos os capítulos 30–31, que contêm as profecias de Jeremias dirigidas ao Reino do Norte durante o reinado de Josias. Esses dois capítulos consistem em uma coleção de passagens originalmente separadas, principalmente poéticas. Por desenvolverem o tema do conforto e restauração de Israel, alguns estudiosos os dataram do período exílico e argumentaram que relativamente poucas dessas passagens podem ser genuinamente atribuídas.

a Jeremias. No entanto, eles ignoraram a referência ao povo oprimido como “Efraim” (31:5[6], 8[9], 17[18], 19[20]), e a menção de Samaria em 31:4[5]. Os nomes Israel e Jacó devem, portanto, ser entendidos como denotando as tribos do antigo reino de Samaria, cujos territórios foram libertados por Josias e unidos novamente a Judá (cf. II Reis 23:15–20; II Crônicas 34:6–1). 7). As semelhanças estilísticas com o Deutero Isaías em Jeremias 30:10 ou 31:6-8 podem ser explicadas na suposição de que ambos os profetas fizeram uso das mesmas formas convencionais de oráculos sacerdotais. As passagens em prosa em 30:8-9 e 31:22-33, 38-40 provavelmente foram adicionadas à coleção, mas pelo menos 31:30-33 pode conter um núcleo de palavras Jeremianas originalmente dirigidas ao Reino do Norte. Todo o “Livro da Consolação” (30-31) permanece como um bloco separado de material no meio de uma série de capítulos, principalmente de caráter biográfico (Jer. 26-29; 32-44). Foi inserido depois de 29:32, que cita a palavra do Senhor aludindo às “boas coisas que vou fazer por vocês”. Assim, o local era adequado para a inserção do “Livro da Consolação”.

### A “biografia” de Jeremias

Os capítulos 26–29 e 32–44 são principalmente de caráter biográfico. A própria sequência das narrativas reflete não apenas uma redistribuição secundária dos vários episódios, mas também aponta para uma série de editores que sucessivamente manusearam materiais de diferentes fontes. Por exemplo, os capítulos 27–29 às vezes são considerados como pertencentes a uma fonte. A razão para derivá-los de um autor comum é que eles chamam o rei da Babilônia Nabucodonosor, partindo da grafia correta de Nabucodonosor do restante do Livro de Jeremias, e que eles falam de “Jeremias, o profeta”. No entanto, é digno de nota que os capítulos 27 e 28 diferem em um ponto cardinal. O capítulo 27 apresenta Jeremias na primeira pessoa. O capítulo 28 começa no versículo 1 com a primeira pessoa, e então, repentina e inexplicavelmente, interrompe-se para falar de “Jeremias, o profeta” (versículos 5ss.). Isso aponta para uma combinação dos capítulos por um redator, que uniu imperfeitamente as narrativas em primeira e terceira pessoa. A ligeira mudança envolvida na grafia do nome de Nabucodo Nezar pode ser devido a ele. O problema da composição dos capítulos “biográficos” é, portanto, bastante complicado. O complexo heterogêneo dos capítulos 27-35 foi inserido na narrativa contínua de Jeremias 26; 36:1–37:10; 38; 39:3, com, como conclusão, o oráculo para Ebede Melech em 39:15-18. O conteúdo e a posição deste último no final do livro podem ser comparados com os dos oráculos a Baruque em Jeremias 45, que originalmente encerravam o bloco de Jeremias 1–20. Toda essa narrativa cobre o período de 609 até a libertação de Jeremias pelos babilônios em julho de 587, e pode ter sido escrita a pedido de Ebed-Melech por Baruque, conhecido por ter sido íntimo de Jeremias desde 605 (36:4, 5) até depois de 587 (32:12, 43:3, 6). De qualquer forma, Baruch é o candidato mais provável para a autoria dessas seções, que parecem vir de uma testemunha ocular. O final de 39:14 sugere que esta unidade literária foi concluída entre a queda de Jerusalém e o assassinato de Gedalias, ou seja, em 587.

Outro relato mais curto da prisão e libertação de Jeremias em 37:11-21; 39:11; e 40:2a, 4-6, declara que Jeremias foi acorrentado no pátio da guarda (37:21). Este breve relato também deve ter sido escrito antes do assassinato de Gedalias. Uma terceira narrativa em 39:1-2, 4-10; 40:7-41:18; e 43:5-6b, 7a diz respeito à captura de Jerusalém e ao assassinato de Gedalias, no qual Jeremias não desempenhou nenhum papel. Essa composição também pode ser datada com segurança no ano de 587. Foi usada um pouco mais tarde como estrutura histórica por outro autor, que tendia a expandir a narrativa de 37:11-21; 39:11; e 40:2a, 4-6 contando o fim da carreira de Jeremias no Egito. Ele compôs pelo menos todas as seções dos capítulos 42-43, onde aparece a expressão "Jeremias, o profeta" (42:2, 4; 43:6). A maior parte de 42:1-4, 7-9a, 19; 43:2-4, e os acréscimos em 40:2b-3 e 43:6, 7 devem ser atribuídos a ele. Essa unidade editorial foi incluída em Jeremias 37:11-21; 39:12, 4-11; 40:2-41:18; 42:1-4, 7-9a, 19; 43:2-7a. As partes restantes dos capítulos 42-43 parecem refletir a mesma mão do capítulo 44. Como o autor já sabia que Hofra, o rei do Egito (geralmente chamado Apries), havia sido entregue a seus inimigos (44:30) e desde sabe-se que ele foi derrubado e morto por Amasis por volta de 568 aC, pode-se concluir com segurança que esta parte da biografia de Jeremias foi concluída, provavelmente no Egito, pouco tempo depois desse evento. Isso é confirmado pela alusão feita em 42:8-13 à invasão do Egito por Nabucodonosor no ano 568/7 (cf. Pritchard, Texts, 308). O autor dessa seção poderia, portanto, ser um contemporâneo um pouco mais jovem de Jeremias. Não se sabe se ele também é responsável pela montagem de grande parte dos capítulos biográficos, e a consequente inserção de versículos de transição, como 39:13 ou 40:1. Esses versículos revelam uma incompreensão da situação histórica, pois de 39:14 a 40:4 se sabe que Jeremias não foi acorrentado para ser deportado para a Babilônia. Várias passagens biográficas no bloco de tradição em Jeremias 27-35 foram originalmente redigidas como narrativas em primeira pessoa. A este grupo pertence o incidente da junta de boi (27:2-22), a compra de terras por Jeremias (32:6-44) e o exemplo dos recabitas (35:2-19). Esses episódios têm como características comuns não apenas o estilo autobiográfico, mas também um conteúdo típico constituído por uma ação simbólica, explicada pelo profeta. Narrativas semelhantes em estilo autobiográfico são encontradas em outras partes do livro: os jarros de vinho (13:12-14), o oleiro em seu trabalho (18:2-12), a quebra da garrafa (19:1-2, 10-11a, 12a). Estas três passagens parecem constituir uma unidade editorial sobre o tema comum da cerâmica. Os dois últimos episódios estão ainda ligados pelo lema *yöyêr* ("oleiro").

Eles foram inseridos por um redator em seu lugar real, provavelmente como comentários a 16:18 e 18:23. A exortação sobre a observância do sábado em 17:19-27 é provavelmente uma inserção ainda posterior. Todas as narrativas desse tipo podem ter pertencido a uma única coleção escrita ou ditada pelo próprio Jeremias e reutilizada posteriormente, com alguns acréscimos, pelos editores dos complexos de 11-20 e 27-35. As parábolas encenadas referidas acima podem ser comparadas com as visões simbólicas, também compostas em estilo autobiográfico: a vara de amêndoa (1:11-12), o borbulhante

panela (1:13-16), o cinto de linho (13:1-11), os dois cestos de figos (24:1-10) e a taça de vinho (25:15, 17, 27-28).

#### Pergaminho de Baruch com adições

A partir do capítulo 36, sabe-se que as declarações de Jeremias foram escritas pela primeira vez no quarto ano do reinado de Jeoiaquim, ou seja, em 605, quando o profeta as ditou a seu amigo Baruque. Depois que o rolo foi destruído pelo rei, Jeremias foi instruído a reescrever seu conteúdo em um segundo rolo, no qual Baruque "escreveu... incêndio". E, além disso, muitas outras palavras do mesmo tipo foram adicionadas" (36:32). A conclusão desse rolo encontra-se em Jeremias 45, conforme mostrado por C.

Rietzschel; "estas palavras" no versículo 1 referem-se diretamente ao conteúdo do rolo. Como o versículo 3 ecoa 20:18, o lema sendo *yagon* ("tristeza"), e como o versículo 4 alude a Jeremias 1:10, pode-se concluir que Jeremias 1-20 corresponde aproximadamente à forma final do rolo de Baruque. Pode-se presumir com segurança, seguindo C. Rietzschel, que os capítulos 1-6 representam o pergaminho original reescrito por Baruch sob o ditado do profeta, enquanto os capítulos 7-20 contêm as sucessivas adições a ele. O rolo é introduzido pela descrição do chamado do profeta (cap. 1), que segue o padrão usual das narrativas do "chamado", conforme estabelecido por N. Habel. A forma literária para o chamado de um representante divino foi retomada da prática refletida em Gênesis 24:34-38, segundo a qual os mensageiros encarregados de uma missão especial apresentavam suas "credenciais" em uma ordem e maneira específicas. Ao fazê-lo, eles não apenas explicaram o motivo de sua vinda, mas também repetiram a cerimônia de comissão de seu mestre, na qual as palavras precisas da ordem foram preservadas, suas próprias objeções registradas e a garantia da presença do anjo protetor dada. Além disso, o agente do suserano poderia apresentar qualquer outra evidência, como um presságio ou sinal, que daria peso adicional à sua afirmação. Ao utilizar esse padrão antigo, autores e profetas posteriores enfatizaram a função primária do indivíduo que foi chamado. O gênero diz respeito ao comissionamento de mensageiros ao serviço de Deus. Portanto, ao empregar sua forma, um profeta anuncia publicamente que Deus o comissionou como Seu porta-voz e representante. A narrativa do "chamado" de Jeremias 1, portanto, fornece a autenticação do direito de Jeremias de falar em nome de Deus. Uma vez que o faz de uma forma apropriada para a afirmação pública da origem divina de sua mensagem, é quase certamente a introdução ao rolo que Jeremias ditou a Baruque em 605, e que ele pretendia ser lido publicamente diante do povo no Teme. ple área. O "Inimigo do Norte" constitui uma característica em que Jeremias 4:5-6:30 avança além de Jeremias 2:1-4:4, de modo que é razoável supor que 4:5-6:30 contém principalmente oráculos compostos em 605, enquanto 2:1-4:4 pertence a uma data anterior. O invasor babilônico é mencionado, ou aludido, em 4:6-7, 13, 15-17, 21, 29; 5:6, 15-17; 6:1-6, 12, 22-25. Ele se aproximou do Norte para infligir ao povo o julgamento anunciado na parte anterior do pergaminho. O general

## Jeremias

o tema de 2:1–4:4 é o pecado da nação. O capítulo 2 é uma série de passagens que tratam de um único tema, cuja maior parte vem de um período inicial do ministério de Jeremias e foi dirigida pela primeira vez ao Reino do Norte, mas provavelmente recebeu sua forma atual pelo próprio profeta em conexão com o rolo de 605. O material poético nos capítulos 3:1–5, 19–25; 4:1-2 forma uma unidade contínua que é uma amostra da pregação de Jeremias antes de 622, certamente antes de ser lançado nas correntes tempestuosas da vida política e religiosa de Jerusalém. Isso é confirmado pela medida em que esses oráculos estão saturados com as ideias fundamentais de Oséias. Essas semelhanças com Oséias, características do jovem Jeremias, são marcantes não apenas no tema dominante da esposa adúltera, mas também em expressões particulares. O poema era inicialmente um apelo à conversão dirigido ao Reino do Norte, mas a peça na verdade conclui com um oráculo formalmente separado de advertência solene dirigida ao povo de Judá e Jerusalém (Jr 4:3-4). Ele prepara o tema do "Inimigo do Norte", desenvolvido nos capítulos seguintes, e provavelmente data do ano 605. O material em 3:6-18 tem uma história um pouco mais complicada. Esta seção começa com um monólogo em prosa dirigido a Jeremias pelo Senhor (versículos 6–12a), no qual as duas irmãs adúlteras, ou seja, apóstatas – Israel e Judá – são comparadas entre si, com imensa desvantagem deste último. A alusão no versículo 8 aos versículos 1–5 mostra que esse monólogo foi composto em relação ao poema de 3:1–5, 19–25; 4:1–2, a fim de enfatizar que o pecado de Judá foi maior do que o de Israel. A passagem provavelmente remonta ao reinado de Josias, como o versículo 6 afirma explicitamente, mas data depois de 622, pois o versículo 10 marca a reforma de Josias como um fracasso. O monólogo leva a uma pequena letra em que o profeta convoca o Reino do Norte a retornar ao Senhor, adorá-Lo no Monte Sião e aceitar a orientação de seus novos governantes (versículos 12b-15). Esses versos provavelmente fazem alusão à reforma de Josias e à sua atividade expansionista no território do extinto estado do norte; eles provavelmente datam antes de 622.

Os versículos 16-18, por outro lado, parecem em sua forma atual pressupor o exílio de Judá, e provavelmente foram escritos ou reescritos depois de 587. Os capítulos 4:5-6:30 constituem uma longa unidade editorial composta de uma série de passagens originalmente separadas, todas as quais tratam do terrível desastre do norte que está prestes a atingir a nação (4:6; 6:1, 22; cf. 1:13–15; 10:22; 13:20; 25:9; 46:6, 24; 47:2). A seção inteira desenvolve assim o tema soado em 4:3-4. Os poemas são tão gráficos e vívidos que pode-se supor, como observado acima, que a maioria deles foi composta durante a aproximação real do exército de Nabucodonosor em 605/4. Os capítulos 7–10 constituem a primeira adição editorial ao pergaminho original de Baruch. O material é bastante variado em caráter, mas é dominado por dois temas principais: a teimosa pecaminosidade do povo e o destino trágico que está prestes a atingi-lo. A seção abre com o famoso "sermão do templo" (7:2-15), proferido no ano de ascensão de Jeoiaquim, ou seja, no outono de 609 ou no inverno de 609/8. O texto é em prosa e preserva a essência do que ele disse. Também em prosa estão 7:16–20, 21–28, 29–34 e 8:1–3,

que, em geral, pode refletir a pregação de Jeremias durante o reinado de Jeoiaquim (609-598 aC). Os complexos de poemas em 8:4-17 e 9:1-8 provavelmente datam do mesmo período. Entre essas passagens está o lamento de Jeremias sobre um desastre nacional (8:18-23), que pode se referir à derrota em Megido em 609 ou às incursões anteriores ao ataque babilônico em 598/7 (cf. II Reis 24:2). Segue-se um oráculo (Jer. 9:9–10, 16–21; 10:17–22) com endechas sobre a ruína de Jerusalém (9:18, 20–21; 10:19–20); talvez tenha sido pronunciada na véspera do cerco e deportação de 598/7. Provavelmente foram inseridas passagens não-jeremianas mais tarde, nomeadamente em 9:11-15 e 9:22-10:16. Esta primeira adição ao pergaminho de Baruch (capítulos 7–10) termina com uma oração por misericórdia (10:23–25). O segundo complexo adicionado talvez seja encontrado nos capítulos 11-20. Esta unidade consiste basicamente em uma série de passagens em prosa em estilo autobiográfico e em várias séries de poemas. O complexo começa com a pregação de Jeremias sobre a Aliança (11:1-17), pela qual ele foi perseguido por seus próprios parentes e concidadãos (11:18-12:6). Esta peça é seguida por um poema (12:7-13), no qual Deus expressa Sua tristeza pela negligência de Seu povo, talvez causada pelos ataques pouco antes da invasão babilônica de 598/7 (cf. II Reis 24 :2). Uma breve passagem em prosa parece ser um comentário sobre esse poema (Jr 12:14-17). O capítulo 13 começa com a visão parabólica do cinto de linho, seguida por um oráculo explicando seu significado (13:1-11). Conectado com isso, provavelmente porque também envolve uma parábola, está uma breve passagem inspirada por uma piada popular sobre jarras de vinho (13:12-14). Vários poemas curtos, aparentemente compostos pouco antes da primeira deportação em 597, continuam essa seção em 13:15-27; 14:5-9. Um deles, dirigido a Joiaquim (14:18-22), foi claramente pronunciado pouco antes da rendição de Jerusalém naquele ano. Esta série de poemas é interrompida por um salmo nacional de lamentação em tempo de seca (14:2-9, 19-22), que é dividido em dois por um oráculo de condenação (Jer. 14:10; cf. Os. 8). :13; 9:9) e por um comentário em prosa em estilo autobiográfico (Jer. 14:11-16), que termina em 15:1-4. Embora o salmo possa ser um texto litúrgico autêntico, a passagem em prosa de 14:11-16; 15:1–4 podem ser as declarações genuínas de Jeremias. Após uma das "confissões" de Jeremias (15:10-11, 15-18) e um "oráculo particular" dirigido a ele (15:19-21), há outra passagem em estilo autobiográfico (16:1-13), em que Jeremias relata como ele foi convidado a se casar, ou mesmo a participar das alegrias e tristezas normais de seu povo. Anexadas a esta composição estão oito breves passagens heterogêneas (16:14–15, 16–18, 19–21; 17:1–4, 5–8, 9–10, 11, 12–13) e outra "confissão" (17:14-18). Nenhuma dessas peças pode ser datada, mas várias podem ser atribuídas a ele com confiança. Um núcleo jeremiânico também pode ser encontrado no discurso em prosa de 17:19-27, que exorta à guarda do sábado e é redigido em estilo autobiográfico. Segue-se a narrativa autobiográfica da visita de Jeremias à casa do oleiro (18:1-12). Como o desastre anunciado pelo profeta é descrito como ainda evitável (18:11), o incidente provavelmente não é posterior aos primeiros anos do reinado de Jeoiaquim. Quatro peças poéticas são anexadas a esta narrativa: um oráculo (18:13-17) e mais três "confissões" (18:18-23; 20:7-13,

14–18), separados pelo complexo episódio da garrafa quebrada (19:1–2, 10–11a, 12a) e da prisão de Jeremias por Pasur, filho de Imer (19:2, 3–9, 11b, 12b–15 ; 20:1-6). Vale ressaltar que as chamadas “confissões” são redigidas no estilo dos salmos de lamentação. É duvidoso que eles tenham sido proclamados publicamente por Jeremias. A última “confissão” é imediatamente seguida pela conclusão do capítulo 45.

### Oráculos sobre a Casa de Davi e os Profetas

Os capítulos 21–24 constituem um complexo de duas séries de oráculos, um referente à casa real (21:11–23:8) e o outro aos profetas do culto (23:9–40). A unidade real é introduzida por duas passagens em prosa (21:1-7, 8-10), cujo núcleo jeremiânico remonta ao ano 589/8. Sua forma atual, porém, data de depois da queda de Jerusalém em 587. A razão da escolha desta passagem como introdução aos oráculos relativos à casa real se dá pelo fato de conter um oráculo de condenação dirigido ao rei . Zedequias. O capítulo 24, que fecha o “livro”, também é uma passagem em prosa da época de Zedequias, com outro oráculo de condenação a respeito daquele rei (versículos 8–10).

Esse padrão de inclusão mostra que os capítulos 21 a 24 constituem uma unidade editorial. Os cabeçalhos em 21:11 e 23:9 provam que esta unidade agrupa dois complexos de passagem mais antigos. A primeira é uma importante coleção de profecias contendo os julgamentos de Jeremias sobre os sucessivos governantes em seus dias que ocupavam o trono de Davi. A passagem de abertura da seção (21:11-22:9), quase igualmente dividida entre poesia e prosa, estabelece o princípio de que a monarquia davídica está sob a obrigação de Deus de estabelecer justiça no reino. Os ditos a respeito de Jeoacaz-Sallum (22:10-12) e Je hoiaquim (22:13-19) seguem em ordem cronológica, e depois de um poema lamentando o destino de Jerusalém (22:20-23) há dois oráculos sobre o jovem rei Joaquim (22:24–27, 28–30). A conclusão original da seção encontra-se em 23:1-2. Segue-se três breves oráculos, dos quais o primeiro (23:3-4) e o terceiro (23:7-8) são em prosa e pressupõem o Exílio. O segundo oráculo (23:5-6) é um extrato de 33:14-16, originalmente um anúncio solene da entronização de Ze dequias, aqui chamado Yozedek, segundo a Septuaginta. A segunda coleção trata principalmente de profetas de culto (23:9-40).

O poema nos versículos 9-12, que consiste em um solilóquio de Jeremias , diz respeito a eles apenas na medida em que eles, como os sacerdotes, compartilham da corrupção geral (versículo 11). No entanto, os dois poemas nos versículos 13-15 e 16-22, e a peça nos versículos 23-32, basicamente em prosa, tratam diretamente dos profetas que embalam o povo com promessas falaciosas. A passagem final (versículos 33–40), também em prosa, menciona os profetas apenas de passagem. Visto que a tensão entre Jeremias e os profetas do culto atingiu seu ápice nos dias de Zedequias, a maioria dessas passagens provavelmente data do reinado daquele rei.

[Edward Lipinski / S. David Sperling (2ª ed.)]

na agadá

Jeremias era descendente de Josué e Raabe (Meg. 14b). Ele nasceu circuncidado (ARN1 2, 12), e já apresentava

sinais de sua futura vocação quando, ainda recém-nascido, falou com a voz de um jovem e repreendeu sua mãe por sua infidelidade . Ele explicou à sua mãe atônita que na verdade estava repreendendo os habitantes de Sião e Jerusalém (Pr 26:129). Ele estava relacionado com a profetisa \*Huldah. Ela pregou para as mulheres enquanto Sofonias, outro profeta contemporâneo, estava ativo na sinagoga e Jeremias pregou para os homens na rua (Pr 26:129). Quando o piedoso Rei \*Josias restaurou a adoração a Deus, Jeremias trouxe de volta as dez tribos exiladas (Ar. 33a). Embora Josias mais tarde tenha guerreado com o Egito contra o conselho do profeta, Jeremias sabia que o rei agiu por engano, pois estava mal informado sobre a piedade de sua geração. O quarto capítulo de \*Lamentações, tradicionalmente atribuído a Jeremias, começa com uma endecha para Josias (Lam. R. 1:18, nº 53; 4:1, nº 1).

O profeta sofreu sob Jeoiaquim e ainda mais durante o reinado de Zedequias, quando tanto a população quanto o monarca se opuseram a ele. O povo zombou de suas repreensões alegando que, como descendente do prosélito Raabe, ele não tinha o direito de repreendê-los (PdRK 115), e o acusaram maliciosamente de relações ilícitas (BK 16b). Seu propósito ao deixar Jerusalém para Anatote era para que pudesse participar de sua porção sacerdotal. O vigia que o prendeu naquela ocasião era neto do falso profeta \*Hananiah b. Azur. Na prisão, seu carcereiro, amigo de Hananiah b. Azur chamou Jonathan, constantemente zombava dele (PR 26:130).

Jeremias foi ordenado por Deus a ir a Anatote porque seus méritos eram tão grandes que Deus não poderia destruir Jerusalém enquanto Jeremias estivesse na cidade. Na ausência do profeta, a cidade foi conquistada e o Templo incendiado. Quando, ao voltar, Jeremias viu fumaça subindo do Templo, alegrou-se, pensando que os judeus haviam se arrependido e que a fumaça era a do sacrifício que eles ofereciam . Ele chorou amargamente quando percebeu seu erro, lamentando ter deixado Jerusalém para ser destruída. Jeremias acompanhou os cativos até o Eufrates, e só então voltou para confortar os que haviam ficado para trás (Jr 40:6; PR 26:131).

No caminho de volta, ele ternamente juntou os membros dos corpos dos judeus massacrados, lamentando que seus avisos não tivessem sido atendidos pelas infelizes vítimas (Lam. R., Proem 34). Ao se aproximar das ruínas de Jerusalém, ele teve a visão de uma mulher vestida de preto, sentada no topo de uma montanha, chorando e exclamando: “Quem me consolará?” Depois de explicar que ela era a mãe de Sião, Jeremias a consolou com a promessa de que Deus reconstruiria e restauraria Sião (Pr 26:131–132).

Jeremias permaneceu no Egito até que Nabucodonosor conquistou aquele país. Ele foi então levado para a Babilônia, onde se reuniu com seus irmãos exilados (SOR 26).

[Aaron Rothkoff]

### no islamismo

Jeremias (Ar. Irmiyy; também Armīyṯ e ʾirmiyy) não é mencionado no \*Alcorão. Alguns dos comentaristas do Alcorão, porém, atribuem a Jeremias, filho do sacerdote Hilquias, as palavras de \*Muhammad a respeito do homem que passou por um

## Jeremias

cidade em ruínas e se perguntou como Alá a reconstruía. Allah então matou este homem e o ressuscitou cem anos depois. Para espanto do homem, ficou claro para ele que ele estava morto há cem anos, mas que a comida e a bebida que estavam com ele estavam intactas, enquanto os ossos de sua bunda estavam cobertos de pele e veias e foi revivido. Ele foi então convencido de que Allah era onipotente (Sura 2:261). O conto lendário de \*ÿoni ha-Meÿaggel (TB, Ta'an. 23a) foi interpretado por Wahb ibn Munabbih, o célebre tradicionalista, que sente que ÿoni era Jeremias. Alguns estudiosos identificam Jer emiah com al-Khayir, mas outros comentaristas acreditam que ele era ÿUzayr (Ezra). A cidade pela qual Jeremias passou era \*Jerusalém (Beit al-Maqdis (ou seja, Beit ha-Mikdash), conhecida como Aelia Capitolina no período bizantino); ele foi confortado que seria reconstruído.

[Haim Z'ew Hirschberg]

## nas artes

Além de uma aparição precoce no rum medieval Ordo Propheta, onde ele é feito para predizer a vinda do Messias, Jeremias foi uma figura rara em obras literárias até o século XIX. Mesmo assim, o escritor e patriota protestante húngaro Ferenc Kólcsey foi inspirado mais pelo Livro de Jeremias do que pelo profeta, baseando seu Hino (1823), que mais tarde se tornou o hino nacional húngaro, no texto de Jeremias 32:21-29 . O primeiro autor moderno a recorrer a Jeremias foi Lud wig \*Philippon, que escreveu as tragédias Jochachin (1858) e Die Enthronen (1868), na última das quais Gedaliah faz uma rara aparição literária. Jeremias foi mais tarde também o tema de Il profeta o La passione di un popolo (1866-1884), um drama alegórico italiano de Graziadio David \*Levi. O tema atraiu muito mais atenção no século 20, com obras encabeçadas pelo notável drama pacifista de Stefan \*Zweig Jeremias

(1917; Eng., 1922), encenado pela primeira vez em Zurique durante a Primeira Guerra Mundial. Outro Jeremias, uma peça do escritor dinamarquês Knud Gjörup, apareceu em 1916. Estes foram seguidos pela tragédia polonesa de Wacÿaw Niezabi towski Jeremiasz (1926), o drama iídiche de Ajzyk Ruskolÿkier Yirmiyohu Hanovi (1936), e Jeremias biográfico de Joseph \*Kas tein; der Bericht vom Schicksal einer Idee (1937). O assunto também atraiu outro importante escritor judeu alemão, Franz \*Werfel, cujo romance Hoeret die Stimme (1937; Ouvei a Voz, 1938) foi republicado anos depois como Jeremias (1956). Durante a Segunda Guerra Mundial, o escritor tcheco Jiÿí \*Orten publicou uma coleção de poemas sob o título Jeremiášÿv plác ("Lamento de Jeremias", 1941).

Na arte cristã pré-medieval, Jeremias era considerado um profeta da Paixão e, portanto, às vezes era mostrado segurando uma cruz. O episódio bíblico em que ele é lançado em uma cova por causa de suas profecias desmoralizantes (Jer. 38) levou-o a receber às vezes o símbolo da manticora - um animal lendário que vive nas profundezas da terra que foi retratado nos bestiários . Jeremias é representado em manuscritos do século IX, incluindo o Kosmas Indikopleustes

(Biblioteca do Vaticano), e em afrescos medievais, mosaicos e

escultura. Vários episódios de sua vida são ilustrados. Há uma iluminação do século XII sobre o chamado de Jeremias (Jeremias 1:9) na Bíblia de Winchester (Catedral de Winchester).

Esculturas do profeta do século XIII são encontradas nas catedrais de Amiens e Chartres. Em Chartres, ele é mostrado segurando um disco circular com uma cruz. Uma representação mais naturalista é a escultura de Claus Sluter (Char treuse de Champmol, Dijon), realizada no início do século XV, onde o nariz era originalmente encimado por um par de óculos em couro dourado. Algumas obras notáveis do Renascimento foram uma impressionante escultura de Donatello (1386-1466; Campanile, Florença); uma pintura redonda de Peru gino (Museu de Nantes), bem como uma de \*Isaías; e a figura sentada e pensativa de Michelangelo encimada por jovens nus (Capela Sistina, Roma). \*Rembrandt pintou um quadro de Jeremias de luto por Jerusalém (pintura anteriormente na coleção Stroganov, São Petersburgo). O mesmo assunto foi tratado pelo acadêmico alemão Eduard \*Bendemann em uma composição lotada (National Gallery, Berlim), enquanto outro pintor alemão, Lesser \*Ury, mostrava Jeremias meditando sob o céu noturno. Há também uma escultura de Jeremias de Enrico \*Glicenstein.

A música de palco original para Jeremias de Stefan Zweig foi escrita por Arno \*Nadel. Para a apresentação da peça no Teatro Ohel na Palestina, a música foi composta por Yedidiah \*Admon. Os oratórios sobre o tema incluem Gere mia in Egitto (1727) de GM Schiassi e Jeremia (1953) de Ernst Hess. Versos e seções foram definidos para coro, como Ora tio Hieremiae (1538), de Heinrich Isaac, e Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn, de Samuel Scheidt. O lamento Quis dabit oculis meis (Jer. 8:23), que está incluído na liturgia da Sexta-feira Santa, também ocorre em cenários de muitos compositores do século XVI. Na tradição musical judaica, Ha-Ben Yakir Li Efrayim tornou-se um exemplo do ÿazzanut "artístico" da Europa Oriental; também aparece como o texto de várias canções folclóricas e ÿasidic nig gunim. Para o lamento de Raquel (a "voz ouvida em Ramá..."), veja \*Raquel, In the Arts. Entre as obras modernas está a Sinfonia Jeremiah de Leonard \*Bernstein (1944).

Veja também: \*Lamentações, Nas Artes; \* Zedequias, no Artes.

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** REVISÕES BIBLIOGRÁFICAS: G. Fohrer, em: Theologische Rundschau, 19 (1951), 277-346; 20 (1952), 193-271, 295-361; 28 (1962), 1-75, 235-97, 301-74; E. Vogt, em: Biblica, 35 (1954), 357-65. TRABALHOS SOBRE JEREMIAS EM GERAL: GA Smith, Jeremiah (19294); R. Calkins, Jeremias, o Profeta (1930); A. Gelin, Jérémie (1952); JP Hyatt, Jeremiah, Profeta de Coragem e Esperança (1958); UMA. Néher, Jérémie (1960); C. Westermann, Jeremia (1967). COMENTÁRIOS : B. Duhm, Das Buch Jeremia (1901) ; SR Driver, O Livro do Profeta Jeremias (1906); P. Volz, Der Prophet Jeremia (1922); A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremia (19665); F. Nötscher, Das Buch Jeremias (1930); W. Rudolph, Jeremia (19683). FORMAS DO TEXTO: JG Janzen, "Estudos no Texto de Jeremias" (Ph.D. diss., Harvard, 1966); idem, em: HTR, 60 (1967), 433-47. A COMPOSIÇÃO DO LIVRO: S. Mowinkel, Zur Komposition des Buches Jeremia (1914); E. Podechard, em: RB, 37 (1928), 181-97; J. Bright, em: JBL, 70 (1951), 15-35; JP Hyatt, em: Vanderbilt Studies in the Humanities, 1 (1951),

71–95; WL Holladay, em: JBL, 85 (1966), 401-35; M. Kessler, em: JNES, 27 (1968), 81-88. SOBRE FORMAS ESTILÍSTICAS E GÊNEROS LITERÁRIOS: W. Baumgartner, Die Klagengedichte des Jeremia (1917); WL Holladay, em: JBL, 81 (1962), 44-54; N. Habel, em: ZAW, 77 (1965), 297-323. PERGUNTAS PARTICULARES: JP Hyatt, em: JBL, 60 (1941), 381-96; idem, em: JNES, 1 (1942), 156-73; HH Rowley, em: Estudos na Profecia do Antigo Testamento (1950), 157–174; idem, em: Boletim da Biblioteca John Rylands, 45 (1962–63), 198–234; H. Cazelles, em: Recherches de Science Religieuse, 38 (1951), 5-36; F. Horst, em: ZAW, 41 (1923), 94-153; J. Milgrom, em: JNES, 14 (1955), 65-69; CF Whitley, em: VT, 14 (1964), 467-83; G. von Rad, em: Evangelische Theologie, 3 (1936), 265-76; SH Blank, em: HUCA, 21 (1948), 331-54; JL Mihelic, em: Interpretation, 14 (1960), 45-50; HJ Krauss, em: Biblische Studien, 43 (1964); O. Eissfeldt, Kleine Schriften, 4 (1968); M. Diman (Haran), em: BJPS, 13 (1946), 7-15; MZ Segal, Be-Massoret u-Vikkoret (1957), 145-49; Kaufmann Y., Toledot, 3 (19675), 393-474. **Adicionar. Bibliografia:** R. Carroll, Jeremiah (1986); W. McKane, Jeremias 1–2 (1986–95); idem, em DBI I, 570-74; H. Thompson, O Livro de Jeremias. Uma Bibliografia Anotada (1996); C. Rabin et al. (eds.), O Livro de Jeremias (edição crítica; 1997); W. Brueggemann, Um Comentário sobre Jeremias, Exílio e Volta ao Lar (1998); W. Holladay, Jeremias 1–2 (1986–1999); J. Lundbom, em: ABD, 3:706-21; idem, Jeremias 1–20 (AB; 1999); idem, Jeremias 21–36 (AB; 2004); Y. Hoffman, Jeremias 1–2 (2001); B. Sommer, em: CBQ, 66 (2004), 126-27 (revisão de Hoffman). NA AGADAH: Ginsberg, Legends, 4 (19475), 294-313; 6 (19463), 384-404. NO ISLÃO: yabarý, Tafsýr, 3 (1324 AH), 19–20; Thaylabý, Qiyaý (1356 AH), 188, 290–2; G. Vajda, "Irmiyý," em: EIS2, 4 (1978), 79 (incl. bibl.).

**JEREMIAS, EPÍSTOLA DE** (conhecida na versão inglesa como a Epístola de Jeremias), uma obra apócrifa, escrita na forma de uma cópia de uma carta do profeta Jeremias “para aqueles que seriam levados cativos para a Babilônia pelo rei de os babilônios”. Aparentemente foi composto com base em Jeremias 29:1ss. (para uma tradição semelhante, mas aparentemente independente, cf. I Mac. 2:2, e Targ. Jon., Jer. 10:11). A obra consiste em uma polêmica veemente contra a idolatria, cuja futilidade é desprezada e ridicularizada (versículos 8-72). O autor não segue uma linha coerente de pensamento. Seu discurso é caracterizado por transições abruptas de uma ideia para outra, repetições e, principalmente, por advertências aos exilados contra a idolatria. Cada seção descrevendo deuses pagãos e sua adoração termina com variações do refrão: “eles não são deuses: portanto, não os tema” ou “como um homem deve pensar ou dizer que eles são deuses?” Ao descrever as divindades pagãs, o autor muitas vezes usa expressões que ecoam as da Bíblia (cf. Jer. 10:9; Isa. 44:9-19; 46:1-2; Sal. 115:4-8; 135: 15 -18). O autor foi aparentemente uma testemunha ocular de certos aspectos da idolatria babilônica (veja o versículo 31, que fala dos sacerdotes tendo suas roupas rasgadas, suas cabeças e barbas raspadas e nada sobre suas cabeças: os antigos sacerdotes sumérios oficiavam nus e barbeados; veja também versículo 43, que aparentemente descreve as prostitutas do templo na Babilônia). Sem dúvida, ele era um judeu babilônico que escreveu sob o nome de Jeremias. Seu período pode ser fixado pelo versículo 3, que provavelmente indica sua própria época, e que profetiza o retorno dos exilados após sete gerações, ou seja, aproximadamente 200 anos. Calculando a partir da destruição do Primeiro Templo em 586 aC, isso se referiria ao início do século IV aC, ou seja, os dias de Ar

taxerxes II Mnemon (405-359). Estudiosos sustentavam anteriormente que a Epístola foi escrita em grego, a língua em que foi preservada, mas vários fatores indicam que a língua original era o hebraico, como foi conclusivamente demonstrado por Ball (por exemplo, no versículo 17, “um vaso que um homem usa” (kelei adam) é um erro de tradução de “um vaso de barro” (kelei adamah)). Na Vulgata a Epístola é anexada a Baruque como capítulo 6. Uma passagem da Epístola de Jeremias (versículo 5) foi usada pelos marranos como uma justificativa teológica do marranismo.

**Bibliografia:** JJ Kneucker, Das Buch Baruch... (1879); CT Torrey, The Apocryphal Literature, 64-67; Ball, em: Charles, Apocrypha, 1 (1913), 596-611; RR Harewell, versões principais de Baruch (1915); Artom, em: A. Kahana, Ha-Sefarim ha-yiyonim, 1 (1936), 336-49; Wambacq, em: Biblica, 40 (1959), 463-75; 47 (1966), 574-6 (Fr.); Roth, Marranos, 170.

[Abraham Schalit]

**JEREMIAS BEN ABBA** (primeira metade do quarto século EC), amora babilônica; geralmente referido sem seu patronímico. Jeremias, que nasceu na Babilônia, imigrou para Ereý Israel no início de sua carreira. Não existem discussões entre ele e os sábios babilônicos, e apenas em casos isolados ele cita os primeiros. Não há referência à sua emigração para Ereý Israel como há à de sábios babilônicos como Ze'eira, Abba e outros, que emigraram quando já eram eruditos conhecidos. Quando Abbaye e Rava, dois importantes amora'im babilônicos contemporâneos de Jeremias, discutiram o valor relativo dos sábios da Babilônia e de Ereý Israel, o primeiro disse: “Um deles [em Ereý Israel] vale dois de nós [na Babilônia]”, ao que Rava respondeu: “Mas quando um de nós imigra para lá [para Ereý Israel], ele vale dois deles. Há, por exemplo, Jeremias que, quando estava aqui, não compreendia o que os sábios estavam dizendo, mas desde que imigra para lá ele se refere a nós como ‘os estúpidos babilônios’” (Ket. 75a). E, de fato, Jeremias ocupou um lugar notável em Ereý Israel, tendo aparentemente sido por algum tempo, após a morte de Ammi e Assi, o chefe do midrash de apostas em Tiberíades. Em Ereý Israel, ele estudou com seus compatriotas babilônicos yiyya b. Abba (Meg. 4a, et al.) e Ze'eira (MK 4a, et al.), bem como sob Abbahu em Cesareia (TJ, Git. 9:10, 50d; et al.). Com toda a sua grande devoção ao estudo, a oração e a tensão espiritual na adoração a Deus eram fatores conspícuos em sua visão. Assim, quando ele estava sentado em estudo diante de Ze'eira e chegou a hora da oração, ele pressionou o último a interromper a aula para recitar suas orações (Shab. 10a). Quando em uma ocasião ele prolongou grandemente a palavra “eýad” no Shemá, Ze'eira o deteve (Ber. 13b; TJ, Ber. 2:1, 4a.). Contra a baraita que afirma que não se deve curvar “demais” em oração, ele disse: “Desde que não se faça apenas como um lagarto que move sua cabeça, mas ore de tal maneira que ele cumpra (Sl. 35: 10) ‘todos os meus ossos dirão: Senhor, quem é semelhante a Ti’” (TJ, Ber. 1:8, 3d).

Com este seu ensinamento aparentemente está ligado a sua máxima: “Grande é o temor de Deus, pois dois livros escritos por Salomão [Provérbios e Eclesiastes] terminam com uma referência ao temor de Deus” (Ecles. R. 3). :14).

Jeremias Ben Isaac

Conspícuo em seu modo de estudo é o esforço para chegar a uma elucidação precisa e definitiva da halachá. Às vezes, os problemas haláchicos que ele colocava são meramente acadêmicos, sem qualquer aplicação à vida prática. Algumas de suas perguntas e sutilezas suscitam um sorriso, e a maioria dos problemas propostos por ele são deixados sem solução no Talmud (Shab. 38b; Suk. 33a, et al.). Na Mishná (BB 2:6) que afirma que se um pombo jovem for encontrado dentro de 50 côvados da cota, ele pertence ao dono da cota, mas se for encontrado além de 50 côvados, pertence ao descobridor, Jeremias perguntou: "Se um pé está dentro e o outro pé além de 50 côvados, qual é o hala klah?" Para esta questão ele foi temporariamente excluído do midrash de aposta (BB 23b). (Para um estudo profundo desta característica de Jeremias, veja M. Silberg, in Sinai, 56 (1965), 13-19.)

Jeremias veio a ocupar uma posição de destaque nas esferas acadêmica e de serviço comunitário em Ereẓ Israel. Ele teve discussões haláchicas com a maioria dos sábios contemporâneos, e quase todos os principais amoraim da geração seguinte citam suas declarações. O Talmude Babilônico várias vezes menciona seus comentários severos sobre o aprendizado dos estudiosos da Babilônia e do Talmude Babilônico. "Ele me fez habitar em lugares escuros..." (Lam. 3:6) – refere-se, segundo Jeremias, ao Talmude Babilônico (San. 24a), mas isso não impediu que suas declarações fossem frequentemente citadas nele. A uma pergunta feita a ele pelos sábios, ele respondeu modestamente: "Não sou digno de que esta pergunta seja dirigida a mim, mas seu discípulo se inclina à opinião..." (BB 165; cf. Dik. Sof., ad loc.). Avin e Dimi, que iam regularmente de Ereẓ Israel para a Babilônia e lá transmitiam os ensinamentos de Joanã e os outros líderes Ereẓ Israel amoraim da geração anterior, incluíam as declarações de Jeremias (Pes. 60b; e veja Tem. 14a, et al.). A tradição diz que as opiniões anônimas introduzidas por "Eles no ocidente dizem", citado no Talmude Babilônico, referem-se a Jeremias (Sanh. 17b).

A grande maioria de suas declarações está no domínio da halachá, mas um número considerável de seus comentários agádicos interpretando passagens bíblicas e de suas homilias foram preservados. Ele foi o autor de proêmios a exposições homiléticas (Lev. R. 13: 1; 29: 5, et al.). Várias decisões práticas exigidas na "sala de estudos" (Sidra Rabba) foram dadas por ele (TJ, Shab. 3:7, 16c; 19:1, 16d, et al.). Como os principais sábios em todas as gerações, ele também viajou para ministrar e guiar os habitantes de vários lugares, visitando o Mar Morto na companhia de Ravin (Shab. 108b) e Golan em uma missão para Ammi (TJ, Meg. 3: 1, 73d). Quando as autoridades impuseram um pesado imposto sobre Tiberíades, ele exigiu, contrariamente à halachá prevalecente que isentava os sábios de impostos, que Jacó b. Bun, um sábio, contribui com sua parte. Sobre a halachá de que não se deve rezar imediatamente após uma conversa ou depois de estar ocupado com futilidades, ele ensinou: "Quem se ocupa em assuntos comunitários é como quem se dedica ao estudo da Torá" (TJ, Ber. 5:1, 8d). Sua fervorosa crença no advento do Messias pode ser inferida de seu último testamento: "Vista-me com uma roupa branca, coloque meias e sapatos em meus pés e um bastão

na minha mão, e me deitou de lado. Quando o Messias vier, estarei pronto" (TJ, Kil. 9:4, 32b).

**Bibliografia:** Frankel, Mevo, 107bff.; Bacher, Amigo Amor; Weiss, Dor, 3 (1904), 95ss.; Halevy, Dorot, 2 (1923), 356ss.

[Shmuel Safrai]

**JEREMIAH BEN ISAAC** (m. 1805), rabino húngaro. Jer emiah estudou com Meir b. Isaac \*Eisenstadt. Foi rabino de Mattersdorf (Burgenland) a partir de 1770, e de Abaújszántó (Hungria), por volta de 1797. Morou por algum tempo em Aszód (Hungria), mas não se sabe que tenha exercido cargos lá. Em 1798, ele teve um papel proeminente na disputa sobre se o esturjão, do qual o caviar é obtido, é permitido de acordo com as leis alimentares, uma disputa que em sua época envolveu o mundo rabínico. Ele declarou que pertencia ao peixe "impuro", em oposição à visão de Aaron \*Chorin, seu discípulo, que declarou que era permitido. Seu Moda'ah Rabbah, suplementos e comentários sobre os Moda'ah ve-Ones de y ayyim Shabbetai, foi publicado junto com o Moda'ah Zuta de seu filho Joab (Moda'ah ve-Ones, Zolkiew, 1795?, Lemberg, 1798).

**Bibliografia:** Joabe b. Isaac, Sha'arei Binah (1792), introdução; L. Loew, Gesammelte Schriften, 2 (1890), 254; Pollak, em: IMIT, 11 (1900), 164-6; JJ Greenwald, Ha-Yehudim be-Ungarya (1912), 53 no. 37; idem, Ma'ayevat Kodesh (1952), 118-123; D. Sofer (ed.), Mazkeret Paks, 1 (1962), 40-43.

[Nathaniel Katzburg]

**\*JEREMIAS, ALFRED** (1864-1935), crítico bíblico alemão. Tornou-se diácono em 1890 e pastor em 1891 no Luther Kirche, Leipzig. A partir de 1905 lecionou na Universidade de Leipzig. Aluno de Franz Delitzsch, bibliista, e de seu filho Friedrich, assiriólogo, Jeremias era um membro convicto da escola pan-babilônica, que sustentava que as inter-relações entre as áreas culturais do antigo Oriente Próximo, dominadas pela civilização babilônica, influenciou decisivamente o desenvolvimento religioso de Israel. Jeremias foi o primeiro a traduzir o épico de Gilgamesh para o alemão. Seu Das Alte Testament im Lichte des alten Orients (1904, 19163; Eng. tr. e ampliação da 2ª ed. como The Old Testament in Light of the Ancient East (2 vols., 1911, 19163)) postulou que os hebraicos A expressão cultural altamente avançada foi derivada dos babilônios no início da história bíblica. Em seu Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion (1904), ele defendeu a existência da fé monoteísta entre os babilônios já no terceiro milênio aC

Ele escreveu obras importantes sobre o pantheon sumério-babilônico, incluindo seu importante Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (1913, 19292), mas seus estudos comparativos sobre paralelos bíblicos são muitas vezes caprichosos e carentes de evidências. Ele é o autor de Izdubar Nimrod, eine altbabylonische Helden sage (1891); Im Kampfe um Babel und Bibel (1903); Die Pan babilônios (1907); Das Alter der babylonischen Astronomie (1909); Allgemeine Religionsgeschichte (1918, 19242); Die aus serbische Erlösererwartung (1927).

**Adicionar. Bibliografia:** H. Huffmon, em: DBI I, 575-76.

[Zev Garber]



**JEREZ DE LA FRONTERA**, cidade na Andaluzia, sudoeste da Espanha. Nenhuma informação está disponível sobre os judeus sob o domínio muçulmano. Sob o domínio cristão, teve uma importante comunidade judaica. Jerez foi capturada dos muçulmanos por Afonso X de Castela em 1255. Seu registro de repartição de propriedades (repartimiento) mostra que em 1266 os judeus possuíam 90 prédios dados a eles pelo rei. Entre os que receberam propriedades, havia habitantes judeus de Toledo e outras cidades do norte de Castela que já haviam recebido doações semelhantes em \*Sevilha. Eles incluíam Todros \*Abu lafia, seu filho Joseph e Judah b. Moisés ha-Kohen. Vários dos beneficiários são descritos como balletero ("arqueiro", "guarda", "policia"). A judiaria situava-se perto da Calle de San Cristóbal e corria paralela à muralha da cidade. Havia duas sinagogas, asilos e uma casa para o rabino. As principais ocupações dos judeus eram o comércio e a cultura vitícola, bem como os ofícios habitualmente praticados pelos judeus. Em 1290, a comunidade pagava um imposto anual de 5.000 moedas de ouro, uma pequena quantia proporcional aos seus meios. Os judeus de Jerez estavam isentos de vários direitos aduaneiros e gozavam de privilégios adicionais, que foram confirmados por Fernando IV e Afonso XI (1332).

A comunidade de Jerez, que contava então com 90 famílias, foi atacada durante as perseguições de 1391. Aqueles que sobreviveram como judeus venderam parte de seu cemitério ao mosteiro de Domini can. Os nomes de 49 judeus que abandonaram o judaísmo (ver \*Conversos) durante esse período são conhecidos. A comunidade estava, no entanto, para recuperar sua força. Em 1438 pagou um imposto anual de 10.700 maravedis em moeda antiga. Por volta de 1460, uma acusação foi feita contra os judeus pelos monges de que eles haviam enterrado um Converso dentro do recinto do cemitério. Solomon \*Ibn Verga dá uma descrição de seu parente Judah ibn \*Verga, um dos últimos cobradores de impostos judeus, que salvou os judeus da cidade com a ajuda do duque de Medina Sidonia. A comunidade ainda pagou 1.500 maravedis em 1474 e 1482. Em 1481, a Inquisição de Sevilha enviou emissários para confiscar as propriedades dos Conversos que haviam fugido da cidade. A informação de que os judeus seriam expulsos da Andaluzia chegou a Jerez já em janeiro de 1483. O corregedor e o conselho pediram um adiamento por considerarem que o decreto acarretaria a ruína econômica da cidade.

Os judeus começaram a vender suas propriedades, mas as autoridades municipais proibiram as pessoas de comprá-las. A expulsão foi adiada por seis meses. Em 1484, alguns judeus ainda são mencionados como habitantes da cidade, mas em 1485 a comunidade deixou de existir.

Vários \*autos-da-fé, cada um com a duração de alguns dias, foram realizados em Jerez em 1491 e 1492. Alguns sanbenitos ("vestimentas penitenciais") de convertidos arrependidos ainda estavam pendurados na igreja paroquial de San Dionísio no século XVIII. Após o decreto de expulsão de 1492 judeus passaram por Jerez a caminho do exílio no norte da África. Em 1494, após um surto de peste, os cristãos foram ordenados a recusar abrigo ou admissão em suas casas a qualquer estrangeiro na cidade que anteriormente fosse judeu.

Hoje em dia, ainda existe uma rua chamada "Judería". Fica perto da muralha da cidade e ao lado de onde ficava a "Puerta de Sevilla". A judería incluiu mais ruas, incluindo San Cristóbal e Alvar López.

**Bibliografia:** Baer, Espanha, índice; Baer, Urkunden, índice; F. Fita, España Hebraica, 1 (1889), 32-50; A. Muñoz y Gómez, Noticias históricas de las calles de Jerez de la Frontera (1903); HS de Sopranis, em: Sefarad, 2 (1951), 349-70; Suárez Fernández, Documentos, 68, 81. **Add. Bibliografía:** M. González Jiménez, El libro del repartimiento de Jerez de la Frontera, studio y edición, (1980), lx-lxv, 187-95.

[Haim Beinart]

**JERICHO** (Heb. יְרִיחוֹ יְרִיחוֹ, diz-se ser uma das mais antigas cidades fortificadas no antigo Oriente Próximo. É identificada com Tell al-Sulīy, perto da fonte yAyn al-Sulīy yn (Primavera de Eliseu), cerca de 1 mi. (1½ km.) NW da moderna Jericó (Ar. Arjyy) e 4½ mi. (7 km.) W. do Jordão na estrada que leva a Jerusalém. O tel, cobrindo uma área de cerca de 8½ acres (34 dunams) tem 20 m de altura e 250 m abaixo do nível do mar. Seu clima quente e águas abundantes fizeram de Jericó um oásis atraindo colonos desde os tempos pré-históricos. Em 1868, Charles Warren escavou no O primeiro exame sistemático de Jericó foi conduzido por E. Sellin e C. Watzinger em 1901-1909. Escavações extensas foram posteriormente realizadas por J. Garstang em 1930-36 e K. Kenyon em 1952-1961. Jericó foi colonizada pela primeira vez em algum momento durante o oitavo milênio aC e os restos materiais são da cultura natufiana. Uma estrutura foi identificada como um possível local de culto. As habitações eram provavelmente cabanas ou tendas de semi-nômades. Dois subperíodos neolíticos são distinguidos em Jericó; sua principal diferença é a ausência de cerâmica no primeiro e sua aparição no segundo. O Neolítico pré-cerâmico (sétimo milênio) caracteriza-se pela agricultura de regadio e pelo desenvolvimento de grandes atividades comunais representadas pela construção de elementos ditos fortificações – embora se estas realmente servissem de fortificação tenha sido recentemente contestado por Bar- Yosef – e casas curvilíneas construídas em tijolos plano-convexos (planos com topos curvos). As "fortificações" da cidade consistem em um muro de pedra, com 2 m de espessura, ao qual foi anexada uma torre de pedra, com 9 m de altura e 8 ½ m de altura. diâmetro com uma escada interna que leva ao topo da parede.

Para esta fase testes de radiocarbono (14C) de material orgânico estabeleceram uma data de 6850±210 aC, ou seja, entre 7060 e 6640 aC Após a destruição desta cidade, uma nova foi construída em suas ruínas e também cercada por um muro de pedra erguido sobre novas fundações. As casas de formato retangular, de tijolos de barro alongados, continham pisos rebocados de cor vermelha ou amarela e polidos com alto polimento. Em vários foram encontradas impressões de esteiras de junco, uma vez espalhadas sobre eles. Várias estruturas deste nível podem ter servido como edifícios públicos ou talvez templos. Onze fases de construção e 22 pisos rebocados sobrepostos foram distinguidos nesta cidade. Ao longo de sua longa história, os colonos não tiveram conhecimento da arte de fabricar

## Jerico

cerâmica, mas possuíam um padrão altamente desenvolvido de escultura. Um exemplo notável de sua habilidade artística é uma cabeça chata modelada em argila com conchas inseridas para os olhos em um estilo único. Sob o piso de uma das casas foram descobertos crânios humanos engessados com características moldadas em retratos humanos realistas. Esses crânios provavelmente estavam ligados a alguma prática de culto, talvez culto aos ancestrais.

Achados como lâminas de foice de pederneira, querns, almofarizes e pilões, e vários tipos de grãos indicam que os ocupantes desta cidade eram agricultores. Testes de radiocarbono ( $^{14}\text{C}$ ) de vários níveis deram datas de  $6520 \pm 200$  (6720–6320) e  $5820 \pm 160$  (5980 – 5660 AEC). No quinto milênio, os recém-chegados parecem ter chegado a Jericó. Nenhum edifício permanece desta época, mas trouxeram consigo uma nova cultura – a arte de fabricar cerâmica. Os vasos desta cerâmica do período Neolítico são feitos à mão e grosseiros, mas alguns são mais finos e decorados com um desenho em ziguezague vermelho e bem polido. A cerâmica mais recente deste período, decorada com padrões de espinha de peixe incisados, é paralela à cultura Yarmukiana do norte de Eretz Israel. A julgar pelas muitas mudanças nas fortificações e pela aparência dos restos, o início da Idade do Bronze (terceiro milênio) foi de grande agitação para Jericó, e foi palco de frequentes guerras e terremotos. As paredes foram destruídas, reparadas e reconstruídas 17 vezes durante este período. As grossas paredes, de tijolos crus, construídas quase exatamente sobre as neolíticas, tinham uma torre semicircular. Foram encontradas estruturas redondas, cuja finalidade é desconhecida, bem como uma grande torre retangular, casas retangulares e túmulos. Jericho floresceu neste período e foi destruída por tribos nômades que penetraram em Canaã na Idade do Bronze Média I (2100-1900 aC). A cidade não foi reconstruída e os vestígios desta época são principalmente um grande número de túmulos com armas e cerâmica. Na Idade do Bronze Médio II ( séculos XIX–17 a.C.) a cidade voltou a prosperar, sendo defendida por um imponente sistema de fortificações constituído por um enorme talude de terra batida nas encostas do Tell e apoiado ao seu pé por um muro de contenção de pedra maciça de 20 pés (6 m.) de altura. Muitos túmulos foram encontrados fora da cidade com ricas oferendas em alabastro e bronze, escaravelhos e joias, bem como objetos de madeira e esteiras de junco e cestos que raramente são preservados em Israel. A cidade provavelmente foi destruída pelos egípcios; do período do governo deste último em Canaã (séculos XV-XIII-XII) pouco restava em Jericó, mas é claro que a cidade foi habitada até certo ponto no século XIII . Esta foi a cidade que se diz ter sido encontrada pelos israelitas quando entraram na Terra Prometida e cuja conquista foi essencial para seu avanço no interior do país. Josué enviou dois espiões para investigar a cidade que a Bíblia descreve como murada (Js 2:1). Não foi capturado em batalha, mas por ordem divina: os israelitas deveriam cercar a cidade uma vez por dia durante seis dias e sete vezes no sétimo dia e depois ao som de trombetas, e ao som de um grande grito a muralha da cidade caiu e foi queimada.

A cidade e tudo o que nela havia foram consagrados ao Senhor e somente a Raabe, a meretriz, que havia escondido os mensageiros,

e sua casa foram salvas (Js. 6). No entanto, nas escavações em Jericó, nenhuma fortificação foi encontrada que pudesse ser atribuída à cidade cananéia capturada por Josué (veja o debate entre Bienkowski e Wood para opiniões diferentes).

Para resolver essa discrepância, alguns estudiosos sugerem que a parede de tijolos de barro foi levada pela chuva e pela erosão durante o período em que ficou em ruínas. Outros sustentam que a cidade cananéia não possuía sua própria muralha, mas reutilizou a muralha da cidade anterior, e ainda outros consideram a tradição bíblica como uma história etiológica inventada para explicar a destruição da cidade anterior. Em todo caso, a evidência arqueológica não ajuda a estabelecer uma data exata para a conquista israelita de Jericó. A Bíblia contém muitas referências a Jericó no período israelita (séculos 12–6 aC). A cidade foi incluída no território de Benjamim (Js 18:21) e, após a conquista da cidade por Josué e sua maldição contra qualquer um que a reconstruísse (Js 6:26), aparentemente permaneceu desabitada, pois não há vestígios do século 12. O século foram encontrados. A Bíblia registra a captura da “cidade das palmeiras” por Eglom, rei de Moabe (Jz 3:13). Foram encontrados indícios de um pequeno povoado que data do final do período dos Juízes e início da monarquia. Um grande edifício público de quatro quartos que provavelmente era um armazém real é atribuído ao século X aC, ou seja, o tempo de Davi. Ao retornarem do rei amonita, os mensageiros de Davi permaneceram em Jericó até que suas barbas voltassem a crescer (II Sam. 10:5). A cidade foi reconstruída por Hiel, o betelita, nos dias de Acabe, e por este ato ele foi vingado pelo cumprimento da maldição de Josué (I Reis 16:34). Alguns restos de construção desta época foram encontrados. Os profetas Elias e Eliseu moravam lá (II Reis 2:4, 18–22) e os prisioneiros judaítas capturados pelos israelitas no tempo de Peca foram devolvidos à “cidade das palmeiras” (II Crônicas 28:15). A cidade se expandiu consideravelmente no final do período israelita (sétimo e sexto séculos), mas permaneceu sem fortificação e sem importância até sua destruição pelos babilônios em 587 AEC. A cidade foi reassentada por 345 exilados babilônicos (Ne 7:36) e eles participaram da reconstrução do muro de Jerusalém (3:2). Ali existia um pequeno povoado no período pós-exílico. Alças de jarras com a inscrição “Yehud”, o nome aramaico da província da Judéia sob domínio persa, indicam que Jericó foi incluída no estado da Judéia. Em uma alça, após o nome “Yehud” aparece “Urio”; ele era aparentemente o funcionário encarregado dos assuntos fiscais do Estado.

Gabínio fez dela a sede de um de seus conselhos (synhedria) quando reorganizou a Judéia em cinco distritos. Restos arqueológicos da cidade helenística e romana de Jericó ainda não foram identificados, mas palácios asmoneus e herodianos foram descobertos mais a oeste em Tul' Abu al-'Al'iyiq, onde Wadi al-Qilt entra no vale do Jordão. Restos de imponentes estruturas construídas por Herodes foram encontrados durante as escavações realizadas no local por E. Netzer entre 1973 e 1983. Jericó possuía vastos bosques de tâmaras e caquis. A própria Jericó foi destruída durante a Guerra Judaica (66-70 dC) e as instalações militares foram novamente construídas lá na época de Adriano. Jericó continuou a ser ocupada em



jeroboão

Bronze Age Not in the Late Bronze Age”, em: *Biblical Archaeology Review*, 16:5 (1990), 45–46, 69; BG Wood, “Dating Jericho’s Destruction: Bienkowski Is Wrong on All Counts”, em: *Biblical Archaeology Review*, 16:5 (1990), 45, 47-49; Z. Ilan, antigas sinagogas em Israel (1991); HJ Franken, em busca dos oleiros de Jericó (1974); P. Dorrell, “The Spring at Jericho from Early Photographs”, em: *Palestine Exploration Quarterly*, 125 (1993), 95–114; E. Netzer, *The Palaces of the Hasmoneans and Herodes, o Grande* (2001).

**JEROBOÃO** (Heb. יָרֹבָאִם יָרֹבָאִם יָרֹבָאִם יָרֹבָאִם יָרֹבָאִם, primeiro rei do Israel pós-salomônico; filho de Nebate e Zeruá, da cidade de Zereda em Efraim (I Reis 11:26).

Jeroboão reinou por 22 anos (14:20), aproximadamente de 928 a 907 AEC. Duas explicações foram oferecidas para o significado de seu nome: “[Que Deus] aumentará o número do povo”; e “aquele que luta as batalhas do povo”, um nome apropriado para o Ele liderou a rebelião contra Roboão. Jeroboão, um “homem valente”, a quem o rei Salomão colocou no comando da corveia de Efraim e Manassés para fortificar Jerusalém, “levantou a mão contra o rei” (I Reis 11: 26–28). \*Aias, o silonita, apoiou a rebelião de Jeroboão e prometeu a ele governar dez tribos, bem como sobre pessoas que favoreciam a dissociação política da Casa de Davi. Detalhes da rebelião de Jeroboão não são relatados nos Livros dos Reis, mas parece que aconteceu na segunda metade do reinado de Salomão. A Septuaginta afirma que Jeroboão conseguiu recrutar 300 carros e teve sua fortaleza na cidade de Zeredah (ou Zererah). A rebelião fracassou e Jeroboão foi forçado a fugir para o Egito, onde foi abrigado pelo faraó \*Sishak (um relato que também aparece em I Reis 11:40 do TM).

De acordo com a Septuaginta, Sisaque também deu sua cunhada a Jeroboão em casamento e foi essa união que produziu um filho, Abias.

Quando Salomão morreu, Jeroboão voltou do Egito e, segundo algumas fontes, ele até participou de uma reunião popular em Siquém e conduziu, junto com os anciãos de Israel, as negociações com Roboão sobre a redução de impostos (mas cf. I Reis 12 :20). Quando Roboão recusou seu pedido, os líderes do povo – excluindo os de Judá e Benjamim – proclamaram sua independência política da Casa de Davi e nomearam Jeroboão como seu rei. Imediatamente após a ascensão ao trono, Jeroboão embarcou em uma série de ações destinadas não apenas a combater as tentativas do rei de Judá de reconquistar os territórios tribais do centro e do norte, mas também a ampliar a brecha entre os dois reinos. Não há registro das atividades de Jeroboão na organização administrativa e militar de seu novo reino. Sabe-se apenas que ele primeiro fortificou Siquém, aparentemente sua capital, mas por razões desconhecidas ele deixou Siquém e construiu Penuel no leste da Transjordânia (I Reis 12:25), e mais tarde ele possivelmente foi para Tirza (14:17; cf. 15:21). As atividades de Jeroboão em questões de ritual são descritas negativamente em I Reis 12:25-33. Ele fez dois bezerros de ouro, colocando um em Dan no norte e outro em Beth El no sul. A adoração do bezerro não era algo completamente novo no ritual de Israel, mas sim uma reintrodução de um

tradição ritualística anterior. Dan e Beth-El eram lugares sagrados de culto antes do estabelecimento do reino. O bezerro de ouro, que ou servia como um pedestal no qual YHWH estava, ou realmente representava YHWH, foi contestado pelo escritor de Êxodo 32. Esse autor compôs a história do bezerro de ouro no deserto (cf. I Reis 12:28 com Ex. 32:4) como uma polêmica contra a restauração cultural de Jeroboão, alegando que suas origens estavam na antiga rebelião contra YHWH (Aberbach e Smolar 1967; Sperling). Deve-se observar ainda que Ahi jah, que apoiou a rebelião, foi um profeta de YHWH.

Talvez a tradição de Siló não tenha problemas com o uso de bezerros na adoração de YHWH.

No quinto ano do reinado de Jeroboão, Sisaque, rei do Egito, invadiu Israel. As versões bíblicas da campanha de Sisaque (I Reis 14:25-28; II Crônicas 12:2-12) relatam principalmente o que ocorreu no reino de Judá, mas as gravuras nas paredes do Templo de Karnak no Egito listam as cidades conquistadas por Sisaque e indicam que o Israel de Jeroboão sofreu mais nesta guerra. Sisaque invadiu o território meridional do reino de Israel por meio de Gezer e Gibeão, penetrou no fértil vale de Sucote, de lá se voltou para os vales de Bete-Seã e Jezreel, e depois retornou ao Egito pela planície costeira. Possivelmente Shishak pretendia demonstrar o poder do Egito e restabelecer sua autoridade sobre Israel, mas a aventura resultou não na dominação egípcia sobre os reinos da Palestina, mas apenas em pilhagem. Arqueólogos descobriram que muitas cidades do reino de Israel, como Gezer, Beth-Shean, Taanach e Megido, foram destruídas durante esta campanha. \*O sucesso de Abias em conquistar os territórios de Jeroboão na parte sul das montanhas de Efraim (II Crônicas 13:3-19) deve ser entendido não apenas no contexto da fraqueza de Jeroboão como resultado da campanha de Sisaque, mas também à luz da crescente pressão sobre Israel em Aram-Damasco no nordeste e pelos filisteus no sudoeste. Talvez até na época de Jeroboão os estados orientais da Transjordânia tivessem conseguido recuperar sua independência explorando tanto o conflito interno entre Israel e Judá quanto a pressão externa dos arameus e filisteus sobre o reino de Israel.

[Bustanay Oded / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Jeroboão foi recompensado com dignidade real por repreender Salomão, que fechou as brechas nos muros de Jerusalém (que Davi havia feito para permitir que todo o Israel fizesse peregrinações a Jerusalém nas festas). Salomão tinha feito isso para que ele pudesse cobrar um pedágio em benefício da filha de Faraó (San. 101b). Quando o próprio Jeroboão foi confrontado com as tentações do poder (Lev. R. 12:5), seu orgulho e seu desejo de predominância o desequilibraram. Percebendo que a peregrinação contínua a Jerusalém colocaria Roboão, rei de Judá, em primeiro lugar na mente do povo, ele, que uma vez havia lutado pela peregrinação gratuita a Jerusalém, agora erigia uma “cortina de ferro” entre o povo e o Templo (TJ, Av. Zar. 1:1, 39a; Sanh. 101b.). Auxiliado por homens maus, ele conseguiu estabelecer o

bezerros de ouro em Dan e Beth-El, fazendo uso de sua boa reputação para obter privilégios extras do Sinédro e plena autoridade para todas as suas ações, incluindo adoração de ídolos. Jeroboão e seus lacaios realizaram uma poderosa campanha de propaganda repleta de distorções e deturpações históricas, exaltando a tolerância e o perdão, a bondade e a benevolência implícitas na religião dos bezerros, em oposição às restrições e severidade da Lei de Moisés (TJ, Av. Zar. e Sanh., loc. cit.). Essa propaganda não enganou a maioria das pessoas, no entanto, de modo que quando Jeroboão levou seus bezerros para todas as tribos, ninguém os aceitou, exceto o de Dã, que adorou a imagem esculpida de Miquéias nos tempos tribais (Núm. R. 2:10). Ninguém seria nomeado sacerdote nos novos santuários e Jeroboão foi obrigado a escolher seus sacerdotes entre a escória da população (TJ, Av. Zar. loc. cit.).

Uma vez que o decreto proibindo as peregrinações a Jerusalém foi ignorado pelo povo, Jeroboão colocou guardas nas fronteiras e ordenou que todos os transgressores fossem mortos (Tosef., Ta'an. 4:7; Sanh. 102a). Mesmo essas medidas não conseguiram impedir as peregrinações e o próprio filho do rei desobedeceu publicamente à ordem (MK 28b).

Vea também \*Israel, Reino de (Na Agada).

[Elimelec Epstein Halevy]

**Bibliografia:** Bright, Hist, 210–9; Kittel, Gesch, 2 (1922), 387ss.; HT Olmstead, História da Palestina e Síria (1931), 150; E. Au erbach, Wüste und gelobtes Land, 2 (1938), 29ss.; Albright, Arch Rel, 156, 219; Albright, Stone, 228ss.; Noth, Hist Isr, índice; Ginsberg, em, Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, Papers, 1 (1967), 91; NA AGADAH: AA Halevi, Sha'arei ha-Aggadah (1963), 23ss. **Adicionar.** Bibliografia : M. **Aberbach** e L. Smolar, em: JQR, 59 (1968), 118-32.; idem, em: JBL, 86 (1967), 129-40; N. Na'aman, em: L. Handy (ed.), The Age of Solomon (1997), 57-80; SD Sperling, A Torá Original (1998), 91–102; M. Cogan, I Reis (AB; 2000), 336-83.

**JEROBOÃO II**, filho de \*Joás, rei de Israel (789–748 AEC; ver \*Cronologia). Ele foi o maior governante da dinastia de Jeú. Parece que seu pai o associou ao reinado nos últimos dois anos de seu reinado e que esses anos estão incluídos nos 41 anos de reinado atribuídos a Jeroboão. Durante esses dois anos, seu pai provavelmente lhe confiou o comando dos exércitos israelitas em suas guerras contra \*Aram Damasco. O declínio de Aram-Damasco no poder após as campanhas dos reis Adad-Nirari III e Salmaneser IV, os reis da Assíria, no norte e centro da Síria permitiu que Joás e seu filho Jeroboão não apenas capturassem para Israel os territórios que haviam sido conquistados de perto do final do reinado de Jeú e durante o reinado de Jeoacaz, mas também para ganhar supremacia sobre territórios não-israelitas que provavelmente estavam sob o domínio de Aram perto da época da morte de Salomão. A tradição bíblica relata sobre sua guerra contra Aram-Damasco que Jeroboão “restaurou a fronteira de Israel de Lebo-Hamate até o mar da Arabá [ou seja, o Mar Morto] de acordo com a palavra de YHWH, o deus de Israel ... entregue [Israel] por meio de Jeroboão, filho de Joás” (II Reis 14:25–27). A expansão de Jeroboão até Hamate, no centro da Síria, exigiria

YHWH

aquiescência (Cogan e Tadmor, 163.) Suas vitórias restabeleceram os limites territoriais atribuídos a \*Salomão. (Não é impossível que as vitórias de Jeroboão tenham inspirado as reivindicações exageradas feitas a Salomão). Essas guerras expansionistas provavelmente ocorreram nos primeiros e médios anos do reinado de Jeroboão (Cogan e Tadmor, 164).

De acordo com uma opinião, as relações entre Jeroboão e seus outros vizinhos não eram ordenadas. Não há evidências de que as relações tensas com Tiro, após a liquidação de Jeú da revolta da dinastia Onri, que era aliada dos reis de Tiro pelo casamento, tenham melhorado. Além disso, não havia incentivo econômico para a renovação das relações entre Tiro e Israel (ver \*Acabe, \*Jeosafá, \*Salomão). Além disso, as relações entre Israel e Judá se complicaram desde a vitória de Joás sobre o rei \*Amazias de Judá no campo de batalha e a destruição de uma parte das fortificações de Jerusalém após sua vitória. Nesse meio tempo, Judá ganhou força durante o reinado de \*Uzias, especialmente durante o período da regência de \*Jotão. Parece também que Judá conquistou Rabbath Amon e até ganhou controle sobre a parte sul da Estrada do Rei na Transjordânia, pela qual o comércio era conduzido do sul da Arábia para a Síria e a Mesopotâmia. \*Peca, filho de Remalias, que era gileadita e governador da Transjordânia sob Jeroboão, havia conquistado o controle da Transjordânia já no reinado de Jeroboão. Essa divisão de Israel foi desejada por Aram e Judá, e eles provavelmente incitaram Peca nessa direção.

Segundo outras opiniões, houve relações pacíficas entre Israel e Judá – daí a prosperidade de Judá e o início de sua importância política e militar. Alguns argumentam que a extensa cooperação entre os dois reinos também pode ser comprovada a partir do censo combinado realizado no território a leste do Jordão (I Crônicas 5:17). Mas, embora não seja cronologicamente impossível, a passagem de Crônicas é historicamente duvidosa (Japhet, 137-38). Parece que os sinais de prosperidade aumentaram com a influência sobre esses amplos territórios. O rei distribuiu as terras entre seus amigos leais e favoritos, e isso provavelmente gerou uma rica classe de proprietários de terras na Transjordânia e em outros lugares contra os quais o profeta \*Amos protestou. De acordo com o testemunho do sacerdote Amazias em Amós 7:11 (cf. Amós 7:9), o profeta profetizou (incorretamente) que Jeroboão morreria pela espada. O Livro de Amós nos dá uma visão das condições sociais e econômicas durante o reinado de Jeroboão.

Pelas informações limitadas fornecidas na Bíblia, parece que Jeroboão II foi um comandante talentoso e um organizador capaz que conseguiu elevar o reino de Israel a um último clímax antes de sua queda. Na tradição dos redatores judaítas das fontes do norte preservadas na Bíblia, Jeroboão é considerado um rei que “não se apartou de todos os pecados que Jeroboão, filho de Nebate, fez Israel pecar” (II Reis 14:24). No entanto, sua lealdade a YHWH pode ser deduzida não apenas do nome de seu filho Zacarias (heb. “Lembrado por YHWH”), mas também das profecias do “profeta Jonas

Jeroham ben meshullam

filho de Amitai de Gate-Hefer" (ibid., 14:25), que encorajou Jeroboão em suas guerras e profetizou sua vitória. É lamentável que essas profecias não sejam preservadas. Um selo de selo representando um leão e lendo *lšmý ybd yrbým*, "Propriedade de Shema, servo de Jeroboão", foi encontrado em Megido (Cogan e Tadmor, pl. 12a).

**Bibliografia:** Bright, Hist, 238–9, 244–5, 252–3; ER Thiele, Os Números Misteriosos dos Reis Hebreus (1951), 69, 288ss; M. Vogelstein, Jerobeam II (1945); M. Noth, Geschichte Israels (19563), 227-8; Kittel, Gesch, 2 (1922), 346-7; E. Auerbach, Wüste und gelobtes Land, 2 (1936), 86ss.; Harā, em: VT, 17 (1967), 266-97. **Adicionar.** **Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Kings (AB; 1988); S. Japhet, I & II Chronicles (1993); K. Whitelam, em: ABD, 3:75-76.

**JEROHAM BEN MESHULLAM** (c. 1290–1350), talmudista espanhol. Nascido na Provença, foi vítima da expulsão dos judeus da França em 1306, e perambulou por vários países até chegar a Toledo, na Espanha, onde, vivendo em extrema pobreza, continuou seus estudos com \*Asher b. Je hiel (o Rosh), e Abraham b. Moses Ismail, um aluno de Salomão b. Abraão \*Adret. Em seu primeiro trabalho conhecido, o Sefer Mesharim, sobre direito civil, Jeroham organizou as leis relevantes de acordo com seus assuntos, observou suas fontes e origens no Talmud e coletou as decisões de muitos estudiosos.

Ele era meticuloso em organizar seu trabalho de tal maneira que "qualquer homem, seja um grande erudito ou um estudante menor, pudesse encontrar facilmente qualquer lei que desejasse". Jeroham declara: "Depois que meus amigos viram sua utilidade, eles me pressionaram para compor uma obra semelhante relacionada aos mandamentos positivos e negativos, e cedi às suas súplicas". Ele então compôs seu segundo livro, Toledot Adam ve-ý avvah, que ele organizou de acordo com o ciclo da vida humana, do nascimento à morte. A seção sobre Adão vai desde o nascimento até o casamento; a seção sobre Eva desde o casamento até a morte. Jeroham cita as opiniões dos principais estudiosos da França, Espanha e Provença e transmite os costumes de várias comunidades e países.

As obras de Jeroham gozaram apenas de uma breve popularidade, sendo superadas pelo Arba'ah Turim, obra superior de seu amigo e contemporâneo \*Jacob b. Asher. As duas obras de Jeroham foram impressas pela primeira vez em Constantinopla em 1516, e depois disso houve um certo renascimento do interesse por elas. As principais autoridades jurídicas do século XVI, Joseph \*Caro, Samuel de \*Medina e outros, citaram-no extensivamente. As poucas edições do livro são todas baseadas na editio princeps que foi impresso a partir de um manuscrito muito corrompido e, portanto, não foi muito usado pelos alunos. Muito poucos comentários foram compostos para ele; para aqueles que eram, a lenda dizia que ou o comentarista morreu prematuramente ou o comentário foi perdido. O \*Maggid (mentor celestial) que falou com Joseph Caro o chamou de Jeroham Temiri ("Jeroham, o Segredo"). A obra intitulada Issur ve-Hetter, publicada em 1882 por Jacob Abu kara, foi erroneamente atribuída a Jeroham.

**Bibliografia:** Freimann, em: JLG, 12 (1918), 265n., 283-5; EU. Ta-Shema, em: Sinai, 64 (1969), 254-6.

[Israel Moses Ta-Shma]

\***JEROME (Eusebius Sophronius Hieronymus; 342–420)**, Padre da Igreja Latina, nascido de pais cristãos em Stridon, Dalmácia, e enviado por eles para estudar em Roma. Na Gália, onde viveu uma vida de prazeres depois de concluir seus estudos, foi dominado por pensamentos de arrependimento; ele decidiu seguir uma vida ascética e se juntou a um grupo de ascetas em Aquileia. Em 374 ele decidiu ir para Jerusalém, mas no caminho adoeceu em Antioquia e ficou lá. Por três anos (375-378) ele viveu a vida de um eremita no deserto de Chalcis. Lá ele conheceu um judeu apóstata e com sua ajuda começou a aprender hebraico. Ele então retornou a Antioquia, onde foi ordenado sacerdote. Ele prosseguiu de lá para Constantinopla, onde conheceu Gregório de Nazianzo (c. 325-389) e ouviu seus discursos sobre a exegese da Bíblia. De 382 a 385 viveu em Roma e serviu como secretário do Papa Dâmaso I.

Durante sua estada em Constantinopla, ele se empenhou em traduzir o Chronicon de \*Eusébio para o latim, bem como suplementá-lo e alongá-lo para cobrir o período de 20y ano de Constantino até a morte de Valente em 378. A adaptação é freqüentemente descuidada e inexata. A tradução dessa obra, que incluía datas de eventos a partir de Abraão, serviu de base para toda a cronografia da Idade Média no Ocidente e também teve influência direta ou indireta sobre os autores hebreus medievais. Em 386 estabeleceu-se em \*Belém, onde dirigiu um mosteiro e dedicou seu tempo aos estudos. Ele obteve dinheiro para fundar o mosteiro de uma de suas seguidoras em Roma, Paula, que viajou com vários amigos para Belém, onde fundou três conventos. Em Belém, Jerônimo continuou seu estudo da língua hebraica, que havia estudado anteriormente na Síria. Ele teve vários professores judeus: um veio de Lida, e o segundo, chamado Bar-ý anina, veio de Tiberíades. Por medo dos judeus, este era às vezes compelido, segundo Jerônimo, a visitá-lo à noite, e às vezes até mandava outro judeu, chamado Nicodemos, para substituí-lo. Naquela época, os judeus ridicularizavam os gentios que não sabiam pronunciar as faringes corretamente. Jerônimo, no entanto, atingiu tal grau de pronúncia em sua pronúncia do hebraico que as transcrições de palavras hebraicas em seus escritos são importantes para o conhecimento da pronúncia hebraica naquela época.

O estudo do hebraico preparou Jerônimo para seu importante trabalho – uma tradução latina da Bíblia a partir do original (veja \*Bíblia, Traduções latinas). Esta tradução, juntamente com sua tradução do Novo Testamento do grego para o latim, foi aceita como a versão oficial das Escrituras na Igreja Católica, e é conhecida como a Vulgata de seu nome latino, Vulgata. Ele traduziu o Livro dos Salmos três vezes. A primeira vez, ele traduziu do grego, e essa tradução foi levada para a liturgia católica. Sua segunda tradução foi incluída na versão convencional da Vulgata, baseada na obra de Orígenes (c. 182–251), que comparou a Septuaginta com a versão hebraica. Finalmente, quando ele traduziu a Bíblia do hebraico, ele traduziu mais uma vez o Livro dos Salmos, uma tradução que não foi admitida nem no texto cristão oficial das Escrituras nem no texto cristão.

adoração. Jerônimo também fez várias traduções dos Livros de Judite e Tobias de uma versão aramaica que já desapareceu e dos acréscimos na tradução grega de Daniel. Ele não considerou como obras canônicas os Livros de Ben Sira e Baruch, a Epístola de Jeremias, os dois primeiros Livros dos Macabeus, o terceiro e o quarto Livros de Esdras e as adições ao Livro de Ester na Septuaginta. As traduções latinas dessas obras nas edições atuais do portão Vul não são de sua pena.

A tradução da Bíblia recebeu reclamações de círculos conservadores da Igreja Católica. Seus oponentes o rotularam de falsificador e profanador de Deus, alegando que, por meio de suas traduções, ele havia revogado as tradições sagradas da Igreja e seguido os judeus: entre outras coisas, invocavam a história de que a Septuaginta havia sido traduzida de maneira milagrosa. Jerome, no entanto, rejeitou a história como final de lenda. Apesar da oposição que a nova tradução suscitou no período antigo (uma oposição também apoiada por Agostinho), por um lado, e as críticas desfavoráveis dirigidas contra ela por muitos humanistas e participantes da Reforma, por outro, o Concílio de Trento (século XVI) declarou que a Vulgata é uma versão autêntica. Isso hoje significa apenas que a Vulgata é autêntica do ponto de vista judicial, mas não do ponto de vista crítico. Além de traduzir a Bíblia, Jerônimo compôs comentários sobre ela. Seus comentários foram a base da exegese bíblica cristã medieval, e até mesmo exegetas judeus ocasionalmente o citam. Os comentários contêm muito material exegético que Jerônimo recebeu de seus professores judeus, incluindo vários Midrashim que foram perdidos. Ele faz uso tanto do significado claro quanto da exegese homilética em seus comentários. Em seu comentário ao Livro de Daniel (c. 407), ele rejeita a afirmação de Porfírio (347-420) de que não é profético, mas reflete a situação histórica que existia na época dos decretos de Antíoco. O primeiro dos estudos hebraicos de Jerônimo aparece em Quaestiones hebraicae in Genesim, no qual ele compara a exegese cristã com o texto hebraico. Sua interpretação de Liber é nominum hebraicorum

é aparentemente baseado no Onomasticon de Orígenes, que desde então desapareceu. Este dicionário de nomes pessoais que ocorrem na Bíblia e no Novo Testamento está organizado na ordem das Sagradas Escrituras, e em cada livro os nomes são citados em ordem alfabética. As traduções dos nomes, no entanto, nem sempre estão corretas.

Durante suas visitas à Palestina por volta de 373 e no inverno de 385 e depois de se estabelecer definitivamente lá em 386, Jerônimo se familiarizou com o país e também aprendeu muito sobre ele com seus professores judeus. Sua principal obra sobre a topografia da Palestina é De situ et nominibus locorum hebraicorum (c. 390), uma tradução latina adaptada do Onomasticon de Eusébio. A tradução complementa a fonte com muito material que apareceu no século V, principalmente em conexão com a construção de igrejas em vários lugares sagrados, como Beth-El e Shiloh. Jerome também corrigiu o que ele considerava impreciso, por exemplo, a localização de Bet Annava. O material topográfico também aparece em suas várias cartas, es

especialmente na carta n. 108, um elogio à morte de sua amiga Paula. Nela, Jerônimo descreve suas viagens pela Palestina e aproveita a oportunidade para mencionar muitos locais bíblicos, descrevendo sua condição na época. A carta que escreveu após a morte de Eustóquio, filha de Paula, complementa essa descrição. Em seus comentários abrangentes sobre os livros da Bíblia, Jerônimo cita muitas tradições judaicas sobre a localização dos locais mencionados na Bíblia. Alguns de seus pontos de vista são errôneos, no entanto (como sua explicação da palavra appadno (יָפֶתְאֵן יָפֶתְאֵן יָפֶתְאֵן, em Dan. 11:45, que ele pensava ser um nome de

Jerônimo mantinha contato regular com judeus, mas sua atitude em relação a eles e à lei de Israel era a que prevalecia entre os membros da Igreja de sua geração. Ele tinha uma atitude completamente negativa em relação às observâncias tanto dos primeiros cristãos quanto dos judeus que se converteram ao cristianismo. Essa atitude contrastava com a de Agostinho, que era mais tolerante nessa questão, pois aos olhos dos cristãos, a Torá precedeu o cristianismo. A correspondência entre Agostinho e Jerônimo atesta que Agostinho, como teólogo, foi incapaz de compreender a importância das traduções de Jerônimo. Por outro lado, Jerônimo era aparentemente incapaz de pensamento original na esfera da teologia. Uma carta atribuída a ele (nº 19) que trata da circuncisão e outra (nº 149) que trata das festas judaicas não foram compiladas por ele. Uma das obras de Jerônimo que teve grande influência na literatura cristã medieval foi De viris illustribus, que foi compilada em Belém em 392. Suetônio havia publicado um livro de mesmo nome por volta de 113, tratando dos grandes escritores latinos. A obra de Jerônimo tratou de 135 personalidades literárias cristãs: ele começa com Pedro e termina com sua própria atividade literária. Ele também discute Fílon, Josefo e Justo de Tiberíades, que eram escritores com origens sectárias e judaicas. O livro contém erros e imprecisões, mas informações importantes também foram preservadas nele.

**Bibliografia:** D. Goldsmidt, em: Sefer Yoḥanan Levi (1949), 38–45; S. Krauss, em: JQR, 6 (1894), 225-38; L. Hughes, A Igreja Cristã nas Epístolas de São Jerônimo (1923); F. Cavallera, São Jerônimo (1923); P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrétienne (1924), 445-500; G. Bardy, em: Revue Bénédictine, 46 (1934), 145-153; B. Blu menkranz, Die Judenpredigt Augustins (1946), 45-50; A. Penna, S. Gerolamo (1949); P. Antin, Essai sur Saint Jérôme (1951); FX Murphy (ed.), Um monumento a São Jerônimo: Ensaios sobre sua vida, obra e influência (1952); J. Steinmann, Saint Jérôme (1958), 383. **Add. Bibliografia:** HFD Sparks, "Jerome as Biblical Scholar," em: PR Ackroyd e CF Evans (eds.), The Cambridge History of the Bible, vol. 1 (1970); JND Kelly, Jerome: sua vida, escrita e controvérsias (1975).

[David Flusser]

## JERUSALÉM

A entrada é organizada de acordo com a seguinte linha de saída:

História

Nome

Proto-história

## Jerusalém

**A Idade do Bronze****Período de Davi e do Primeiro Templo****Período do Segundo Templo****O Período Romano****Jerusalém bizantina****Período Árabe****Período Cruzado****Período mameluco****Sob o domínio otomano (1517-1917)****Sob o domínio britânico (1917-1948)****A Cidade Dividida (1948-1967)****A Guerra dos Seis Dias e Depois****Geografia e Arqueologia****Geografia****Pesquisa arqueológica****Abastecimento de água****Cartografia****No judaísmo****Na Bíblia****Na Halachá****Na Agada****Na liturgia****Na Cabala****Na literatura hebraica moderna****Em outras religiões****No cristianismo****No pensamento muçulmano****Nas artes****Na literatura****Em arte****Na música****história****Nome**

A primeira menção da cidade de Jerusalém está nos Textos de Execração Egípcios dos séculos 19<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> aC O nome é escrito wš mm e provavelmente foi pronunciado "rushalimum".

Nas cartas de Tell el-Amarna, do século XIV a.C., está escrito Urusalim, e em assírio Ursalimmu ( inscrição de Senaqueribe). Na Bíblia, geralmente é escrito yrushlm e às vezes yrushlym (pronuncia-se "Yerushalayim"). A cidade de Salém (Gn 14:18; Sal. 76:3) é evidentemente Jerusalém. O grego Hierosolyma reflete a "santidade" (hieros, "santo") da cidade.

Parece que o nome original era Irušalem, e o significado das duas palavras que o compõem é "fundar" ("yarah") e o nome do deus semítico ocidental Shulmanu, ou Shalim. O deus pode ter sido considerado o patrono da cidade, que continha um santuário em sua homenagem. A popular explicação midráshica posterior do nome Jerusalém como "fundamento da paz (shalom)" está associada às denominações poéticas dadas à cidade.

O nome \*Jebus é o do povo jebuseu que vivia em Jerusalém na época da conquista de Canaã pelas elites de Isra, e a cidade foi assim designada até sua ocupação pelo rei \*Davi. O nome Sião, cujo significado não é conhecido,

a princípio significava uma parte da cidade jebuseu, provavelmente a fortaleza do rei – a "fortaleza de Sião" (II Sam. 5:7; I Crônicas 11:5). O Rei Davi chamou esta parte de "Cidade de Davi" ("Ir David"), que inicialmente indicava a fortaleza (II Sam. 5:9; I Crônicas 11:7). Com o passar do tempo, ambos os nomes tornaram-se sinônimos de toda a cidade. Jerusalém tem muitos nomes de admiração e reverência dados pelos Profetas e poetas hebreus posteriores: "A Cidade", "Cidade de Deus", a "Cidade Santa", a "Cidade da Justiça", a "Cidade Fiel", a "Cidade da Paz", a "Cidade Bela", etc.

Após a supressão da revolta de Bar Kokhba em 135 EC, uma nova cidade foi fundada e foi renomeada Aelia Capitolina após a família de Adriano (Publius Aelius Hadri anus) e os deuses patronos da cidade - a tríade capitolina de Júpiter, Juno, e Minerva. Com a conquista muçulmana em 638 d.C., a cidade continuou a ser conhecida por seu antigo nome romano-biz "Aelia", mas mais tarde, a partir do período fatímida, a cidade passou a ser chamada de Bayt al-Maqdis (a " casa sagrada, " ou o "templo"), e a partir do século 10<sup>th</sup> como al-Quds (o "santo").

[Samuel Abramsky / Shimon Gibson (2ª ed.)]

**Proto-história**

A evidência mais antiga da existência do homem na área de Jerusalém é dos períodos pré-históricos. Espalhadas de instrumentos de pederneira de Up per Acheulean do Paleolítico Inferior foram encontrados na área de Baqa' e no Vale Refaim (principalmente machados de mão e flocos) a sudoeste da cidade, e em Sheikh Jarrah e no Monte Scopus ao norte da cidade . cidade. Implementos epi-paleolíticos também foram identificados na área da "Cidade de Davi". Sítios neolíticos também são conhecidos nas proximidades de Jerusalém, notadamente em Abu Ghosh e Motza a oeste. A cerâmica calcolítica foi descoberta durante as escavações na zona da "Cidade de David" atestando a importância da sua nascente de água desde tempos muito remotos. Sítios calcolíticos são conhecidos nas proximidades de Jerusalém (por exemplo, Khirbet es Sauma'a que foi investigado por Nasrallah em 1936), bem como no deserto da Judéia a leste e perto de Belém ao sul, mas a primeira escavação adequada de um sítio calcolítico foi feito em Sataf, a oeste de Jerusalém, em 1989.

**A Idade do Bronze**

Jerusalém emergiu à plena luz da história junto com muitas outras cidades antigas de Canaã no início da Idade do Bronze. Era uma de uma série de cidades estabelecidas na estrada norte-sul na região central do planalto. Suas vantagens naturais eram restritas; seu território provavelmente se estendia por apenas uma área limitada de terra. O pequeno assentamento da Idade do Bronze II (uma aldeia ou vila) estava situado na colina sudoeste de Jerusalém, perto da nascente de Giom.

As escavações trouxeram à luz casas retangulares e cerâmicas fragmentadas. Jerusalém é mencionada como uma cidade-estado cananéia nos Textos de Execração dos séculos 20<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> AEC No grupo anterior desses textos, dois reis, escritos Yqr̄ym e Ššyn, são mencionados; mais um governante aparece no grupo posterior, mas seu nome (Ba...) é em grande parte ilegível. Mais informações sobre este período, a idade dos Patriarcas, é ob



retirado da Bíblia. Em Gênesis 14:18, \*Melquisedeque, rei de Salém [= Jerusalém], aparece como sacerdote do “Altíssimo” – em hebraico El Elyon, uma conhecida divindade cananéia. A antiga Jerusalem, em comum com muitas outras cidades do Oriente, era considerada propriedade de um deus cujo vice-regente na terra era seu rei-sacerdote. Esta dinastia teocrática, cujos membros tinham um nome individual combinado com *ýedek*, colhe pêsas no tempo de Josué, quando \*Adoni-Zedek era rei de Jerusalém (Js 10:1).

Mais informações sobre Jerusalém no final da Idade do Bronze estão disponíveis nas cartas de El-Amarna do século XIV aC Seu governante na época era ARAD *ý eb/pa*; o último (*ý eb/pa*) é o nome de uma deusa horeu e o nome do governante foi pronunciado Abdi *ý eb/pa* ou Puti *ýip/ba*. Em uma de suas cartas ao faraó, o rei queixa-se amargamente da guarnição egípcia de soldados Kaši (cusitas?) na cidade e dos crescentes perigos dos invasores \**ý abiru* (hebraico?) a Faraó lutavam. No livro de Josué (10:1ss.), o rei de Jerusalém era o chefe da coalizão dos reis amorreus que lutaram contra Josué em Gibeão. Ele foi derrotado e morto, mas sua cidade não foi conquistada; embora a tribo de Judá pareça tê-la tomado temporariamente (Juizes 1:8), eles não puderam segurá-la.

A divisão de Canaã em lotes tribais atribuiu Jerusalém a Benjamim (Js 15:8; 18:16), mas permaneceu uma cidade jebuseu (não amorreu) até o tempo de Davi (Jz 19:11-12), cortando assim o território israelita em dois e separando as tribos centrais das do sul.

A topografia e a aparência das cidades da Idade do Bronze inicial e tardia ainda não foram esclarecidas, embora pesquisas arqueológicas estejam em andamento em Jerusalém e nos arredores há mais de um século. Os estudiosos concordam que a cidade mais antiga estava situada na encosta leste da colina sudeste. A única fonte nesta área, o Gihon, foi obviamente o fator decisivo na localização da cidade primitiva. Novas escavações trouxeram à luz importantes fortificações do Bronze Médio II na encosta leste e ao redor da Fonte de Giom, incluindo muralhas e torres. Parece que a abertura de túneis para canalizar a água já havia sido realizada nesta fase inicial. O cume estreito na parte sul da colina deve ter dado à Jerusalém cananéia uma boa posição defensiva; o único ponto fraco era a estreita sela norte, e foi aqui que a muralha da cidade provavelmente se tornou mais forte. Além de paredes, fundações e instalações de abastecimento de água, também foram encontradas uma série de cavernas-tumba, datadas por seus achados (principalmente cerâmica) do período do Bronze Inicial à Idade do Bronze Médio. Ao norte da cidade, a presença de um fragmento de uma estela egípcia e uma laje de libação pode atestar a presença de egípcios nas proximidades de Jerusalém. A aparência e tamanho do assentamento da Idade do Bronze Final (cidade ou aldeia) tem sido muito debatido entre os estudiosos, e muito poucos achados foram atribuídos a esta fase pré-davídica. Uma descoberta importante na área da “Cidade de David” foi a dos terreiros arquitetônicos (na Área G).

### Período de Davi e do Primeiro Templo

CONQUISTA DE DAVID. A história da conquista de Jeru-salém por Davi é contada em II Samuel 5:6ss. e I Crônicas 11:4ss. Tendo unificado as tribos sob seu domínio, Davi queria eliminar o enclave estrangeiro de jebuseus que dividia sua própria tribo de Judá do resto de Israel. Ao mesmo tempo, esperava que tomando Jerusalém – que ficava praticamente fora das várias áreas tribais – criasse uma capital nacional e, assim, evitasse ciúmes intertribais. A captura em si foi efetuada com surpreendente facilidade por meio de um estratagema envolvendo apenas “o rei e seus homens”, isto é, as forças permanentes e não o recrutamento geral dos israelitas; portanto, ninguém poderia contestar a posse real da cidade conquistada. As opiniões divergem tanto sobre a história registrada dos jebuseus desfilando seus cegos e coxos nas paredes quanto sobre o estratagema que levou à conquista.

Parece que o desfile dos deformados pode ter sido um rito mágico, destinado a despertar o medo no inimigo. Por outro lado, as novas escavações mostram que um sistema de água com túneis já existia desde a Idade do Bronze Médio, pelo que não é improvável que tenha sido o *ýinnor*, ou “calha”

(II Sam. 5:8), pelo qual Joabe e seus homens conseguiram escalar e tomar de surpresa o assentamento jebuseu, penetrando atrás de seu muro. David não exterminou os locais vencidos; pelo contrário, parecem ter-lhes sido atribuídas determinadas funções administrativas. \* Araúna, que vendeu a Davi a eira do lado de fora do muro norte de Jerusalém, onde o Templo deveria ficar, pode ter sido o último rei da Jerusalém jebusita (II Sam. 24:18-25). Tendo capturado a cidade e defendido com sucesso contra os ataques dos filisteus, David poderia estabelecê-la como “a cidade de Davi” e a capital da Monarquia Unida. Ao transferir a Arca de Deus para lá de sua morada temporária em Quiriate-Jearim, ele transformou Jerusalém de uma aldeia cananéia em uma cidade sagrada para Deus, o centro religioso e político de Israel, o sucessor de Siló.

Foi devido a esse ato que Jerusalém se tornou a principal cidade da Terra de Israel (uma posição que nem suas vantagens geográficas nem econômicas pareciam justificar) e foi assim com frequência ao longo dos tempos.

De acordo com a Bíblia, o trabalho de construção de Davi em Jerusalém foi principalmente de natureza utilitária. Ele fortificou a cidade e reconstruiu a cidadela jebusita chamada “Sião”. Ele também pode ter se preparado para a extensão da cidade para o norte, alargando a sela para o norte por uma operação maciça de “enchimento” (Millo). A posição da Cidadela é contestada: pode ter ficado no extremo norte e mais ameaçado da Cidade de David – alguns estudiosos acreditam que a estrutura de pedra escalonada descoberta nesta área estava ligada a esta cidadela – ou no seu ponto mais seguro, a sul. Davi também construiu uma casa para seus “homens poderosos” (seus guardas), provavelmente com um arsenal adjacente, e preparou um túmulo dinástico dentro da cidade de acordo com o costume real (todos os outros habitantes foram enterrados fora dos muros). Tem sido alegado que as câmaras escavadas na rocha descobertas no cume oriental em 1914 por R. Weill podem ter algo a ver com esta tumba. Davi herdou dos governantes cananeus o “vale do rei”, uma extensão de terra fértil perto da junção

## Jerusalém

dos vales de Cedron e Ben Hinnom, que foi irrigado com a água excedente da nascente de Gion.

**SOB SALOMÃO.** Sob Salomão, as vantagens econômicas de Jerusalém como centro do império israelita tornaram-se evidentes. Caravanas do Eufrates para o Egito podiam ser dirigidas através da capital real, enquanto para o comércio fenício com Elate, o Mar Vermelho e Ofir uma passagem por Jerusalém era na verdade o caminho mais curto possível. Fatores adicionais no rápido desenvolvimento da cidade foram o estabelecimento dos armazéns reais, alimentados por contribuições dos 12 distritos em que Israel estava dividido, bem como da sede dos mercadores reais. Além disso, a presença de uma força de carros, para guardas estrangeiros, e uma corte suntuosa, incluindo um harém, também contribuíram para o seu crescimento. O caráter cosmopolita da cidade naquele período foi enfatizado pela construção, em uma colina fora da cidade, de santuários para deuses estrangeiros, o que mais tarde foi considerado um dos pecados de Salomão.

A construção do primeiro \*Templo e do palácio real adjacente por Salomão deu a Jerusalém um caráter único, uma combinação de uma cidade santa com uma cidade real. O Templo (erguido no cume da colina oriental ao norte do palácio real), embora pequeno em dimensões, era famoso por seus materiais caros e perfeição técnica. Foi incluído no circuito das muralhas da cidade por uma extensão para o norte, que levou Jerusalém na colina oriental a outra sela. É possível que naquela época a sela já estivesse fortificada por torres, mais tarde conhecidas como Torre de Hammeá e Torre de Hananel (Ne 12:39). O palácio real, o maior edifício da cidade, ocupava todo o vão entre os dois vales, ao norte da cidade de Davi. Além da sala do trono e da \*Casa da Floresta do Líbano (quartos da guarda e carruagens), havia um pátio interno de mulheres; anexo a ele estava o palácio especial no Millo, que abrigava a princesa do Egito, politicamente a esposa mais importante de Salomão. Nenhum vestígio arqueológico sobreviveu que pudesse ser interpretado como representando o Primeiro Templo ou palácio real da época de Salomão.

**SOB OS REIS DE JUDÁ.** Quando a Monarquia Unida se separou por volta de 930 aC, após a morte de Salomão, Jerusalém permaneceu a sede da dinastia davídica e a capital do reino menor de Judá. Este declínio territorial foi acompanhado por um correspondente na vida econômica. \*Shishak (Sheshonq), rei do Egito, não tomou Jerusalém durante sua invasão de Judá (c. 925 AEC), mas o resgate pago para evitar a captura empobreceu ainda mais a cidade. Jerusalém tirou uma vantagem da divisão entre Israel e Judá: muitos sacerdotes e levitas, expulsos do Reino do Norte por Jeroboão, retornaram a Judá e Jerusalém e "fortaleceram o reino de Judá" (II Crônicas 11:13-17). A situação permaneceu inalterada até o reinado de \*Omri, rei de Israel (século IX aC), quando a paz foi feita com o Reino do Norte e as rotas comerciais foram abertas. A influência estrangeira seguiu na esteira da aliança com Israel; nos dias da rainha Atalia, Jerusalém era o centro de um baalismo revivido. O golpe de estado realizado pelo sumo sacerdote

Joiada (II Reis 11) pôs fim a tais apostasias. No reinado de \*Amazias (798–785 AEC), Jerusalém foi capturada pelo rei \*Jeoás de Israel, que derrubou 400 côvados de sua muralha norte. \*Uzias, que permaneceu fiel à aliança com Israel, consertou a brecha e reforçou as muralhas:

"E fez em Jerusalém máquinas, inventadas por homens hábeis, para estarem nas torres e nas esquinas para atirar flechas e grandes pedras" (II Crônicas 26:15). Foi no tempo de Uzias que a voz do profeta \*Isaías foi ouvida na cidade, tornando-a o centro não apenas da adoração no Templo, mas também da regeneração moral e social (Is 1:1).

O sucessor de Uzias, \*Acáz, tentou obter o favor da Assíria construindo um altar à maneira assíria e encorajando cultos astrais babilônicos em Jerusalém. Seu filho \*Hezequias, aconselhado por Isaías, prevaleceu contra as influências assírias. Durante seu reinado, o Templo foi purificado e reparado (um reparo prévio foi feito sob Joás). Antecipando um ataque assírio, Ezequias reforçou as muralhas de Jerusalém e incluiu na cidade parte do Monte Ocidental, o Mishnê.

(II Reis 22:14), ou "segunda" Jerusalém, que já estava estabelecida em seu tempo. Restos de fortificações foram descobertos na Colina Ocidental de Jerusalém, e algumas delas podem representar a "outra muralha" construída por Ezequias (II Crônicas 32:5). Ele também abriu o famoso túnel sob a cidade de Davi, através do qual as águas do Gion fluíam para o tanque de Salomão. O exército assírio sob

\*Senaqueribe de fato sitiou Jeru-salém em 701 AEC, mas algum tipo de desastre no acampamento assírio forçou Senaqueribe a concordar com um tratado com Ezequias, que deixou Jerusalém segura. Ezequias foi o último rei enterrado na tumba davídica, em sua passagem superior. Seu filho \*Manassés construiu, segundo II Reis, altares ao "exército do céu" e aos baalins (21: 3-5, 7). O cronista acrescenta a história do cativo e arrependimento de Manassés, após o qual ele removeu todos os altares e ídolos pagãos que ele havia erigido e "restaurou o altar do Senhor" (II Crônicas 33:15-16). Ele foi então capaz de aumentar os muros de Jerusalém e fortalecê-los em muitas direções (II Crônicas 33:14). Do breve reinado de Amon, que seguiu Manassés, nada digno de nota para a história de Jeru-salém foi registrado.

Sob o rei \*Josias, Jerusalém retornou à sua função religiosa histórica. Após a queda tanto do reino do norte de Israel quanto da Assíria, tornou-se novamente o foco espiritual de todo o remanescente da nação. Após a morte de Josias na batalha de Megido (609 aC), seus fracos sucessores vacilaram entre o Egito e a Babilônia. Após o breve reinado de Jeoaquim, Jeoiaquim subiu ao trono como instrumento do Egito; obrigado a se submeter aos babilônios, ele logo se rebelou, mas não viveu para ver os eventos subsequentes que levaram à rendição de Jeru-salém. Já em 597 AEC, quando \*Nabucodonosor, rei da Babilônia, se aproximou de Jerusalém, o rei \*Joaquim, junto com sua rainha, ministros e servos, saiu e se rendeu; Nabucodonosor coroou \*Zedequias rei, que foi o último rei de Judá. Dez anos depois, o exército babilônico sitiou a cidade e a capturou após vários meses. O capitão babilônico Nebuzaradan exilou a maioria dos habitantes:

“E queimou a casa do Senhor, e a casa do rei, e todas as casas de Jerusalém, e a casa de todo grande queimou com fogo” (II Reis 25:9). Esse desastre, do qual os profetas Jeremias e Ezequiel haviam dado amplo aviso, deixou Jerusalém desolada por mais de 50 anos.

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

### Período do Segundo Templo

RETORNAR A SIÃO. A destruição de Jerusalém pelos babilônios (587/586 aC) dizimou sua população e permaneceu desolada por cinco décadas. Suas ruínas representavam o declínio de Judá. Não obstante, o povo judeu permaneceu firme em sua fé em Jerusalém, que se identificava com sua história comum e sua esperança de redenção nacional. Salmos 137:5-6, pronunciado no exílio babilônico: “Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que minha destra se esqueça de sua astúcia...”, é uma expressão comovente dessa esperança.

Em 536 AEC, após a queda de Babilônia, Ciro, rei da Pérsia, que se tornou o suserano de Judá, emitiu sua famosa declaração, que permitia àqueles que desejassem retornar a Sião para fazê-lo e reconstruir o Templo (ver \*Exile, Babylonian ).

O reassentamento da cidade e a reconstrução do Templo foram efetuados muito gradualmente, pois as nações vizinhas eram hostis a essa atividade. Somente sob Dario I, em 515 AEC, \*Zerubabel, o governador, e Josué, filho do sumo sacerdote Jeozadaque, conseguiram completar o Segundo Templo. A cidade permaneceu quase vazia, no entanto; seus muros foram rompidos e seus portões foram incendiados. Em 445 aC \*Neemias, filho de Hacaliah, um importante oficial da corte do rei \*Artaxerxes, movido por relatos das condições miseráveis na Cidade Santa, decidiu deixar a corte e ir para Jerusalém. Ele foi nomeado governador de Judá e foi o principal responsável pela reconstrução da cidade. Ele organizou os habitantes de Judá e tomou as precauções de segurança exigidas pela amarga oposição de seus vizinhos, especialmente os samaritanos. Primeiro ele consentiu o muro, seguindo seu curso restrito no período da monarquia em torno da Cidade de Davi : “segurou sua arma” (Ne 4:11). Ele então tomou medidas para povoar a cidade ordenando que os nobres e um décimo da população rural de Judá se estabelecessem ali. Ele decretou um imposto anual de um terço de shekel para a manutenção do Templo. Ele suprimiu o mercado de comércio de Tyrian estabelecido fora da cidade no sábado, erigiu uma forte fortaleza (o birah) ao norte do Templo, colocou guardas nos portões e providenciou a segurança da cidade.

Foi \*Esdras, o Escriba, o responsável pela restauração da autoridade da Lei mosaica e por fazer de Jerusalém o centro religioso indiscutível do judaísmo. O resto do período persa está envolto em obscuridade. Os muitos jarros com inscrições em que se lê “Jerusalém” ou “a cidade” mostram que era um importante centro administrativo e fiscal.

PERÍODO HELENÍSTICO. Jerusalém submeteu-se pacificamente, com o resto de Judá, a Alexandre, o Grande (332 AEC), que

confirmou os privilégios da cidade. A visita do rei relatada por Josefo, no entanto, parece lendária. Após a morte de Alexandre (323 aC), a cidade sofreu como resultado de uma série de guerras pela sucessão. \*Ptolomeu I, rei do Egito, apoderou-se dela e deportou parte de sua população (segundo um historiador grego, a conquista foi possível porque os judeus não saíam para lutar no sábado). Com a estabilização do domínio ptolomaico (301 AEC), porém, a relação entre Judá e Egito melhorou, e seguiu-se um período de prosperidade. Judá tinha ampla autonomia nos assuntos internos e Jerusalém continuou a ser seu centro administrativo. À frente da administração estavam os sumos sacerdotes, descendentes de Josué, filho de Jeozadaque, e o Conselho de Anciãos, que levava o nome grego de Gerousia. O sumo sacerdote não era apenas o chefe religioso de Jerusalém e Judá, mas também seu líder político e administrativo. A Gerousia, apesar de seu nome grego, foi uma continuação direta do Conselho de Anciãos dos tempos persas. Era composto não apenas por jerusalemitas, mas também por chefes de clãs de cidades provinciais.

O Templo era o centro da vida religiosa e social de Jerusalém. Devido à sua presença, muitos sacerdotes (kohanim) viveram ali e formaram uma classe social muito importante. Uma nova classe, a dos escribas (intérpretes da lei), começou a se desenvolver. Além das famílias sacerdotais e dos escribas, várias famílias nobres ganharam destaque. Entre eles estava a Casa de Tobias, que possuía extensas terras na Transjordânia e enriqueceu com a agricultura de impostos. Essas famílias aristocráticas desenvolveram laços estreitos com a corte real e as famílias nobres gentias do império e, assim, ficaram sob o domínio do modo de vida helenístico.

A conquista selêucida em 198 aC foi bem recebida pelos judeus. Eles ajudaram a sitiá-la a guarnição egípcia na Cita del e foram conseqüentemente compensados por Antíoco III.

Uma nova carta foi concedida confirmando o direito dos judeus de viver pelas “leis de seus pais”. A população foi isenta de impostos por três anos, e os sacerdotes e escribas foram isentos em perpetuidade. Além disso, o rei proibiu a entrada de animais impuros e até mesmo suas peles na cidade. Na superfície, a situação em Jerusalém parecia permanecer como havia sido sob os Ptolomeus no que diz respeito à sua administração, ao caráter de suas instituições e às condições sociais. Na realidade, porém, intensificou-se a helenização das camadas superiores da sociedade. Os padres e os líderes seculares aproximaram-se em seu pensamento e modo de vida das classes correspondentes entre os não-judeus, e a influência helênica se infiltrou nas classes mais baixas. Os líderes do movimento pró-helênico que queriam mudanças radicais eram as casas de Tobiah e Bilgah. Os tradicionalistas eram chefiados pelo sumo sacerdote Onias III, mas mesmo em sua família havia uma cisão: seu irmão, \*Jason, inclinava-se para os helenizadores. A luta tornou-se cada vez mais polarizada devido à situação política geral e à crise financeira que resultou da derrota do império selêucida por Roma. O rei se esforçou para recuperar seu poder pelo engrandecimento das cidades de acordo com a tradição helenística da polis.

## Jerusalém

O oficial encarregado do Templo, Simeão da casa de Bilgah, fez um esforço para limitar os poderes do sumo sacerdote \*Onias na administração do Templo, bem como na vida econômica da cidade. Quando sua tentativa falhou, ele se voltou para o governador sírio e pediu sua intervenção. Ele salientou que somas de dinheiro muito além das exigidas para os sacrifícios rituais eram conhecidas por estarem no Templo e deveriam, por direito, ser entregues ao governo do rei. Então, o rei enviou Heliodoro, seu ministro-chefe, para investigar. Onias se opôs vigorosamente a esse movimento, apontando que o dinheiro não pertencia ao Templo, mas eram somas ali depositadas para custódia, e Heliodoro falhou em sua missão. Embora não haja motivos para acreditar que o rei pretendia prejudicar o Templo ou intervir em assuntos religiosos, o episódio deixou um sedimento de desconfiança em relação ao seu governo. Simeon continuou em suas tentativas. Houve tumultos nas ruas de Jerusalem e Onias foi obrigado a pedir a ajuda do governo para manter a ordem.

Em 175 aC, com a ascensão ao trono de \*Antiochus IV Epiphanes, mudanças significativas começaram a ocorrer. Seu reinado foi marcado pelos passos mais enérgicos para helenizar o império. Antíoco demonstrou interesse nos assuntos de Jerusalem, e Jasão aproveitou a oportunidade para convencer o rei a colocá-lo no lugar de seu irmão, Onias III, como sumo sacerdote. Jasão prometeu ao rei um aumento considerável nos impostos, bem como um grande tributo, em troca de sua permissão para fazer mudanças no governo da cidade. As duas grandes reformas feitas por Jasão, com total apoio do rei, foram a construção de um ginásio em Jerusalem e a transformação da cidade judaica em uma polis helenística (uma das muitas do império) a ser conhecida como Antioquia.

O estabelecimento sob a fortaleza do Templo do ginásio nasium mudou toda a atmosfera espiritual e social. Começou a rivalizar com o Templo como centro social, especialmente entre os jovens sacerdotes e leigos. Este foi um duro golpe para os tradicionalistas, principalmente porque, segundo a tradição grega, o ginásio estava sob o patrocínio dos deuses Hermes e Hércules. O autor de II Macabeus descreve com grande amargura como, a um dado sinal, os sacerdotes deixaram o Templo para ver os jogos. A conversão de Jerusalem em pólis exigiu um novo censo, que deu a Jason e seus partidários a oportunidade de fazer mudanças no registro dos cidadãos. Jasão não acabou com o sistema de administração existente, e a tradicional Gerousia continuou a funcionar junto com o sumo sacerdote. Como chefe de Jerusalem e de Judá, seguiu a linha da casa de Tobias, procurando integrar a cidade à vida cultural e social geral do império. Delegados de Antioquia Jerusalem foram enviados a Tiro para representar a cidade nos jogos em homenagem a Hércules.

Jason não permaneceu sumo sacerdote por muito tempo; parece que o rei não o considerou suficientemente leal. \*Menelau, um helenizador ardente da casa de Bilgah, foi nomeado em seu lugar. Ele comprou sua posição por um alto preço, e um novo capítulo começou nas relações entre os selêucidas em

Jerusalém e Judá. O sumo sacerdote, que até então representava os interesses dos judeus na corte do rei, agora era oficial da administração. Menelau não conseguiu cumprir suas obrigações financeiras para com o rei e foi chamado a comparecer perante ele. Seu irmão Lisímaco ficou no comando e imediatamente aproveitou a oportunidade para roubar o tesouro do Templo. Consequentemente, uma revolta eclodiu contra o governo de Menelau na qual Lisímaco foi morto. Os três membros da Gerousia que foram enviados para reclamar ao rei contra Menelau foram condenados à morte, e este continuou a gozar do apoio de Antíoco.

Após o retorno do rei de sua primeira guerra no Egito em 169 aC, ele visitou a cidade e levou consigo o altar de ouro, o candelabro e outros objetos de ouro e prata encontrados no Templo. No ano seguinte, quando o rei estava novamente em guerra no Egito, espalhou-se o boato de que Antíoco havia morrido. Nesse ponto, o deposedo Jasão, à frente de uma força de 1.000 homens, invadiu a cidade e ganhou o controle de tudo, exceto a fortaleza na qual Menelau e seus partidários e a guarnição permanente se defendiam. Na volta do Egito, o rei tomou Jerusalem, construiu uma fortaleza, a \*Acra, em posição dominante em frente ao Templo, e instalou ali uma guarnição. Em 167 aC Antíoco emitiu decretos contra a religião judaica que foram executados com especial severidade em Jerusalem. O Templo foi profanado; seus tesouros foram confiscados. Antíoco o converteu em um santuário dedicado ao deus Dionísio e ordenou a construção de um enorme templo de seu deus favorito, Zeus Olímpio. Os opositores da política de Antíoco fugiram da cidade, enquanto uma guarnição selêucida e os helenizadores permaneceram em Jerusalem. Por toda parte, o campo se rebelou.

PERÍODO HASMONEA. A revolta liderada por \*Judá Macabeu visava a purificação de Jerusalem e a conquista da autonomia. A cidade estava fora do alcance dos insurgentes judeus; no entanto, eles estabeleceram um bloqueio bem-sucedido ao redor da cidade e conseguiram derrotar quatro tentativas sucessivas de aliviar a guarnição selêucida. Após a quarta vitória de Judá na batalha perto de Beth-Zur, eles foram capazes de reocupar o Monte do Templo, limpar o Templo de objetos pagãos, reconstruir o altar e retomar os sacrifícios em dezembro de 164 AEC . de Dedicção, ou \*y anukkah , em memória desta ocasião. Após a morte de Antíoco IV, seu sucessor concedeu liberdade religiosa aos judeus e nomeou um novo sumo sacerdote, Eliaquim (Alkimos). As paredes do Templo foram rompidas com a ajuda de traidores, e Judá foi forçado a deixar Jerusalem. Após a morte de Judá em batalha (160 AEC), seus irmãos, Jônatas e Simeão, tiveram que operar fora de Jerusalem.

Devido aos contínuos conflitos e intrigas no império Seleucida, tornou-se possível que os asmoneus retornassem a Jerusalem vários anos depois. Em 152 AEC, Jônatas foi feito sumo sacerdote e governador dos judeus. Ele foi autorizado a reocupar a cidade, com exceção da Acra, que continuou a ser mantida pela guarnição do rei, e todas as suas tentativas

para ganhar o controle dele falhou. Ele, portanto, construiu um muro para separar Acra da cidade e fortaleceu o muro de Jerusalém. Simeão, irmão e sucessor de Jônatas, finalmente expulsou a guarnição e erradicou a Acra de seus cultos pagãos. Uma entrada triunfal na fortaleza caída foi feita em 23 de Iyyar 141 aC, data que doravante foi celebrada como o dia da libertação final de Jerusalém. Parece que a construção da "primeira" muralha ao redor da Colina Ocidental foi iniciada por Jônatas e continuada por Simeão, e que isso foi feito por razões ideológicas para renovar as ruínas visíveis das fortificações que originalmente cercavam a cidade maior no tempo de Ezequias e para celebrar o banimento dos gregos selêucidas.

No início do reinado de João \*Hyrcanus, Jerusalém foi colocada por Antíoco Sidetes VII sob um cerco pesado, que terminou em um tratado sob o qual a muralha da cidade foi violada. A evidência desta batalha foi desenterrada durante as escavações da Cidadela perto do Portão de Jaffa, consistindo em dispersões de bolas de balista e pontas de flechas. Nas seis décadas seguintes (até 63 aC), nenhum inimigo se aproximou da cidade. Jerusalém tornou-se a capital do reino asmoneu, que incluía grandes partes da Palestina ocidental, bem como áreas da Transjordânia. Era o centro da crescente atividade política, econômica e religiosa. O Templo tornou-se o centro ritual e religioso de um grande número de pessoas na Terra de Israel que não haviam sido anteriormente influenciadas pelo judaísmo. Judeus na diáspora, convertidos ao judaísmo e simpatizantes do judaísmo contribuíram para a riqueza da cidade pagando meio shekel e fazendo outras contribuições. Os sábios de Jerusalém tornaram-se famosos em todo o judaísmo, e sua influência foi sentida onde quer que os judeus residissem. Comércio e ofícios desenvolvidos na cidade.

A "Carta de \*Aristeas" contém uma descrição de Has monean Jerusalém, com sua muralha tripla, seus mercados, repletos de todos os tipos de mercadorias, seu suprimento de água potável e assim por diante. Era uma cidade grande e próspera. O palácio hasmoneu foi construído na colina ocidental, habitações foram construídas em todas as partes da cidade e uma nova esplanada retangular foi construída para o templo. Segmentos da "primeira" muralha construída durante os tempos hasmoneus foram descobertos no Bairro Judeu, a Cidadela, ao longo da muralha ocidental da Cidade Velha e ao redor do tradicional Monte Sião. Cerâmicas, moedas e pontas de flechas asmoneanas também foram recuperadas durante as escavações. Ao final deste período pertencem alguns dos esplêndidos monumentos do Vale do Cedron, como o Túmulo dos Filhos de Hezir (anteriormente chamado Túmulo de São Tiago), o chamado Túmulo de Zacarias e o Túmulo de Jason (no bairro de Rehavia), que contém um dos primeiros desenhos de uma menorah e uma foto de uma luta no mar (este Jason era aparentemente um capitão aposentado).

Nenhum inimigo externo ameaçou Jerusalém, mas foi palco de violentos conflitos civis nos dias de Alexandre \*Yannai (Jannaeus). Sua viúva, \*Salome Alexandra, conseguiu restaurar a paz na cidade, mas depois de sua morte o conflito estourou novamente. \*Hyrcanus II sitiou seu irmão \*Aristóbulo II na

Temple com a ajuda dos nabateus, mas foi forçado a recuar. No final, esta guerra fratricida beneficiou apenas os romanos. Em 64 aC, quando Pompeu decidiu a favor de Hircano, os partidários de Aristóbulo se trancaram no Templo e desafiaram a decisão do general romano. Pompeu foi forçado a realizar um cerco, já que o Templo estava agora defendido por uma profunda fossa escavada na rocha ao norte. Em 63 aC, a parede do Templo foi rompida e os romanos invadiram o próprio Templo. Pompeu entrou no Santo dos Santos, mas não tocou nos tesouros do Templo. Ele deixou o governo para Hircano e seu conselheiro \*Antípatro, o Idumeu, pai de \*Herodes.

Em 40 aC Jerusalém foi tomada pelos partos, que invadiram a Judéia como aliados de Matatias Antígono. Três anos depois (37 AEC), após um cerco prolongado, as tropas de Herodes e de seus aliados romanos romperam as muralhas de Jerusalém e penetraram na cidade. Seguiu-se grande matança e saques, até que Herodes foi forçado a intervir para salvar a cidade.

PERÍODO HERODIANO. O rei Herodes, que reinou na Judéia por 33 anos (37-4 AEC), transformou completamente o aspecto externo de Jerusalém. Seu objetivo era manter a cidade segura, sabendo muito bem o quanto era odiado pela população; para satisfazer seu gosto por ostentação e esplendor; e aplacar a população fornecendo trabalho. Seus empreendimentos financeiros bem-sucedidos e altos impostos forneceram os meios.

Herodes transferiu a sede do poder civil do antigo palácio de Has monean para um novo local no canto noroeste da cidade, dentro da "primeira" muralha. Seu palácio era protegido ao norte por três torres: Phasael, Hippicus e Mariamne; a base de uma dessas torres (provavelmente Hippicus, embora o assunto ainda seja debatido), foi inserida na "primeira" muralha asmoniana, e isso fica claro pelas escavações dentro da Cita del. A localização das outras duas torres é incerta, embora Josefo diga que elas também foram construídas na linha da "velha" muralha. Atrás das três torres, ao sul, estendia-se o palácio de Herodes, construído sobre um pódio, e protegido a oeste por uma muralha com torres por onde se entrava por um portão (o "portão dos essênios"). Aparentemente, o palácio ficava de um lado com a Ágora ou mercado superior. Dentro da muralha havia extensos jardins e o local que era dividido em dois blocos separados de edifícios, chamados Cesareum e Agrippeum em homenagem a Augusto e seu general Vipsanius Agrippa, respectivamente. Os jardins do palácio eram provavelmente abastecidos com água derivada da Piscina Mamila (ver Abastecimento de Água, ser baixo). Um grande esgoto, referido por Josefo como "Bethso", estendia-se da base do palácio para o oeste e para o vale de Hinom.

Os outros projetos de Herodes em Jerusalém ficavam no lado leste da cidade. Ele transformou a antiga fortaleza de Baris em uma estrutura fortificada mais coesa, em forma de torre, dominando a área do Templo, e a chamou de Antônia, em homenagem ao triúviro Marco Antônio. Na própria área do Templo, a esplanada foi alargada, sobretudo na sua vertente sul, e ganhou a forma de trapézio que ainda hoje se conserva. O Monte do Templo era cercado por um muro construído com grandes silhares de pedra, dos quais

## Jerusalém

o Muro \*Ocidental ("Lamentações") é apenas uma seção. Abaixo do Monte do Templo havia inúmeras cisternas de água, passagens e condutos. O Monte do Templo era cercado por um pórtico com colunas de 15 metros de altura. Todo o lado sul era ocupado por um salão triplo de dois andares, a "basílica real". Herodes também reconstruiu inteiramente o próprio Templo, dobrando sua altura e adornando ricamente seu exterior. Vários portões levavam ao Monte do Templo.

Restos remanescentes das atividades de construção de Herodes em Jerusalém incluem torres na Cidadela; muros de fortificação ao redor do Monte Sião; o túnel de esgoto de Bethso; o pódio de seu palácio na Colina Ocidental com um portão a oeste; as paredes do Monte do Templo; um lance de degraus construído sobre arcos (Arco de Robinson) que desce da esplanada do Templo na esquina sudoeste para uma rua pavimentada que vai de norte a sul; as passagens dos portões duplos e triplos nas paredes do sul do Monte do Templo; as porções rochosas de Antonia com sua piscina adjacente, o Struthion; e as piscinas de Siloé e Betesda ao sul e ao norte do Monte do Templo, respectivamente. Além destes, o monumento da família de Herodes (mencionado por Josefo) foi identificado com uma estrutura redonda ao norte da cidade. O chamado Túmulo de Absalão no Vale do Cedron também é atribuído ao seu reinado; dá uma idéia da rica ornamentação eclética da arquitetura herodiana vigente na época.

SOB OS PROCURADORES ROMANOS. Após a morte de Herodes e o banimento de seu filho \*Arquelau, a Judéia tornou-se uma província do Império Romano (6 EC). Jerusalém era governada por procuradores romanos que residiam em Cesaréia e, assim, deixou de ser a capital da Judéia. Os procuradores, no entanto, vinham a Jerusalém de tempos em tempos com suas tropas, especialmente durante as três festas de peregrinação, quando estava lotada de peregrinos de todo o país e do exterior. Os governadores ficariam no antigo palácio de Herodes, que era usado como pretório. Em deferência à sensibilidade religiosa judaica, as tropas vieram a Jerusalém sem seus estandartes, que traziam imagens idólatras. O governo da cidade estava nas mãos do sumo sacerdote e do Sinédrio, que cumpriam as funções da Gerousia no período helenístico, ou seja, o conselho municipal. O último governante judeu sobre Jerusalém foi Herodes Agripa (41–44), que começou a construir um novo muro no lado norte da cidade (o "terceiro" muro), mas foi interrompido por ordem dos romanos. Sob os procuradores que o sucederam, tumultos esporádicos eclodiram na cidade, geralmente resultando em confrontos com as tropas romanas. Um dos procuradores, \*Pôncio Pilatos (26-36), sob cujo governo ocorreu a execução de \*Jesus de Nazaré, construiu o primeiro aqueduto que trazia água para Jerusalém das proximidades de Hebron. A pequena comunidade cristã permaneceu em Jerusalém até 66, quando se retirou para Pela.

O significado de Jerusalém era mais do que o centro administrativo de uma Judéia diminuída; era a capital da nação judaica. O Templo, o Sinédrio e as grandes casas de estudo dos fariseus o transformaram em símbolo

para os judeus em todos os lugares. Como Philo expressou em seu *Legatio ad Gaium*, Jerusalém era a metrópole não apenas da Judéia, mas de muitas terras por causa de suas colônias. Era famosa até entre os não-judeus: o velho Plínio escreveu que Jerusalém era a mais famosa entre as grandes cidades do Oriente. Uma auréola lendária cercava a cidade. Foi o ponto focal da unidade judaica e atraiu peregrinos e convertidos judeus (por exemplo, Rainha \*Helene de Adiabene). Por causa do Templo, ali residiam as principais famílias sacerdotais, assim como muitas famílias aristocráticas importantes que desejavam estar perto do centro dos negócios. Até mesmo descendentes da Casa de Herodes viviam lá de tempos em tempos, embora seus reinos estivessem a alguma distância. Jerusalém era o centro da atividade espiritual. Os chefes de \*Bet Hil lel – Rabban \*Gamaliel I e Rabban \*Simeon filho de Gama liel – residiam em Jerusalém. Casas de ensino na cidade atraem estudantes de todo o país e do exterior.

O status da cidade ajudou a se tornar um importante centro econômico. Sua área aumentou para uma milha quadrada e sua população cresceu consideravelmente.

Um dos fenômenos de Jerusalém durante esse período foi a presença de muitos judeus de vários países, desde a Média e Elão no leste até a Itália no oeste, muitos dos quais se estabeleceram na cidade. Esses imigrantes preservaram seus diferentes modos de vida por longos períodos e se congregaram em comunidades distintas de acordo com suas terras de origem. Especialmente notável era a diferença entre os judeus que falavam hebraico e aramaico e os judeus helenizados que vieram do Egito (especialmente de Alexandria), Cirenaica e Ásia Menor, estes últimos grupos tendo suas próprias sinagogas especiais. Nos últimos anos antes da destruição, a tensão social cresceu a tal ponto que afetou a ordem e a segurança da cidade. Além da inimizade geral contra o domínio romano, havia conflitos entre os próprios judeus, notadamente atritos entre diferentes grupos da oligarquia sacerdotal e tensão provocada pelas atividades dos lutadores extremistas pela libertação dos romanos (os Sicarii), que usavam violência e não eram avessos a matar seus oponentes. Crescem também as atividades de videntes e profetas que espalham expectativas messiânicas entre o povo e os peregrinos.

## JERUSALÉM NO FIM DO PERÍODO DO SEGUNDO TEMPLO.

O primeiro vislumbre de Jerusalém do viajante teria sido do Monte Scopus (Har ha-*\*yofim*). Atravessando o Vale do Cédron, ele atravessou os "Túmulos dos Reis" (de \*Helena de Adia bene), e alcançou a "terceira" muralha, que se estendia da direção do Vale do Cedron até a Torre de Psephinus no noroeste. A entrada para o muro era de uma área de jardins e hortas pelo Portão das Mulheres. Atrás dela estava a então escassamente povoada Cidade Nova ou Bezetha. Aproximando-se da "segunda" muralha, que circundava a área conhecida como "Mahtesh", o bairro comercial no alto vale do Tyropoeon, veriam (além dessa muralha) os mercados de madeira e ovelhas, o tanque de Betesda (ou tanque das ovelhas), e o tanque das torres (hoje chamado tanque de Ezequias). O tanque de Betesda foi usado como local de purificação por muitos

Judeus que participaram das festividades no Templo. A “segunda” muralha, que corria em linha pontilhada das proximidades do Palácio de Herodes, na Cidade Alta, até a fortaleza Antônia, protegia a cidade propriamente dita. Do lado de fora estavam os túmulos de Alexandre e João Hircano; dentro dela estavam os vários bazares da cidade. O Templo e a Cidade Baixa foram defendidos por \*João de Giscala, a Cidade Alta por Simeão b. Giora. O ataque foi liderado por Tito, filho e herdeiro do imperador Vespasiano, com um exército de quatro legiões à sua disposição.

A partir desta zona residencial e comercial podia-se passar pela Porta da Água ou pela Porta do Jardim até à Cidade Alta. Este último, que era o bairro aristocrático, foi amplamente construído e cobria toda a colina ocidental de Jerusalém. Dentro dele ficavam os palácios dos sumos sacerdotes e dos asmoneus. Em sua extremidade noroeste erguiam-se as três torres que protegiam o palácio de Herodes, respectivamente com cerca de 135, 120 e 70 pés de altura. Uma ponte (cujos restos agora são chamados de Arco de Wilson em homenagem ao explorador de Jerusalém do século XIX) ligava a Cidade Alta ao Monte do Templo.

A Cidade Alta era protegida a leste por uma escarpa rochosa voltada para o Vale Tyropoeon. Este vale era um bairro popular com casas muito próximas e era chamado de Cidade Baixa; estendia-se até o monte sudeste (o chamado Ofel), que originalmente era a Cidade de Davi. Em sua extremidade meridional estava o grande tanque de Siloé, retangular e escalonado (chamado por Josefo o “poço de Salomão”), que era alimentado com água fresca proveniente da fonte de Giom. Como o tanque de Betesda, o tanque de Siloé também era usado para a purificação dos viajantes que chegavam a Jerusalém para os feriados judaicos. Escadas desciam da Cidade Alta para a Cidade Baixa e também subiam desta última para a área do Templo (através do Arco de Robinson).

A esplanada do santuário era protegida por um muro alto e maciço, construído em alvenaria típica herodiana com margens duplas. Era cercada por pórticos com colunatas abertas, dos quais o sul, a “basílica real”, era o mais esplêndido. O próprio Templo ficava dentro de outro recinto com degraus; era muito alto (cerca de 150 pés) e brilhava com ouro e mármore branco “como uma montanha coberta de neve”. A torre de Antonia (com uma altura de cerca de 180 pés) sobre a esplanada do noroeste. Fora das muralhas, e especialmente a leste, sul e oeste, ao longo dos vales de Cedron e Hinom, estendia-se a necrópole. Entre os grandes e imponentes túmulos erguidos no primeiro século EC estavam os Túmulos dos Juizes ou do Sinédrio no Vale do Cédron Superior e o chamado Túmulo de Absalão e Túmulo de Josafá no Vale do Cedron central.

Como cidade fortificada, Jerusalém tornou-se ainda mais forte por sua posição topográfica. Situada na encosta sul de uma cordilheira que saía da linha da bacia hidrográfica, era protegida a oeste, sul e leste pelos vales de Hinom e Cedron, enquanto a norte tinha três paredes fortemente reforçadas.

O cerco de Tito. No outono de 66, o desgoverno dos procuradores finalmente provocou a eclosão de uma revolta, que logo se tornou uma guerra em grande escala. O governador romano da Síria, Cestius Gallus, avançou com seu exército para os portões do Templo na tentativa de reprimir a revolta, mas recuou após uma derrota desastrosa. Por mais de três anos, Jerusalém foi livre; os ciclos de prata (ver \*Moedas e Moedas) com a perna

final “Jerusalém, a Santa” comemoram este período. No entanto, conflitos internos entre os insurgentes desperdiçaram os recursos da cidade, e somente quando o inimigo se aproximou na primavera de 70 eles juntaram forças.

O Templo e a Cidade Baixa foram defendidos por \*João de Giscala, a Cidade Alta por Simeão b. Giora. O ataque foi liderado por Tito, filho e herdeiro do imperador Vespasiano, com um exército de quatro legiões à sua disposição.

Após o reconhecimento e o estabelecimento de acampamentos em dois lugares ao redor da cidade, os romanos atacaram a “terceira” muralha perto do palácio de Herodes, esperando penetrar na Cidade Alta e assim acabar com o cerco de uma só vez. Falharam em seu plano e tiveram que se contentar com a brecha da “terceira” muralha e a ocupação de Bezetha. Movendo seu acampamento para um lugar chamado “Acampamento Assírio” (agora o Complexo Russo), Tito atacou a “segunda” muralha e a escalou depois de uma luta amarga nos estreitos e sinuosos bazares. Agora o cerco começou a sério; foram feitas tentativas de ataque pelos métodos usuais (montes de cerco com torres móveis equipadas com aríetes). Mas os defensores sitiados lutaram com grande determinação, incendiando as máquinas de guerra romanas e minando os montes de cerco erguidos contra o Lago das Torres e o Antonia. Tito então ordenou a construção de um muro de cerco para bloquear fortemente a cidade na tentativa de enfraquecer a população pela fome (a quantidade de água nas cisternas aparentemente era suficiente para transportar a cidade durante o verão). Após este processo o ataque foi renovado. No início de Av (agosto) a muralha da Antônia foi finalmente invadida, e depois de alguns dias o Templo foi incendiado (9t̄y de Av). Os romanos então se espalharam pela Cidade Baixa e pelo Vale Tyropoeon, mas tiveram que renovar suas operações de cerco contra a Cidade Alta, que só caiu um mês depois. A maioria das pessoas na cidade havia morrido ou morrido de fome; os sobreviventes foram vendidos como escravos ou executados. A cidade foi destruída, exceto as três torres de Herodes e uma parte da muralha ocidental, que foram poupadas para proteger o acampamento da Décima Legião situado na área do antigo palácio de Herodes.

[Michael Avi-Yonah / Menahem Stern / Shimon Gibson (2ª ed.)]

### O Período Romano

Embora Jerusalém tenha permanecido em ruínas por 61 anos, parte dos habitantes (incluindo alguns membros da comunidade cristã que partiram para Pella durante o cerco) retornaram e se estabeleceram ao redor do acampamento legionário na Colina Ocidental. Uma inscrição de um oficial da Décima Legião, Fatalis, registra que ele viveu lá com sua liberta Ionice, e havia muitos outros como ele.

Numerosas telhas carimbadas com os nomes e símbolos da Décima Legião foram encontradas. Fontes posteriores afirmam que os judeus que retornaram tinham até sete sinagogas naquela área. Em 130 EC, o imperador Adriano visitou Jerusalém e decidiu estabelecer uma colônia romana nas ruínas da cidade judaica. O governador, Tineius Rufus, realizou a cerimônia de arar ao longo da linha das paredes projetadas em nome do imperador e fundador.

## Jerusalém

Esta cerimônia é representada em moedas da colônia, que recebeu o nome de \*Aelia Capitolina em homenagem ao sobrenome do imperador e da tríade capitolina (Júpiter, Juno e Minerva). Não há evidências, no entanto, de que a cidade tenha sido capturada por Bar Kokhba durante a segunda revolta contra os romanos, e Aelia Capitolina foi fundada fisicamente apenas em 135 dC Adriano decretou que nenhuma pessoa circuncidada deveria ser permitida em Jerusalém e seu território sob dor da morte; até a comunidade cristã foi forçada a trocar seu bispo de origem judaica por um gentio.

Aelia Capitolina foi aparentemente construída nas partes norte e central da Cidade Velha de hoje, com o acampamento romano da Décima Legião a sudoeste, e com um bairro adicional situado na antiga Cidade Baixa, ao redor do sopé da parte sudoeste . do Monte do Templo. Muitas das ruas na parte norte da cidade foram originalmente estabelecidas nesta época. Um fórum existia na junção do decumanus (que vai da área do Portão de Jaffa a leste) e das ruas do cardo (o último vai da área do Portão de Damasco ao sul), com vários edifícios e um templo ou santuário para Vênus na área da atual Igreja do Santo Sepulcher. O outro fórum estava situado a noroeste da cidade, imediatamente ao norte do Monte do Templo, com um arco triunfal (agora conhecido como arco Ecce Homo), um santuário dedicado a Serápis e outros cultos e piscinas de purificação. A localização do Templo Capitolino é debatida, com alguns colocando -o no fórum ocidental e outros acreditando que foi construído no topo das ruínas da Fortaleza Antônia, com vista para o fórum noroeste. A área do Templo (chamada Quadra ou "Praça") foi deixada fora do plano da colônia; várias estátuas pagãs foram colocadas sobre ele com uma estátua equestre de Adriano na frente. Uma grande inscrição monumental em latim mencionando um "portão" foi encontrada na área sul do Templo. Outros monumentos conhecidos de Aelia eram um tetrápilão (portão de quatro arcos), banhos públicos e degraus que levam ao ninfeu (fonte pública) fora da cidade, com doze arcos (o Dodekapylon), perto do tanque de Siloé. A cidade foi dividida em sete alas, que durante séculos levaram os nomes dos primeiros chefes, ou anfodarcas.

Não tinha os direitos de uma colônia italiana (jus italicum) e, portanto, tinha que pagar impostos sobre suas terras. As moedas da cidade foram emitidas desde o tempo de Adriano até o de Valeriano (260), mas são especialmente abundantes desde os tempos de Antonino Pio, Marco Aurélio, Eleágabalo e Trajano Décio. Os 206 tipos de moedas evidenciam os deuses adorados em Aelia: Serápis, Tyche, Di oscuri, Roma, Ares, Nemesis e outros são encontrados além da tríade capitolina. A adoração de Serápis é confirmada por uma inscrição dedicatória; a da deusa Hígia está ligada aos banhos de cura perto do tanque de Betesda.

Aelia era uma pacata cidade provinciana. Os grandes eventos foram as visitas imperiais, como a de Septímio Severo em 201, que foi comemorada por uma inscrição descoberta perto do Muro das Lamentações. Nessa ocasião, a colônia recebeu o título honorário de "Commodiana". No final do terceiro século, a Legio X Fretensis (ainda em Aelia por volta de 250) foi transferida para Elath e substituída por uma tropa de mouros. Dentro

nos séculos II e III, a comunidade cristã em Jerusalém desenvolveu-se pacificamente; um de seus bispos, Narciso , morreu centenário, depois de dividir o cargo com Alexandre da Capadócia. Este último estabeleceu uma famosa biblioteca em Aelia. Em seu tempo começaram as peregrinações cristãs à cidade. Os judeus também lucraram com um relaxamento de fato da proibição de visitar Jerusalém como peregrinos.

### Jerusalém bizantina

O status de Aelia foi completamente revolucionado quando o imperador cristão Constantino tornou-se mestre da Palestina em 324. No Concílio de Nicéia, Macário, o bispo de Aelia, relatou ao imperador sobre o estado dos locais sagrados cristãos e persuadiu a mãe do imperador , \*Helena, para visitar Jerusalém (325). Durante sua visita, o santuário ou templo de Vênus foi destruído e abaixo dele surgiu um túmulo identificado como o Túmulo de Jesus. De acordo com a tradição cristã um pouco posterior, a "Verdadeira Cruz" também foi encontrada nessa época em uma caverna próxima. Constantino decidiu erigir um martírio basilical no \*Gólgota para marcar a descoberta do Túmulo de Jesus. A igreja consistia de um pátio que levava a uma basílica, um baptistério, outro pátio que pode ter contido parte da rocha do Gólgota e o próprio Túmulo de Jesus, que havia sido cortado em um cubo, e que foi então coberto por um pequeno edifício (edícula) encimado por uma cúpula apoiada em colunas com capitéis de prata. A igreja foi construída pelos arquitetos Zenobius e Eusthatius de Constantinopla, e foi dedicada em 335. Outra igreja, a Eleona, foi construída nas encostas do Monte das Oliveiras. A cidade assumiu então um caráter predominantemente cristão; a proibição contra a entrada de judeus na cidade foi renovada, com exceção do 9<sup>ty</sup> de Av, quando eles foram autorizados a lamentar a destruição do Templo.

A crescente importância de Jerusalém como centro cristão foi temporariamente interrompida pelo imperador Juliano, o "apóstata", que voltou às antigas práticas pagãs e favoreceu o judaísmo. Em 363 ordenou a reconstrução do Templo e confiou a tarefa a seu amigo Alípio. As obras prosseguiram até 27 de maio, quando um terremoto provocou conflagração nas lojas do prédio. Como o imperador havia acabado de iniciar sua campanha persa, os responsáveis pela obra a suspenderam. A morte de Juliano na Pérsia e a entronização do imperador cristão Joviano puseram fim a este projeto.

Naquela época, o bispo de Jerusalém era o eminente pregador Cirilo, que muitas vezes foi exilado, mas sempre conseguiu retornar (350-86). Em seu tempo, peregrinos cristãos de todos os países , desde a Grã-Bretanha e a Gália no oeste até a Etiópia, a Índia e a Pérsia no sul e no leste, podiam ser vistos na cidade.

O sucessor notável de Cirilo foi João (396-417). Durante seu episcopado, numerosas famílias aristocráticas, lideradas por São \*Jerome, fugiram de Roma para Jerusalém (385-419). Entre eles estavam mulheres nobres e ricas, como Melania e Poemenia, que ergueram igrejas e mosteiros (Igreja da Ascensão, 378, Igreja do Getsêmani, 390). Os primeiros eremitas se estabeleceram nas proximidades de Jerusalém naquela época. A cidade



também serviu de refúgio para nobres caídos, como a família do ministro Rufinus. Em 428, o enérgico Juvenal tornou-se bispo de Jerusalém. Em 438 a imperatriz Eudócia visitou Jerusalém pela primeira vez; devido à sua intervenção, os judeus foram novamente autorizados a viver na cidade. Após sua separação de seu marido, Teodósio II, ela se estabeleceu permanentemente na Cidade Santa (444-60), gastando generosamente em igrejas (incluindo a basílica de Santo Estêvão, ao norte da cidade). Ela também construiu um novo muro da cidade ao redor do Monte Sião (partes desse muro foram escavadas em 1895-1897). Tanto Eudocia quanto Juvenal se envolveram na controvérsia monofisita.

Por manobras bem-sucedidas, o bispo conseguiu obter o status de patriarca e autoridade sobre as igrejas da Palestina e da Arábia em 451. Ele foi contestado pelos monges monofísicos, no entanto, e teve que ser reintegrado em sua sé pelo exército bizantino.

Durante o reinado de \*Justiniano (527-65), uma revolta samaritana (529) devastou a vizinhança de Jerusalém. As igrejas fora da cidade foram destruídas e tiveram que ser reconstruídas, e o imperador acrescentou uma magnífica basílica, a "Nea" (nova), dentro da cidade na área do atual bairro judeu.

Partes deste magnífico edifício foram descobertas por arqueólogos. As características gerais da cidade bizantina na época de Justiniano estão bem representadas no mapa do mosaico de Madaba. Dentro do portão norte (Portão de Damasco) havia uma praça pavimentada semicircular com uma coluna no centro, ainda comemorada no nome árabe deste portão, Býb al-ÿAmýd. Duas ruas com colunas saíam da praça que levava ao sul. A ocidental passou pela Igreja do Santo Sepulcro e continuou até a Porta de Sião por meio de um tetrápilão, passando pela igreja de Santa Sofia e estendendo-se até o Nea. Do outro lado da Igreja do Santo Sepulcro, o fórum, o palácio dos patriarcas e as torres e mosteiros perto da Porta de Jaffa eram visíveis. A outra estrada (que tinha uma ramificação para o portão leste) passava por um banho público e terminava em outro portão interno. O Muro das Lamentações era visível a leste desta rua. A área do Templo era aparentemente um terreno baldio, com um portão leste (o Golden Gate) e a Igreja de St. James em seu canto sudeste. Na parte sul da cidade ficava a Igreja do Monte Sião, com sua Diakonikon (igreja do diácono) e os banhos do Tanque de Siloé. A piscina Probatika (Piscina das Ovelhas) e a grande igreja basílica existiam no canto nordeste da cidade. Na época de Justiniano, dois concílios da Igreja foram realizados em Jerusalém (536 e 553), principalmente em conexão com as disputas origenistas. O patriarca Eustáquio, como seu antecessor Juvenal, teve que ser instalado pelo exército.

No decorrer da última guerra bizantino-persa, o exército persa de Chosroes II se aproximou de Jerusalém em 614 e a sitiou com a ajuda de seus aliados judeus. A muralha da cidade foi rompida, muitos habitantes foram mortos e o patriarca Zacarias e as relíquias da "Verdadeira Cruz" foram levados para o exílio. Os persas entregaram a cidade aos judeus, que a governaram sob um líder conhecido apenas por seu nome simbólico, Neemias. A conquista persa levou à destruição da maioria das igrejas em Jerusalém. Depois de algum tempo, no entanto, os persas

entregou a cidade de volta aos cristãos, que começaram a reconstruir seus locais sagrados sob Modestus. As vitórias do imperador \*Heráclio levaram ao retorno dos bizantinos; em 21 de março de 629, ele fez uma entrada triunfal em Jerusalém, trazendo de volta a relíquia da "Verdadeira Cruz", e os judeus foram novamente banidos de lá. Quando as forças muçulmanas invadiram a Palestina, Jerusalém foi sitiada de 637 em diante. Como parecia haver pouca esperança de resgate após a batalha decisiva de Yarmuk (636), o patriarca Sofrônio, sucessor de Modesto, rendeu a cidade ao califa muçulmano \*Omar em março/abril de 638.

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

### Período Árabe

Desde que Jerusalém foi conquistada pelos árabes muçulmanos (638), permaneceu uma cidade provinciana e nunca se tornou a sede de príncipes ricos que tinham cronistas em sua corte. Consequentemente, a historiografia árabe sobre Jerusalém consiste em apenas uma obra, al-Uns al Jalýl fi Ta ÿ ýrýkh al-Quds wa al-Khalýl ("A honrosa companhia sobre a história de Jerusalém e Hebron"), que foi escrita por Mujýr al -Dýn al-ÿUlaimý no final do século XVý. O historiador moderno deve, portanto, combinar relatos recolhidos de múltiplas fontes.

Depois que os árabes invadiram Ereÿ Israel em 634 (ver \*Israel, Terra de), quatro anos se passaram até que eles tomaram Jerusalém. Naqueles anos, a cidade, de certa forma isolada de seu interior, sofreu muito, como demonstram os sermões proferidos pelo patriarca Sofrônio. Os relatos da conquista de Jerusalém diferem consideravelmente; de acordo com a versão mais provável, o califa \*Omar, então na sede em al-Jýbiya no Hauran, enviou ÿAmr ibn al-ÿAs, um oficial subalterno, para ocupar a cidade. Alguns historiadores relatam que a cidade se rendeu sob certas condições, entre as quais a contínua não admissão de judeus, que não haviam sido autorizados a viver lá sob o domínio bizantino. Goitein mostrou que essa condição foi provavelmente imposta pelo califa omíada Omar [o segundo] Ibn ÿAbd al-ÿAziz (reinou de 717 a 720), não pelo califa "guiado pela direita" Omar b. al-Khattab. Os habitantes provavelmente se submeteram nas condições usuais – que suas pessoas, igrejas e prédios estariam seguros desde que pagassem o poll tax (jizya).

A visita de Omar a Jerusalém logo após a rendição tem sido objeto de relatos divergentes e claramente tendenciosos.

O historiador árabe cristão Eutychius, que escreveu no Egito no início do século X, diz que Omar se recusou a rezar na Igreja do Santo Sepulcro, quando Sophronius lhe mostrou o local da Rocha Sagrada identificado com o talmúdico Even ha- Shetiyah, o local do Templo Santo dos Santos, no qual se acreditava que o mundo foi fundado.

Escritores muçulmanos, por outro lado, relatam como os cristãos tentaram enganar o califa, quando ele perguntou sobre o local da Rocha, levando-o à Igreja do Santo Sepulcro e ao Monte Sião. Outras fontes relatam que o judeu convertido \*Kaÿb al-Aÿbýr propôs a Omar que os muçulmanos construíssem sua mesquita no norte da Rocha, para que eles se voltassem para a Rocha quando se voltassem para

## Jerusalém

wards o qibla (direção da oração) em Meca, mas que sua proposta foi recusada pelo califa. É claro pela natureza dos contos que o relato transmitido por Eutychius foi feito para salvaguardar a Igreja do Santo Sepulcro, enquanto a história sobre o fracasso de Ka'ba revela uma tendência anti-judaica. Aparentemente, a tentativa neste caso foi mostrar que Omar se recusou a se voltar ao orar para o Santo dos Santos (ver \*Lugares Santos) dos judeus e para a Ka'ba ao mesmo tempo. A partir desses contos, pode-se supor que Omar ordenou que a área do Templo fosse limpa e um local para o culto muçulmano estabelecido lá. Herbert Busse, que dedicou mais de três décadas a pesquisar diferentes aspectos de Jerusalém no Islã, pensa que o verdadeiro conquistador da cidade santa é yAmr ibn al-yÿy, um dos generais do califa Omar. A ascensão do lugar da cidade no Islão no final do século VII fez com que a sua conquista fosse atribuída a uma figura proeminente como caliph Omar em vez de yAmr.

Vários relatos confirmam que Omar tinha judeus em sua comitiva que eram seus conselheiros, e que ele os encarregou de manter a área em boa ordem. Embora Omar não aceitasse a sugestão de Kaybs, vendo nela com razão uma tendência judaizante, as tradições e crenças judaicas influenciaram a atitude do Islã primitivo em relação à santidade do Monte do Templo e seus arredores. Essas influências podem, portanto, ser vistas como explicando por que Omar não prestou atenção às informações enganosas de Sofrônio. A tradição judaica também pode ser reconhecida como o fator principal na atribuição a Jerusalém de todos os eventos relacionados no Islã com o juízo final (ver \*Escatologia). Por sua vez, as descrições muçulmanas influenciaram os Midrashim judaicos posteriores (por exemplo, O Livro de Zorobabel, Pirkei Mashi'aÿ, Revelações de R. Simeon bar Yoÿai), que mostram um conhecimento íntimo da área do Monte do Templo, os Portões do y aram ( a área murada dos santuários muçulmanos), o \*Monte das Oliveiras (veja abaixo), o Monte Sião e seus arredores. Todas essas descrições mostram que os judeus viviam em Jerusalém no início do período árabe. A opinião predominante, baseada em fontes cristãs, de que os judeus não foram autorizados a viver na Cidade Santa ou seus arredores durante todo o período bizantino não é confirmada por nenhuma fonte não-cristã. Suspeita-se que esses relatos sejam tendenciosos para glorificar a vitória da Igreja, pois há evidências literárias e arqueológicas existentes de que havia uma sinagoga no chamado Monte Sião, onde hoje está o Cenáculo. Existem também piyyutim existentes da mesma época. De qualquer forma, não há dúvida de que durante a conquista persa (614-28) os judeus viviam em Jerusalém. Parece que mesmo após a reconquista da cidade por Heráclio, muitos deles permaneceram em suas proximidades. Isso pode ter causado o pedido de Sofrônio para que nenhum judeu ficasse em Jerusalém. H. Busse diz neste contexto: "A História do y aram não pode ser entendida corretamente sem levar em conta as atividades judaicas em Jerusalém."

Um documento (em judaico-árabe) encontrado no Cairo \*Genizah revela que os judeus pediram permissão a Omar para que 200 famílias se instalassem na cidade. Como o patriarca se opôs fortemente à ação, Omar fixou o número de colonos judeus em

70 famílias. Os judeus foram designados para o bairro sudoeste da área do Templo, onde viveram desde aquela época (Assaf, BJPS VII, p. 22ss.). Como vários textos mostram, eles também podiam orar na vizinhança da área do Templo. Uma fonte tardia, R. \*Abraham b. yÿyya (século XIIÿ), menciona que lhes foi permitido construir uma sinagoga e um midrash (faculdade) naquela área (Dinaburg, Zion III, 1929, p. 54ss.).

Embora muitos árabes tenham vindo morar em Jerusalém, a grande maioria dos habitantes ainda era cristã. As informações retiradas de fragmentos de Genizah e outras fontes rabanitas e caraitas sobre os primeiros habitantes judeus de Jerusalém durante o período \*Omiada são insuficientes até mesmo para uma descrição geral dos eventos históricos e da vida cotidiana da comunidade judaica durante o domínio omíada e os primeiros cem anos. anos da dinastia \*Abbasid. Até mesmo a data de um evento tão importante como a transferência para Jerusalém da academia talmúdica de sua sede em Tiberíades durante o final do período bizantino e os primeiros períodos muçulmanos é desconhecida.

REGRA DE Umayyad. Os califas omíadas, que residiam em \*Damascus e em outras cidades e vilas de \*Síria e Ereÿ Israel, mostrou grande interesse por Jerusalém, a cidade santa que ficava tão perto de sua residência. Muÿÿwiya, o fundador da dinastia, foi proclamado califa em Jerusalém (660). Ele foi o primeiro que fez grandes esforços para enfatizar o status de Jerusalém como um lugar sagrado no Islã, coletando tradições judaicas e cristãs glorificando a cidade e seus arredores e dando -lhes um selo islâmico. Parece que ele agiu de modo a repelir os ataques dos líderes medinas por deixarem as cidades sagradas de Hijaz, Meca e Medina. Ele provavelmente erigiu o primeiro edifício primitivo no local onde foi construída a mesquita conhecida como al-Aqÿÿ (a mesquita mais distante, ou seja, o local mais distante alcançado por \*Muhammad em sua jornada noturna). O bispo franco Arculf, que visitou Jerusalém em 670, descreve esta mesquita como um edifício bastante feio cujas paredes consistiam em tábuas simples, mas que era capaz de acomodar 3.000 homens. Acima da Rocha Sagrada, o grande califa omíada yAbd al-Malik construiu uma esplêndida cúpula, Qubbat al-yakhra (a Cúpula da Rocha).

A sua construção foi terminada em 72 AH (691), como se pode verificar pela inscrição que nela se encontra. Alguns muçulmanos acreditam que Mu hammad colocou os pés na Rocha em sua jornada noturna e , portanto, a considera sagrada. Tanto os escritores árabes medievais quanto os estudiosos modernos, principalmente I. \*Goldziher, expressaram a opinião de que o objetivo de yAbd al-Malik era desviar a era de peregrinação de Meca, onde residia o contra-califa \*Abdallah ibn al Zubayr. SD \*Goitein mostrou de forma convincente que a intenção do califa omíada era construir uma magnífica casa de culto muçulmano em Jerusalém, que superaria as inúmeras igrejas de lá. Um geógrafo árabe bem informado disse explicitamente que a Cúpula da Rocha deveria ser vista como uma contrapartida da Igreja do Santo Sepulcro (Goitein, JAOS 70, p. 104ss.). A. Elad concluiu de forma convincente que tanto Goldziher quanto Goitein estavam certos: o primeiro enfatizou os motivos políticos, o segundo, o lado religioso. Vários estudiosos viram a construção da Cúpula da Rocha como um

sinal do desejo de ʿAbd al-Malik de reconstruir o Templo Judaico. O interesse dos omíadas por Jerusalém também foi evidenciado nas muitas estruturas que eles construíram nas proximidades do Monte do Templo. Estes foram descobertos pelas escavações de B. Mazar e M. Ben-Dov.

Um fato característico tanto da tolerância dos anúncios umayy quanto do papel que os judeus desempenhavam em Jerusalém é que ʿAbd al-Malik nomeou algumas famílias judias como guardiãs e servas do ʿaram e decretou que elas deveriam ser isentas do poll tax (J. Raby e J. Johns (eds.), *Bayt al Maqdis: ʿAbd al-Malik's Jerusalem* (1992)). ʿAbd al-Malik também mandou construir um palácio do governo em Jerusalém e reparar as muralhas da cidade. Sulaymīn, um de seus filhos e sucessores, planejava fazer de Jerusalém sua residência, mas mudou de ideia e residiu em Ramleh, que ele havia fundado. A partir desse momento, Ramleh foi a capital do sul de Ereẓ Israel, e Jerusalém, que começou a declinar em importância, não era a sede de uma administração provincial nem a residência de uma guarnição forte que pudesse fornecer trabalho para artesãos. As rotas comerciais não o alcançavam, e o único produto que podia ser exportado da área circundante era o azeite. Os últimos anos do governo omíada foram infelizes para a cidade por outras razões também: após uma revolta contra o último califa omíada, Marwan II, ele demoliu as muralhas da cidade e, pouco depois, um terremoto causou estragos na Cúpula da Rocha . .

**REGRA ABÁSIDA.** O reinado dos califas abássidas, que chegaram ao poder em 750, trouxe um longo período de lenta mas progressiva decadência a Jerusalém. Ereẓ Israel não estava mais no centro do império muçulmano, e os califas residentes em \*Bagdá não mostraram muito interesse na cidade. Os primeiros abássidas continuaram a visitar Jerusalém – al-Manẓūr em 758 e 771 e al Mahdī em 780. Al-Mansur recusou-se a alocar fundos para financiar as reparações. Ele ordenou a remoção dos ornamentos dourados das portas de al-Aqsa para cunhá-los para pagar as despesas. Al-Maʿmūn (813–33) nunca veio a Jerusalém, embora tenha passado algum tempo na Síria e no Egito, mas destinou certas quantias para reparar os edifícios na área do Templo.

Os abássidas posteriores não mostraram nenhum interesse pela cidade sagrada. Durante o reinado de al-Muʿtāʿim (833-42), um grande desastre caiu sobre a cidade, quando os camponeses de Ereẓ Israel se levantaram sob a liderança de um certo Abu ʿarb, sitiou Jerusalém e saquearam todos os seus bairros, mesquitas e igrejas; novamente muitos habitantes fugiram. Por outro lado, parece que durante esse período os não-muçulmanos ainda gozavam de tolerância, especialmente os cristãos, em nome dos quais Carlos Magno interveio com sucesso com o califa.

Um novo período na história de Jerusalém começou em 878, quando foi anexada, com o resto de Ereẓ Israel, ao reino egípcio de Aʿyād ibn ʿyālīn. A partir dessa data a cidade permaneceu sob o domínio dos governantes do \*Cairo, com interrupções durante as Cruzadas (veja abaixo), até a conquista otomana (1516). Após a queda dos ʿyālīnids em 905, os governadores nomeados pelos abássidas novamente assumiram;

em 941 Ereẓ Israel caiu para uma dinastia egípcia, os Ikhshidids. A própria Jerusalém raramente foi mencionada nas crônicas desse período, porque não desempenhou um papel na vida política do Oriente Próximo. Os historiadores árabes não mencionaram a cidade, além de relatar que os governantes do Cairo foram levados a Jerusalém após sua morte para serem enterrados lá, um novo costume que se tornou corrente nesse período. Os autores cristãos, por outro lado, se debruçaram sobre o assédio e a perseguição de seus correligionários pelos muçulmanos: parece que o fanatismo cresceu muito no decorrer do século X. O ódio entre as várias comunidades religiosas aumentou, como comprova uma carta de reclamação contra os judeus que foi enviada em 932 pelos cristãos de Jerusalém ao imperador do Sacro Império Romano Henrique I. Em 938 e mais uma vez em 966 os muçulmanos atacaram o cristãos e saquearam e queimaram a Igreja do Santo Sepulcro e outras igrejas. Na última ocasião, quando os muçulmanos se juntaram aos judeus, o patriarca foi assassinado e seu cadáver queimado.

De acordo com fontes de Genizah, as condições de vida, em sua maioria, eram difíceis para os judeus em Jerusalém. Além da tensão e conflito entre muçulmanos, cristãos e judeus, o fardo de vários impostos e taxas impostas aos pobres habitantes judeus era muito pesado. Um judeu do norte da África descreve a situação econômica da população em uma carta (meados do século 11) da seguinte forma: "A carne é escassa e suas roupas de algodão estão gastas". \* Salomão B. Judá serviu por um tempo como ʿazzan da comunidade, o que o convenceu a aceitar sua oferta porque era um homem capaz de se satisfazer com um pequeno sustento: "Aceitei e passei meu tempo às vezes para melhor e às vezes para pior até hoje. ;... mas os habitantes de Jerusalém não me deram nada que valesse uma perutah, porque eles não têm nada" (Mann, *Texts*, 1 (1935), 318).

A maioria da comunidade tinha que se sustentar com presentes enviados da diáspora ou oferecidos durante as peregrinações a Jerusalém. O Caraita \*Daniel b. Moses al-Qūmisī (veja abaixo) propôs um esquema prático para manter uma forte comunidade caraita em Jerusalém: cada cidade (na diáspora) deveria delegar cinco pessoas para morar na Cidade Santa e prover sua manutenção. Claramente, alguns habitantes também estavam ocupados como comerciantes e no comércio e artesanato, e parece que a cópia de manuscritos para a diáspora era uma das principais fontes de renda.

**Vida Religiosa.** Como mencionado, a data exata em que a academia tal mudic foi transferida de Tiberíades para Jerusalém não é conhecida. Parece que foram feitos arranjos para que o chefe da academia e a maioria de seus membros importantes dividissem seu tempo entre Ramleh, a sede do governo árabe, e Jerusalém. Uma parte das encostas ocidentais do Monte das Oliveiras servia como principal ponto de encontro dos peregrinos judeus, e ali eram realizadas as celebrações das festas. Entre os fragmentos de Genizah em Cambridge, J. Braslavi encontrou um guia de Jerusalém escrito em árabe por um judeu contemporâneo. A porção existente dá nomes topográficos hebraicos e árabes, descreve locais, judeus, cristãos e muçulmanos, e fornece

## Jerusalém

um fundo histórico-religioso por referências à Bíblia e ao Talmude. Como as orações judaicas dentro da cidade, nas proximidades da área do Templo e nos Portões foram sendo progressivamente restringidas, um lugar no Monte das Oliveiras foi comprado pela comunidade para esse fim. Em Hoshana Rabba, sétimo dia de Sucot, a reunião no Monte das Oliveiras era especialmente grande, pois o chefe da academia, seu vice ou mensageiro especial estava acostumado a pronunciar a fixação do calendário do festival para o ano seguinte e também para interditar os adversários \*karaítas (veja abaixo). Essa interdição às vezes causava incidentes e até brigas entre as duas partes da comunidade. Os karaítas usaram sua influência para fazer com que as autoridades intervissem em seu favor e para responsabilizar o chefe da academia pelas celebrações pacíficas. Muitos peregrinos estavam acostumados a oferecer grandes somas de dinheiro para a manutenção da academia e o pagamento dos muitos impostos e impostos onerosos impostos à comunidade pobre de Jerusalém.

Os karaítas provavelmente começaram a se estabelecer em Jerusalém durante o segundo terço do século IX. O relato, relatado por uma fonte karaíta posterior, de que \*Anan, o fundador desta seita, emigrou com muitos seguidores para Jerusalém não merece crédito. Fontes de Genizah confirmam a informação dada pelo Karaite \*Salmon b. Jeroham (primeira metade do século X) que no século anterior os karaítas começaram a construir um centro em Jerusalém. Eles ocupavam um bairro especial que era conhecido como "o bairro dos orientais", pois a maioria de seus habitantes era de \*Iraque e \*Pérsia. Eles se chamavam \*Avelei Zion ("os enlutados de Sião"), assim como Shoshannim (lírios). A propaganda missionária karaíta e especialmente os apelos de Daniel al-Qÿmisÿ conseguiram levar muitos de seus companheiros karaítas a passar a vida na Cidade Santa. Sahl b. Maÿli'aÿ (um contemporâneo mais jovem e colega de Salmon) dá informações interessantes sobre a vida em Jerusalém. Os discípulos rabanitas seguiram muitas das doutrinas do karaísmo, e um importante centro karaíta começou a se desenvolver em Jerusalém.

Essa propaganda missionária inevitavelmente causou atritos entre as duas partes da população judaica, e supõe-se que as atividades karaítas influenciaram a antiga comunidade rabanita a fortalecer sua posição em Jerusalém.

Os rabanitas também mudaram sua academia (ou parte dela) para Jerusalém em um esforço para diminuir o poder dos karaítas nasi ("príncipe", descendente da linhagem de Davi) e do chefe da academia karaíta em Jerusalém (rosh yeshivat Ge' em Ya'akov). \* Aaron Ben Meir (primeira metade do século X), o famoso oponente de Saadiah Gaon e chefe da academia rabanita, descreve os confrontos entre as duas partes opostas e menciona que um de seus ancestrais foi morto na área do Monte do Templo pelos karaítas e foi feita uma tentativa de matar outros. Por intervenção pessoal na corte do califa em Bagdá e com a ajuda de correligionários influentes no Iraque, ele foi bem sucedido em seu esforço para diminuir o poder dos karaítas, que por trinta anos presidiram a comunidade judaica em Jerusalém e a representaram perante o Mus autoridades limitofes. No entanto, mesmo após o sucesso de Ben Meir

intervenção, o poder espiritual dos karaítas em Jerusalém não diminuiu, e eles puderam reunir uma série de autores, estudiosos e líderes religiosos como Salmon b. Jeroham, Sahl b. Maÿli'aÿ, Jafé b. Ali, Ibn Zuta, Joseph ibn Nÿÿ, Ali b. Sulei man, e muitos outros. Fizeram importantes pesquisas sobre a língua hebraica e escreveram comentários sobre a Bíblia e os preceitos, que influenciaram todas as comunidades karaítas da diáspora. Durante a liderança de \*Salomon b. Judá, e especialmente seu sucessor Daniel b. Azarias (1051-1062), ambos residindo alternadamente em Jerusalém e Ramleh, as relações entre os rabanitas e karaítas melhoraram. De fato, a situação geral em Ereÿ Israel era tão ruim que não havia lugar para conflitos internos.

Descrição geral. As descrições dos geógrafos árabes e de outros escritores permitem conceber como era Jerusalém naquele período. Parece que a cidade – chamada inicialmente pelo nome romano Aelia, mais tarde Bayt al-Maqdis (a "casa sagrada" ou o "templo"), e desde o século X al-Quds (o "santo") – foi maior nos primeiros quatro séculos de domínio muçulmano do que em uma época posterior. Além das fortes muralhas da vila, que tinha oito portas, também havia um fosso em alguns lados, especialmente a norte e a sul. O viajante persa Nasir-i-Khusrau, que visitou a cidade em 1047, conta que havia bazares altos, bem construídos e limpos e que todas as ruas eram pavimentadas com lajes de pedra. A maioria dos autores árabes se concentra nas descrições da mesquita Aqÿÿ e da Cúpula da Rocha. Além desses edifícios e da Cidadela, havia a chamada mesquita de Omar, construída no recinto sul da Igreja do Santo Sepulcro em 936. A cidade ainda era predominantemente não muçulmana e tinha um grande número de igrejas esplêndidas. Os judeus tinham dois quartos, um a sudoeste da área do Templo e outro a oeste, perto do portão da "caverna" (talvez o Portão de Warren). Uma carta escrita no final do século XI menciona ÿÿrat al-Yahÿd (o Bairro Judeu) perto de uma igreja (Gottheil-Worrell, Fragments p. 120 1. 30). No final do século X, aparentemente, os cristãos ainda eram o elemento mais forte da cidade. O geógrafo árabe al-Maqdisÿ (final do século X), que era de Jerusalém, queixava-se de que não havia teólogos muçulmanos na cidade e que ninguém se interessava pelas ciências islâmicas, enquanto os cristãos e os judeus eram numerosos.

Ele também disse que era difícil ganhar a vida. Além disso, enfatizou que sempre havia muitos estranhos na cidade, a maioria certamente peregrinos – cristãos, judeus e muçulmanos – mas outros também vieram morar nela permanentemente, como membros de seitas islâmicas dissidentes ou adeptos de Mus. limite o misticismo. A Karrÿmiyya, uma seita muçulmana da Pérsia, estava fortemente representada, assim como várias correntes do sufismo. Alguns dos fundadores e líderes dos sufis vieram para Jeru-salém, entre eles Bÿyazÿd al-Bisÿ ÿmÿ, Ibrÿhÿm ibn Adham, Bishr al-ÿ ÿÿÿ, e no século XI al-\*Ghazÿlÿ. As informações sobre a situação política dos judeus em Jerusalém no século X são variadas. De acordo com Salmão b. Jero ham os muçulmanos e os cristãos perseguiram os judeus e

tentaram diminuir seus direitos. A afirmação de Al-Maqdisy parece ser um exagero, pelo menos em relação aos judeus.

**REGRA FATÍMIDA.** A conquista \*Fatimid, após a do Egito em 969, a princípio trouxe algum alívio para a população judaica, mas inaugurou um período de problemas. Enquanto o Egito sob os primeiros fatímidas desfrutava de segurança e prosperidade econômica, Ereÿ Israel sofreu muito com as guerras entre os fatímidas e seus inimigos, primeiro os carmatianos, que foram acusados de pretender mudar a qibla (direção muçulmana da oração) de Meca para Jerusalém, e mais tarde os Banÿ Jarrÿÿ, chefes da grande tribo beduína de ÿayy' que por 70 anos tentou derrubar o governo fatímida. As cidades costeiras de Ereÿ Israel provavelmente teve uma participação proporcional no renascimento do comércio internacional no Mediterrâneo oriental, mas Jerusalém permaneceu longe das rotas comerciais. A situação dos cristãos e judeus em Jerusalém no século XI foi especialmente precária. O enlouquecido califa fatímida al-ÿ ÿkim perseguiu os não-muçulmanos e em 1009 mandou destruir as igrejas, entre elas a Igreja do Santo Sepulcro. Este último foi reconstruído, mas mais uma vez foi destruído por um terremoto em 1034 e permaneceu em ruínas até que o imperador bizantino pagou por sua restauração em 1048. Apenas a Igreja da Ressurreição foi reconstruída, no entanto, e a basílica de Constantino foi reconstruída. nunca restaurado.

A cidade aparentemente mudou muito naqueles dias.

O declínio da antiga população assentada – judeus, cristãos e muçulmanos – foi apenas uma das mudanças. Em 1033 as muralhas da cidade foram reparadas, mas a área dentro delas foi diminuída, ficando toda a área do Monte Sião fora das muralhas.

O declínio de Rameh em meados do século XI e o aumento de peregrinos cristãos de países europeus deram outra chance à aflita Jerusalém, mas depois, no último terço do século, tornou-se um pomo de discórdia entre vários poderes políticos. Em 1071 Jerusalém foi tomada pelo general seljúcida Atsiz e anexada ao grande império dos sultões do Iraque e da Pérsia. Cinco anos depois, os habitantes se revoltaram contra Atsiz, que havia partido para lutar uma guerra contra os fatímidas, e quando ele voltou e tomou a cidade mais uma vez, foi severamente punido. Alguns anos depois, os seljúcidas nomearam o oficial turcomano Urtuq príncipe de Jerusalém.

Em 1091 Urtuq deixou a cidade para seus filhos Suqmÿn e ÿlghÿzÿ, cujo governo não durou mais de cinco anos. Em 1098, Jerusalém caiu pela segunda vez nas mãos dos fatímidas, que a mantiveram contra uma tentativa do príncipe seljúcida Riÿwÿn. Em 1099 Jerusalém foi conquistada pelos cruzados.

[Eliyahu Ashtor e Haïm Z'ew Hirschberg / Shimon Gibson (2ª ed.)]

### Período Cruzado

Os cruzados cristãos europeus sitiaram Jerusalém de 6 de junho a 15 de julho de 1099. Quando várias tentativas de tomar a cidade por ataque direto falharam, eles construíram torres de cerco e concentraram suas forças em dois pontos fracos: o primeiro entre o Portão de Damasco e a torre na parte oriental da muralha norte e a segunda na área do monte Sião. o

o ataque começou na noite de quinta-feira, 14 de julho, e foi concluído na manhã seguinte. As tropas de Flandres e do norte da França, lideradas por Godfrey de Bouillon, escalaram os muros do setor nordeste, que era defendido por muçulmanos e judeus, estes últimos lutando para proteger seu próprio bairro nas proximidades. Ao mesmo tempo, a força provençal, liderada por Raymond de St. Gilles, superou a muralha adjacente ao Monte Sião, enquanto os normandos da Sicília, liderados por Tancredo, entraram no canto noroeste da cidade nas proximidades da torre (posteriormente chamada de Torre Tancredo).

A população, muçulmanos e judeus, foi massacrada. Muitos judeus pereceram nas sinagogas que foram incendiadas pelos conquistadores; outros foram feitos prisioneiros e vendidos como escravos na Europa, onde as comunidades judaicas mais tarde os redimiram. Alguns prisioneiros judeus foram levados para Ashkelon (ainda em mãos muçulmanas) junto com o comandante egípcio da fortaleza da cidade, que havia se rendido; eles foram resgatados pelas comunidades judaicas do Egito e levados para lá. Como resultado do massacre, a cidade foi amplamente despovoada e o primeiro período de domínio cruzado foi um período de insegurança e dificuldades econômicas. Durante a segunda década de seu governo, a fim de repovoar a cidade, os cruzados transferiram tribos árabes cristãs da Transjordânia e as estabeleceram no antigo bairro judeu, entre Damasco e os Portões dos Leões. A fim de incentivar as pessoas a se estabelecerem lá, o imposto sobre a alimentação foi reduzido. Naturalmente, Jerusalém tornou-se a capital do reino dos cruzados, que foi chamado de Reino de Jerusalém (Regnum Hierusalem), ou Reino de Jerusalém (Regnum Hierosolymitanorum), ou mesmo Reino de Davi (Regnum David). Jerusalém foi escolhida para ser a capital apesar dos problemas econômicos, administrativos e de segurança devido à sua localização nos territórios mais ao sul dos cruzados.

Jerusalém desenvolveu-se e floresceu em meados do século XII por causa da concentração de todos os órgãos governamentais e eclesiásticos ali. Ali se situavam a corte do rei, a sua administração e os centros das instituições eclesiásticas, bem como das várias ordens monásticas e militares, proporcionando o sustento de um número considerável de habitantes permanentes. O fator mais importante no desenvolvimento de Jerusalém naquele período, porém, foi o fluxo de peregrinos de todos os países da Europa cristã (há registros de peregrinos vindos de lugares tão distantes quanto Rússia, Escandinávia e Portugal). Dezenas de milhares de peregrinos visitavam Jerusalém todos os anos. Estas \*romarias eram não só uma importante fonte de rendimentos, mas também um acréscimo à população da cidade, já que ali permaneciam numerosos peregrinos. Devido à sua posição geográfica, no entanto, permaneceu uma cidade consumidora, como em períodos anteriores e posteriores.

**A CIDADE E SUAS INSTITUIÇÕES.** Jerusalém durante o período dos cruzados estava localizada dentro das muralhas da cidade árabe anterior. O padrão básico da cidade permaneceu o mesmo, embora pareça ter havido um aumento no número de habitantes. Começou um período de construção, como não se via desde o tempo de Herodes. Muitos

## Jerusalém

dos edifícios que permaneceram intactos foram usados para seus propósitos anteriores. Primeiro e mais importante foi a cidadela pelo portão ocidental (Jaffa Gate), que os cruzados chamavam de Turris David (Torre de Davi). Abrigava a guarnição do rei, os armazéns de mantimentos para o exército e provavelmente para toda a cidade, e a administração alfandegária para as importações, que se dirigiam por esta porta. Ao lado da cidadela ficava o palácio do rei, no local do palácio de Herodes e do centro administrativo durante os períodos bizantinos romanos.

A princípio, o rei e sua corte tinham sua residência na mesquita de al-Aqyy e arredores, mas quando essa área foi cedida aos Templários, o rei mudou-se para as proximidades da cidadela, que era tradicionalmente associada ao domínio da cidade. Assim como a cidadela e o palácio significavam o poder secular, o Santo Sepulcro e seus arredores significavam o domínio da Igreja e seu ritual religioso. Perto do Santo Sepulcro, reconstruído pelos cruzados e reaberto em 1140, ficava o palácio do patriarca de Jerusalém, e em frente à sua entrada sul estavam os mosteiros dos beneditinos e a área da Ordem de São João, os Hospitalários ( agora o Novo Mercado). Os Templários estavam situados na Mesquita de al-Aqyy, que os cruzados chamavam de Templo de Salomão (Templum Solomonis) e que é conhecido na tradição judaica como Midrash Shelomo (Casa de Estudo de Salomão). A ordem de cavaleiros de língua alemã, um ramo dos Hospitalários, estava localizada perto do Monte do Templo (no que é hoje o bairro judeu); a Ordem de São Lázaro, os Cavaleiros Leprosos, estava fora da muralha da cidade, perto da atual Porta Nova.

O estabelecimento do governo dos cruzados revigorou a vida religiosa cristã. Ao longo do século XII, muitas tradições cristãs associadas a Jerusalém e seus arredores foram estabelecidas, particularmente aquelas relativas à vida de Jesus. Assim se definiu a tradição da Via Dolorosa.

A cristalização dessas tradições estimulou uma quantidade inusitada de construção na cidade. Muitos santuários muçulmanos foram transformados em igrejas; por exemplo, a Cúpula da Rocha ("Mesquita de Omar") foi chamada de Templo do Senhor (Templum Domini) pelos cruzados. Novas igrejas também foram construídas, entre elas a nova Igreja do Santo Sepulcro, a mais importante obra arquitetônica dos cruzados em Jerusalém, que foi inaugurada em 1149, 50 anos após a conquista. Os cruzados concentraram várias igrejas sob o mesmo teto. Algumas foram construídas no período bizantino, incluindo a Anastasis (Igreja da Ressurreição), que é o local tradicional do túmulo de Jesus, o Martírio, e a capela da Rainha Helena (Igreja da Santa Cruz). Os edifícios antigos não combinavam bem com a nova estrutura, e havia falta de simetria entre as partes componentes: uma igreja bizantina no oeste, uma igreja românica no meio. Os portões do sul (havia apenas um pequeno portão no oeste) são os melhores exemplos da arte cruzada na arquitetura e escultura daquele período. Entre as igrejas destacadas construídas destacam-se a Igreja de Santa Ana, em fino estilo românico; a renovada igreja "Túmulo de Maria" no Vale de Jehoshaphat; e as igrejas do Monte Sião.

POPULAÇÃO DA CIDADE. A maioria dos habitantes da Jerusalém do século XII era de origem europeia, exceto os cristãos orientais – os sírios (Suriani), os jacobitas e os coptas, que viviam no canto nordeste da cidade, perto da igreja de Santa Maria Madalena. Os armênios, que tinham relações especiais com os cruzados, tendo duas monarquias cristãs dependentes no nordeste do Oriente Médio, se estabeleceram na parte sudoeste de Jerusalém, ao redor da Igreja de São Tiago. Havia também georgianos do Cáucaso (Georgiani), cujo centro era o Mosteiro da Cruz fora dos muros da cidade. A maioria da população era de ascendência francesa. O francês era a língua principal (os documentos oficiais foram escritos em latim no século XII e em francês no século XIII). Os demais se reuniam em comunidades étnicas ou linguísticas, como os cavaleiros alemães mencionados acima; os espanhóis, que se estabeleceram perto do Portão de Damasco; os provençais, perto da Porta de Sião; e os húngaros perto do Portão Novo. Essas comunidades tinham suas próprias igrejas e depois muitas vezes albergues para peregrinos de seus países de origem. Muçulmanos e judeus não tinham permissão para residir na cidade; no entanto, os muçulmanos vieram para a cidade para fins comerciais e alguns judeus se estabeleceram perto da Cidadela. \*Benjamin de Tudela fala de alguns tintureiros judeus que conheceu enquanto visitava Jerusalém.

A QUEDA DO CRUZADO JERUSALÉM. Após a batalha de Hattin (julho de 1187), o exército de \*Saladino sitiou Jerusalém. O patriarca de Jerusalém e os comandantes seculares logo concordaram em se render, com a condição de que eles pudessem se resgatar do cativeiro e levar suas posses com eles. A cidade se rendeu em novembro de 1187 e permaneceu em mãos muçulmanas até 1229. Todos os cristãos, exceto os orientais, foram proibidos de residir em Jerusalém.

Os orientais foram autorizados a cuidar do Santo Sepulcro e de algumas das outras igrejas. A maioria das igrejas foram restauradas como santuários e mesquitas muçulmanas, como a Cúpula da Rocha e a Mesquita de al-Aqyy, ou convertidas em instituições de caridade ou religiosas muçulmanas. A Igreja de S.

Anne tornou-se uma madrasa (faculdade religiosa). A comunidade judaica foi renovada por iniciativa de Saladino.

Judeus entraram na cidade vindos de outras cidades do país, por exemplo, Ashkelon, que foi destruída por ordem de Saladino. Proeminente entre estes era um grupo de iemenitas. Outros vieram como imigrantes do Magreb (Norte da África) e da Europa. Um grupo particularmente importante de imigrantes foram os rabinos que vieram da França e da Inglaterra (1209-11).

Em 1218 \*Al-Harizi relatou que Saladino convidou os judeus a se estabelecerem em Jerusalém (Tahkemoni, Kaminko (ed.), 214-5, 353). Parece que os judeus viviam em comunidades separadas de acordo com seu país ou cidade de origem.

Na terceira década do século XIII, Jerusalém sofreu uma destruição sistemática de suas fortificações pelos muçulmanos, como em outras cidades que pareciam servir como pontos fortes para um renovado esforço de colonização pelos cruzados. As tentativas da Terceira Cruzada de capturar Jerusalém falharam, embora o exército tenha se aproximado muito da cidade. As paredes de

Jerusalém foi destruída pelos árabes em 1219. Assim, Jerusalém não teve muro por mais de 300 anos, até que o sultão otomano Suleiman, o Magnífico, a reconstruiu em 1537-1541. O que os cristãos não conseguiram pela ação militar, porém, conseguiram obter por meio de negociações diplomáticas. De acordo com um acordo entre al-Malik Al-Kýmil, o governante do Egito, e Frederico II, imperador do Sacro Império Romano e rei da Alemanha, foi acordado um corredor para Jaffa através de Ramleh, e Jerusalém foi dividida entre cristãos e muçulmanos (Diga ýAjjýl 1229). Os muçulmanos receberam a área do Monte do Templo e a liberdade de culto ali; os cristãos receberam o resto da cidade, e Frederico foi coroado rei de Jerusalém na Igreja do Santo Sepulcro. Durante este segundo período de ocupação (1229-1244), os cruzados tentaram repovoar a cidade, mas os resultados não foram de forma alguma comparáveis com suas realizações durante o século XII, seja em população ou em vida econômica. Em 1240, os governantes do Egito, que competiam com Damasco pela cendência na área, pediram ajuda às hordas dos turcos Khwarizm, que atacaram Jerusalém em 1244, saquearam a cidade, massacraram os cristãos e devastaram a Igreja do Santo Sepulcro. Apenas alguns habitantes cristãos da cidade conseguiram escapar para Jaffa. \*Naýmanides menciona em sua carta (escrita em 1267) que ele encontrou apenas dois tintureiros judeus em Jerusalém, porque durante a conquista tártara (= Khwarizm) alguns judeus foram mortos, mas outros escaparam da cidade. Parece que eles encontraram abrigo em Nablus, porque Naýmanides observa que o rolo da Torá que eles levaram com eles foi trazido de volta para Jerusalém, quando ele conseguiu estabelecer uma sinagoga (Yaari, Iggerot, p. 85). A cidade sofreu muito e não se recuperou até a derrubada dos aiúbidas no Egito pelos mamelucos em 1250. Jerusalém tornou-se parte do reino mameluco e assim permaneceu por mais de 260 anos.

[Enciclopédia Hebraica]

### Período mameluco

Após a morte de al-Malik al-ýýliý Ayyýb, o sultão do Egito, em 1249, Jerusalém foi incorporada ao reino de al Malik al-Nýýir Ýýsuf, governante de \*Alepo e Damasco. Enquanto esse \*Aiúbida sírio travava guerra com os \*mamelucos – que haviam assumido o Egito – os \*mongóis invadiram o Oriente Próximo e penetraram em Ereý Israel no início de 1260. Os habitantes de Jerusalém fugiram em pânico quando as hordas mongóis varreu o país saqueando as cidades e aldeias. Quando os mamelucos conseguiram, em setembro de 1260, derrotar os mongóis em ýAyn Jýlýt (ýEin-ý arod), Jerusalém, com todo o Ereý Israel, foi anexada ao seu reino e permaneceu sob seu domínio até que os otomanos conquistaram a Síria e o Egito em 1516/17. . A situação de Jerusalém nos anos após a retirada dos mongóis era muito deprimida.

\*Naýmanides relatou em 1267 que apenas uma parte dos habitantes havia retornado à cidade e não havia mais de 2.000 morando lá, entre eles 300 cristãos. Ele persuadiu alguns judeus que haviam encontrado abrigo nas aldeias a retornar e reconstituir a comunidade judaica.

Os mamelucos não se importavam em fortificar Jerusalém e repovoá-la. Sob seu longo governo, Jerusalém tornou-se uma cidade de teólogos cuja vida se concentrava nas mesquitas e madrasas (faculdades teológicas muçulmanas). Até o último quartel do século XIV pertencia à província de Damasco e era administrado por um mameluco de baixo escalão nomeado pelo nýýib (deputado do Sultão) de Damasco. Em 1376, al-Malik al-Ashraf Sha'býn fez de Jerusalém uma província separada e, a partir de então, seu chefe foi nomeado pelo próprio sultão. A nova entidade administrativa era pequena, compreendendo a região montanhosa da Judéia com Hebron, embora às vezes Ramleh e Nablus (Shechem) fossem anexados a ela. A promoção de seu chefe a um posto mais alto, no entanto, não significou uma grande mudança em seu status. O posto era frequentemente vendido a quem pagasse mais, que mais tarde fazia o possível para extorquir dos habitantes da cidade o que havia pago. As queixas dos habitantes às vezes levaram à demissão do nýýib, mas na maioria das vezes eles tiveram que se submeter à sua tirania. Outro cargo muito importante na administração de Jerusalém foi o de "superintendente dos dois lugares santos" (nýýir al-ýaramayn), que estava encarregado dos santuários de Jerusalém e \*Hebron. Ele administrava as doações e supervisionava as atividades do pessoal. Às vezes, esse cargo também era ocupado pelo próprio deputado do sultão. Parece que a administração não foi muito eficiente, mesmo na área em que os mamelucos estavam realmente interessados, ou seja, a segurança. Cartas de judeus italianos que se estabeleceram em Jerusalém durante o século 15 (veja abaixo) contêm relatos sobre a falta de segurança nos arredores da cidade, onde os beduínos perambulavam.

Nesse período, Jerusalém produzia sabão, fabricado a partir do azeite que era fornecido pelas aldeias do centro de Ereý Israel, mas as autoridades mamelucas invadiram essa atividade industrial, por exemplo, pelo estabelecimento de monopólios e a compra forçada de grandes quantidades da matéria-prima. material a preços elevados. O historiador árabe Mujýr al-Dýn (falecido em 1521) debruçou-se sobre as consequências catastróficas dessas medidas, e lê-se nos relatos de judeus que se estabeleceram na cidade no século XV sobre a grande dificuldade de ganhar a vida. Mesmo as frequentes visitas de grupos de peregrinos não conseguiram alterar a situação econômica. Os peregrinos faziam apenas visitas curtas e faziam o possível para escapar das extorsões das autoridades o mais rápido possível. Consequentemente, Jerusalém permaneceu uma cidade muito pobre. A população não aumentou consideravelmente e os peregrinos ocidentais relataram que muitas casas estavam vazias ou caíram em ruínas. No final do século XV, Jerusalém provavelmente não tinha mais de 10.000 habitantes. O dominicano Felix Fabri, que esteve em Jerusalém em 1483, diz que havia 1.000 cristãos. A comunidade judaica contava de 100 a 150 famílias.

Enquanto os mamelucos não fizeram nada para o desenvolvimento da economia de Jerusalém, eles continuaram a política e as tendências dos muçulmanos desde as Cruzadas ao sublinhar a importância religiosa de Jerusalém para o Islã. A propaganda religiosa encontrou expressão na construção de madrasas e zawi yas (conventos – Ar. zýwiya, pl. zawýýý) para sufis e pro

## Jerusalém

produção de guias para visitas aos Lugares Santos, especialmente em Jerusalém e em Hebron. Os governantes mamelucos dotaram generosamente estabelecimentos religiosos, como mesquitas e faculdades. Essas atividades correspondiam bem aos esforços que fizeram para aparecer como os campeões do Islã ortodoxo. O sultão Baybars mandou consertar a Cúpula da Rocha em 1261 e em 1263 fundou um hospício para peregrinos não muito longe do portão oeste da cidade. Qalī'yn (1279–90) consertou o telhado da mesquita al-Aqṣā e fundou outro hospício. Os sultões Katbughā (1294–96) e al-Malik al-Nāṣir Muhammad (falecido em 1341) restauraram a parede do ṣārah, e este último também reparou o douramento dos telhados da mesquita al-Aqṣā e da cúpula de a rocha. Barsbāy (1422–38) fez doações para a manutenção de al-Aqṣā, e Jaqmaq (1438–53) consertou o telhado da Cúpula da Rocha mais uma vez. Tengiz, vice-rei da Síria sob o reinado de al-Malik al-Nāṣir Muhammad, construiu uma grande madrasa em Jerusalém. Outros colégios foram fundados no século XIV pelos emires ṣūshūmūr e Arghūn e em 1482 pelo sultão Qā'itbāy. Os mamelucos também gastaram grandes somas na restauração das condutas de água que abasteciam a cidade (ou mais corretamente o ṣārah), entre eles Tengiz em 1338 e os sultões Khushqadam e Qā'itbāy na segunda metade do século. Príncipes da Pérsia e da Turquia também fundaram madrasas e hospícios para peregrinos em Jerusalém naquele período. Assim, essas inúmeras doações resultaram na construção de um grande número de edifícios religiosos, que se tornaram a característica marcante de Jerusalém. (Os diários de viagem dos peregrinos ocidentais e outras fontes dão uma imagem clara de Jerusalém no final da Idade Média.)

Declarações contraditórias quanto à existência de muralhas da cidade apontam para o fato de que Jerusalém era apenas parcialmente cercada por muralhas. Aparentemente as muralhas não foram completamente demolidas em 1219 e partes foram reconstruídas em 1229. A área murada provavelmente incluía o Monte Sião no século XIV, enquanto que no século XV a área murada incluía o Monte Sião e o Monte Maria havia morado, mas em 1490 ela foi demolida. descrições do século, aparece como estando fora das muralhas, indicando assim mudanças na área da cidade. Por outro lado, não havia subúrbios fora dos muros. Mujīr al-Dīn menciona alguns pequenos grupos de casas a oeste e noroeste da cidade; a norte e a leste havia algumas zawiya e igrejas. Na periferia sul também havia zawiya

e um grupo de casas com o nome do xeique Abu Thawr, que participou do cerco de Jerusalém em 1187. A antiga planta bizantina da cidade havia desaparecido, embora a "Rua David" (ṣārah Dāwūd) – a rua que ligava o Portão de Jaffa e Bāb al-Silsila, a entrada principal do ṣārah – permaneceu a principal artéria da cidade. A área norte e oeste da mesquita al-Aqṣā foi ocupada por muitos colégios e conventos de místicos sufis: Mujīr al-Dīn menciona 44 madrasas e cerca de 20 zawiya. O palácio do nāṣir também estava localizado a noroeste do ṣārah. A área que os cristãos detinham na cidade foi reduzida, e Saladino estabeleceu um convento de sufis no antigo palácio do patriarca, ao norte da Igreja do Santo Sepulcro. A igreja dos Hospitalários tornou-se um hospital muçulmano, uma parte do próprio hospital também foi entregue aos sufis, e ao sul da Igreja do Santo Sepulcro

uma mesquita foi construída. Como o número de madrasas havia aumentado tão acentuadamente, Jerusalém tornou-se um centro de estudos islâmicos no final da Idade Média. As escolas mais importantes eram al-ṣāliḥiyya al-Tengiziyya, al-Muḥāzẓamiyya e al-ṣūthmīniyya, mas outras madrasas tinham alunos de outras cidades de Ereṣ Israel e até de outros países. Os teólogos que ensinavam nas madrasas eram o grupo mais distinto da população da cidade. Entre eles havia famílias que por várias gerações ocuparam certos cargos de destaque na hierarquia clerical, como os Ibn Jamḥā, Ibn Ghānim, al-Qarqashandī e al-Dayrī. Alguns dos professores nas madrasas de Jerusalém eram bem conhecidos no mundo muçulmano, por exemplo, Ibn al-ṣā'īm (falecido em 1412) e Kamīl al-Dīn ibn Abī Sharīf (falecido em 1500), ambos prolíficos escritores em vários ramos da teologia islâmica.

Tendo em vista que os teólogos muçulmanos desempenharam um papel tão importante na cidade, pode-se facilmente entender que as perseguições aos não-muçulmanos eram frequentes. A atmosfera estava carregada de fanatismo, e as intervenções dos príncipes cristãos que tentavam proteger seus correligionários nem sempre eram bem sucedidas. Na maioria das vezes, os surtos de fanatismo muçulmano foram dirigidos contra os frades latinos (franciscanos) que haviam estabelecido um mosteiro no monte Sião em 1334. Várias vezes os frades foram presos e enviados para Damasco ou Cairo. A posse de alguns sítios no monte Sião, cobiçados por cristãos e muçulmanos, e às vezes até por judeus, tornou-se um ponto de discórdia. Repetidamente, a capela acima do túmulo da suposta tumba de Davi passou dos cristãos para os muçulmanos e vice-versa. Quando os cristãos construíram uma igreja no Monte Sião em 1452 no local onde se acredita que Maria tenha vivido por muito tempo, ela foi imediatamente derrubada por fanáticos muçulmanos. Às vezes, os muçulmanos penetravam na Igreja do Santo Sepulcro e em outras igrejas, as devastavam e destruíam algumas partes completamente. Em 1489, os franciscanos obtiveram novamente permissão para construir uma igreja no local onde se acredita que Maria havia morado, mas em 1490 ela foi demolida.

O papel dos judeus em Jerusalém era muito modesto. Até o final do século XV, seu número era aparentemente muito pequeno. Por volta da metade do século XIV havia uma yeshivá na cidade cujo chefe era um rabino chamado Isaac ha-Levi Asir ha-Tikvah. No início do século XV começou a imigração de judeus de países europeus, mas a tentativa dos judeus alemães de adquirir o quarto acima do suposto túmulo de David quase a fez parar. Os cristãos apelaram ao papa, que pediu ao mercador italiano re publicos que parasse de levar judeus a bordo de seus navios que navegavam para Ereṣ

Israel; isso aconteceu em 1428. O governo mameluco também perseguiu os judeus e, por volta de 1440, impôs-lhes um pesado imposto a ser pago anualmente. A maioria dos judeus eram artesãos ou pequenos comerciantes que não podiam pagar o imposto e muitos deixaram a cidade. Detalhes sobre a situação econômica dos judeus são dados em uma carta de R. Elias de Ferrara, que se estabeleceu em Jerusalém em 1438 e se tornou rabino da comunidade. R. Isaac b. Meir Latif (c. 1470) afirma que havia 150 famílias judias em



cidade, enquanto \*Meshullam de Volterra, que visitou Jerusalém em 1481, falou de cerca de 250, mas este foi provavelmente um número exagerado. Mesmo naquele período, os judeus sofreram muito com os pesados impostos e a intolerância muçulmana. Em 1474, os muçulmanos destruíram uma antiga sinagoga, mas o sultão interveio e, após um longo processo judicial, ela foi devolvida e reconstruída. R. Obadias de \*Bertinoro, que foi para Jerusalém em 1488 e se tornou o chefe espiritual da comunidade, reclamou de sua pobreza e opressão, o que fez com que Nathan \*Sholal se mudasse de Jerusalém para o Cairo, onde se tornou \*nagid (líder) de judeus egípcios. Obadias não encontrou mais de 70 famílias judias e muitas viúvas em Jerusalém, mas logo depois ocorreu uma mudança. Por um lado, o governo aboliu o imposto pesado e as repúblicas italianas mais uma vez permitiram que os judeus viajassem em seus navios para Ereẓ Israel e, por outro lado, começou a imigração dos exilados espanhóis. Um aluno de R. Oba diah relatou em uma carta escrita em 1495 que cerca de 200 famílias judias viviam em Jerusalém.

No início do século XVI, havia eruditos em Jerusalém que participaram da controvérsia que surgiu sobre a fixação das datas dos anos sabáticos (shemittá).

Estudiosos de Safed também participaram da disputa, não perdendo a oportunidade de sublinhar sua reverência pelos habitantes de Jerusalém (ver \*Israel, Land of, History). R. Isaac \*Sholal, que era o nagid dos judeus nas terras mamelucas e residia no Cairo, mudou-se para Jerusalém no final do domínio mameluco e publicou ordenanças (takkanot) para o bem-estar e a boa ordem da comunidade; eles são citados no livro de viagem de R. Moses \*Basola.

[Eliyahu Ashtor / Haim Z'ew Hirschberg]

### **Sob o domínio otomano (1517-1917)**

SULEIMAN O MAGNÍFICO E SUA OBRA. A muralha atual ao redor da Cidade Velha de Jerusalém foi obra do sultão Suleiman I (1520-1566), que se chamava al-Qānūnī ("o Legislador") e, no Ocidente, o Magnífico. De acordo com evidências contemporâneas, a maior parte do muro estava em ruínas no final do período mameluco e Suleiman, conhecido por suas atividades generalizadas na construção de inúmeras mesquitas e edifícios públicos no império, ordenou que Jerusalém fosse cercada por um muro em para proteger seus habitantes contra os saqueadores de beduínos. Alguns acreditam que as atividades de Carlos V na \*Tunísia contra os otomanos levaram à reconstrução do muro de Jerusalém, como uma defesa

a medida.

A seguinte declaração foi feita por um habitante "judeu" contemporâneo anônimo de Jerusalém ou Hebron: "Jerusalém, a Cidade Santa, foi destruída por nossos pecados. Nada resta da antiga estrutura, exceto um pouco da fundação das paredes. Agora, em 1537, eles foram armados para construir as muralhas ao redor da cidade por ordem do rei, Sultão Suleiman. Eles também colocaram uma grande fonte no Templo..." (Ha-Me'ammer, 3, p. 211). A construção do muro causou grande impressão no mundo judaico, e Joseph ha Kohen registrou isso em sua crônica: "Naquele ano de 1540 [um erro significativo], Deus despertou o espírito de Suleiman, rei de

Grécia (= Rumélia) e Pérsia e partiu para construir os muros de Jerusalém, a cidade santa na terra de Judá. E ele enviou oficiais que construíram seus muros e estabeleceram seus portões como antigamente e suas torres como antigamente. E sua fama se espalhou por toda a terra, pois ele realizou um grande feito. E eles também estenderam o túnel até a cidade para que as pessoas não tivessem sede de água. Que Deus se lembre dele favoravelmente" (Sefer Divrei ha-Yamim le-Malkhei ẏarefat u-Malkhei Beit Otomano, Sabio netta, 1554, 261b–262a). Como consta na fonte anterior, a muralha foi reconstruída sobre os seus antigos restos, alguns dos quais datados da época do Segundo Templo. Em certos lugares, o engenheiro planejador desviou-se do padrão antigo, por exemplo, deixando parte do atual Monte Sião fora da muralha. Segundo a tradição, ele foi executado por isso.

A construção da muralha durou de 1537 a 1541, como consta nas 11 inscrições originais inseridas em vários pontos da muralha, sobretudo junto às portas. Assim, por exemplo, a inscrição perto do Portão de Jaffa (Býb al-Khalýl, o Portão de Hebron) contém a data de 945 AH (1538-39). A parede sul contém o Portão de Sião (Býb al-Nabý Daýud, ou seja, Portão do "Profeta" Davi, pois fica perto do "Túmulo de Davi", que fica no Monte Sião). Em seguida é o Portão do Estrume (Býb al-Maghýriba, ou Portão Mouro, por causa de sua proximidade com o bairro dos muçulmanos do Magrebe). Em um tablet próximo está a data 947 AH

(1540-41). Mais a leste, ao longo da parede sul, há três portões fechados, datados da época pré-otomana: o Portão Duplo, o Portão Triplo e o Portão Único. Ao norte, ao longo da parede leste, está o Portão da Misericórdia (que os muçulmanos chamam pelo mesmo nome, Býb al-Raýma, ou al-Dahriyya, ou seja, Eterno, e os cristãos chamam de Portão Dourado). Existem várias razões lendárias para o seu encerramento. Dentro da área do Monte do Templo, este portão foi dividido em dois desde o início da Idade Média, sendo um deles chamado de Portão do Arrependimento (Býb al-Tawba). A leste está o Portão dos Leões (Býb Sittna Maryam, o Portão de Nossa Senhora Maria, por causa de sua proximidade com o tradicional local de nascimento de Maria, mãe de Jesus; os cristãos o chamam de Portão de Santo Estêvão). No lado norte está o Portão de Herodes (ou a Flor) (Býb al-Zahra, uma corrupção de Sýhira, pois leva à planície de Sýhira (Sura 79:14) na qual, como os muçulmanos acreditam, todas as criaturas se reunirão no dia da ressurreição dos mortos (ver \*Escatologia)).

O mais magnífico dos portões é o Portão de Damasco (Býb al-ýAmýd, Portão do Pilar ou Coluna). O sétimo portão é o Novo Portão na parede perto do Bairro Cristão (em frente ao Hospício de Notre Dame), que foi aberto na época do sultão Abdul Hamid II (1876-1908) e por esse motivo foi chamado pela primeira vez de Portão do Sultão ; era para facilitar a conexão entre o Bairro Cristão e a Nova Jerusalém.

Suleiman também introduziu mudanças nos edifícios do Monte do Templo. Ele ordenou que os mosaicos que cobriam as paredes da Cúpula da Rocha fossem removidos e substituídos por belas placas e fachadas de mármore, que adornavam o prédio até a década de 1950 e foram parcialmente substituídas durante os reparos realizados pelo governo jordaniano. Durante o reinado de Suleiman, quatro sabýls (fontes públicas) foram instalados na cidade e

## Jerusalém

uma do lado de fora, perto da Piscina do Sultão, para fornecer água aos transeuntes. O mais bonito deles fica em frente ao Portão das Correntes (Býb al-Silsila) na parede que cerca o Monte do Templo. As duas fontes judaicas mencionadas acima enfatizam a atenção especial dedicada a um dos problemas antigos de Jerusalém, o abastecimento de água da cidade, especialmente para a área do Monte do Templo. As condutas que traziam água das proximidades das Piscinas de Salomão (perto de Belém) foram reparadas e alargadas por ordem de Suleiman e sua esposa Roxelana, e em 1536 a Piscina do Sultão foi construída sobre as fundações de uma antiga piscina. Sua água foi coletada por meio da barragem no vale de Hinom (no que é a atual estrada para o Monte.

Sião) e nele também está o quinto sabýl.

Para manter as madrasas (colégios teológicos muçulmanos) e abrigos para os sufis (zýwiya, khanqa, tekke) que foram estabelecidos em tempos antigos, muitas propriedades (waqf) como terras, lojas e moinhos de farinha foram dedicados, trazendo uma fluxo de dinheiro para a Jerusalém muçulmana. Roxelana também estabeleceu um khan (pousada) e especialmente um 'imýret (uma cozinha de sopa que fornece refeições gratuitas para estudantes das madrasas, dervixes e outros muçulmanos pobres). Essas instituições eram apoiadas por impostos cobrados de inúmeras aldeias em todo o país. Reparos, que foram ordenados pelo sultão, foram feitos na fortaleza perto da Torre de David (turco Qishla, quartel de inverno para os soldados). Um aga turco acampou nesta fortaleza junto com uma escolta de uma tropa de janízaros.

O DECLÍNIO DE JERUSALÉM. Após esse período de construção, porém, o desenvolvimento de Jerusalém foi interrompido. As autoridades não fizeram nada para preservar as peças da arquitetura muçulmana e impedir sua destruição por ação do tempo e do homem. Administrativamente, Jerusalém era a sede do governador do distrito, ou sanjak (Ar. liwýý; turco san jaq, ambos significando "padrão"). No entanto, o mýr liwýý ou san jaq bey (ou seja, o governador) geralmente tinha um status mais baixo do que os outros governantes regionais locais (Safed, Nablus, Gaza), uma vez que as autoridades centrais consideravam Jerusalém não mais do que uma cidade na fronteira com o terra dos beduínos (Arabistão). O governador de Jerusalém era subordinado ao governador geral (turco wali) da província (eyýlet), geralmente o de Damasco, mas às vezes ao wali de Sidon (e Acre), e não tinha contato direto com as autoridades centrais de Constantinopla.

Em 1756/1169 AH, no entanto, Jerusalém foi elevada por um curto período ao status de uma unidade provincial independente (eyýlet), governada por um governador (mutaýarrif) com o estandarte de dois tughs ("cavalos") – embora apenas na segunda metade do século 19 tornou-se um mutaýarriflik independente governado por um paxá de "duas caudas" – subordinado diretamente à Sublime Porta em Constantinopla (veja abaixo). Na cidade de Jerusalém, o controle imediato de todos os assuntos municipais estava nas mãos do cádi. Ele também era a autoridade sobre todos os não-muçulmanos.

Os otomanos não introduziram mudanças na composição da população muçulmana de Jerusalém. Durante seu reinado de 400 anos, apenas alguns turcos se estabeleceram no país. A língua turca não substituiu o árabe, embora vários

As palavras turcas foram incorporadas ao árabe falado. Essa ausência de uma classe turca permanentemente estabelecida facilitou o estabelecimento de uma espécie de nobreza local em Jerusalém, composta pelas ilustres famílias árabes que derivavam seu poder e influência de impostos e taxas agrícolas (iltizým) e de seu controle de funções religiosas hereditárias e, no final do período otomano, exercia funções administrativas. Estes eram os aýýn (os notáveis, "olhos" da comunidade), os effendi (mestres), por exemplo, as famílias de Khatýb, Dajjýný, Anýýrý, Khýlidý, ýAlamý, e mais tarde Nashýshýbý e ýusayný. Várias famílias cristãs de Jerusalém também eram bem conhecidas: Salýmeh, Tannýs, ýAý allah e Katan.

Uma razão para a atitude depreciativa dos governantes otomanos em relação a Jerusalém pode ter sido sua insignificância do ponto de vista estratégico e político quando não havia mais o perigo de novas Cruzadas. Na conquista otomana de Ereý Israel (1516), nem mesmo a data exata da captura de Jerusalém foi anotada. Por causa de sua insignificância, os rebeldes e invasores não tentaram conquistá-la. A mesma situação existia na época de ýýhir al-Omar, que em 1773 controlava todo o país, exceto Jerusalém. Da mesma forma, Napoleão não considerou necessário conquistar Jerusalém e ficou satisfeito com as cidades da faixa costeira e da planície. Outro motivo foi a insignificância econômica da cidade. De acordo com os registros otomanos de registro de terras do século XVI, os habitantes do distrito de Jerusalém eram muito menos numerosos do que os de Gaza, Nablus e Safed. Assim, a renda do governador de Jerusalém era menor do que a dos outros governadores. Além de sabão e objetos religiosos cristãos, quase nada era fabricado em Jerusalém que pudesse ser exportado para outros distritos ou para o exterior. Tampouco o comércio local desempenhou um papel importante na cidade, pois a indústria e o artesanato não se desenvolveram em Jerusalém, que não tinha áreas rurais férteis ao seu redor. Fontes judaicas, muçulmanas e cristãs foram, portanto, justificadas em enfatizar repetidamente que a maioria dos habitantes da cidade era extremamente pobre. Durante o período de abundância do Império Otomano, os sultões consideravam um dever isentar os habitantes da cidade de vários impostos e até enviavam contribuições anuais para distribuição entre os pobres.

JERUSALÉM JUDAICA. Mesmo antes da conquista otomana, havia muitas indicações de que a Jerusalém judaica estava despertando de sua letargia. No início do século XVI atraiu os cabalistas que esperavam a redenção iminente, como Abraham b. Eliezer ha-Levi. Isaac Sholal, o nagid do Egito, também se estabeleceu na cidade. Após a conquista, e especialmente à luz da atitude solidária do sultão Suleiman, que suscitou uma resposta tão positiva por parte dos judeus, parece que existiam, de fato, aquelas condições políticas e sociais que poderiam permitir a Jerusalém reafirmar sua função como o centro espiritual e religioso do judaísmo. David \*Reuveni, homem de imaginação e coragem política, aproximou-se dos judeus de Jerusalém. \*Levi b. ý abib, que se instalou na cidade e foi um dos maiores eruditos

de seu tempo, atacou Jacob \*Berab por querer restabelecer a ordenação (semikhah) em Safed e conseguiu frustrar esse plano. \*David ibn Abi Zimra e, mais tarde, Bezalel \*Ashkenazi ensinaram em Jerusalém. No entanto, a pobreza avassaladora dos estudiosos e de todos os habitantes judeus colocou a cidade em desvantagem, e Safed, que atraiu no século XVI os maiores estudiosos e a maioria dos imigrantes, substituiu Jerusalém por um tempo em importância como centro.

No entanto, as comunidades do Egito e da Síria (especialmente Damasco) ajudaram a comunidade de Jerusalém, como atesta Moisés \*Trani (De Trani): "Todas as comunidades sagradas que enviam contribuições a Jerusalém sabem que, além do que é distribuído entre os eruditos e pobres, eles também são usados para todas as multas e penalidades impostas à comunidade, pois os habitantes de Jerusalém podem pagar apenas o kharj ( imposto eleitoral)... e os encargos restantes... devem ser pagos com contribuições externas ; pois se não o fizessem, ninguém iria querer se estabelecer na cidade" (Resposta, vol. 3, n. 228). A situação dos estudiosos e yeshivot era especialmente difícil, e há reclamações recorrentes e repetidas sobre isso na literatura do período.

Aparentemente, os governantes locais impediram a consolidação da população judaica da cidade. De acordo com os censos oficiais em 1525, 1533-39 e 1553, o número de judeus na cidade variou entre aproximadamente 1.000 e 1.500. Eles viviam em três quartos, Sharaf, al-Maslakh ("Matadouro") e Rjsha, que são coextensivos com o atual Bairro Judeu. David ibn Abi Zimra transmite em sua resposta a interessante informação de que o Bairro Judeu é chamado de "Cidade de Sião" pelos judeus e yahyyn pelos árabes. Ele explica que nas leis relativas à santidade de Jerusalém deve ser feita uma distinção entre a parte a que essas leis pertencem, chamada pelos árabes Quds (= Jerusalém), e a outra parte ("Sião"), que é considerado fora de Jeru salem. Em 1586, as autoridades privaram a comunidade da sinagoga com o nome de Naymanides (restaurada apenas após a Guerra dos Seis Dias).

Após o declínio de Safed no final do século XVI, Jeru salem foi construída. Bezalel Ashkenazi, que veio do Egito, desempenhou um papel importante nessa reconstrução. Ele não se contentava apenas em atuar como dayyan, mas também prestava sua ajuda na organização da assistência material e até mesmo em missão de organizar ajuda e salvar a sinagoga que havia sido confiscada. Ele morreu no início da década de 1590, no entanto – logo após sua imigração – e foi incapaz de realizar suas atividades.

Sua iniciativa persistiu após sua morte e a Jerusalém judaica continuou a se recuperar. O fluxo de imigrantes da Turquia, Norte da África, Itália e Europa Ocidental logo se voltou para Jerusalém. Um dos mais ilustres e famosos entre eles foi R. Isaiah \*Horowitz (imigrado em 1622), autor de Shenei Lu'ot ha-Berit, cuja influência foi de grande importância espiritual para a comunidade. Ele encontrou uma população em Jerusalém composta de sefarditas, asquenazes e italianos (que eram considerados uma comunidade), magrebinos e mustaribs (moriscos). Havia também um pequeno com Karaites

comunidade. Pouco depois de sua chegada a comunidade sofreu severamente com a perseguição do governador Muhammad ibn Farrukh (1625), que é descrito no panfleto y'orvot Yerushalayim (publicado anonimamente em Veneza, 1636). Este governador, no entanto, foi afastado do cargo pouco tempo depois e a comunidade se recuperou.

Em geral, a situação melhorou em Jerusalém, mas a carga tributária e outras imposições não foram amenizadas. Existem várias fontes existentes deste período, incluindo várias descrições de viagens interessantes (ver \*Viagens) – entre elas a de R. Moses Poryat de Praga (1650) – que permitem uma reconstrução fiel da situação. Há também descrições do final do século XVII que dão uma descrição exata da situação em Jerusalém.

Havia então cerca de 300 famílias judias, com cerca de 1.200 pessoas. Esse número ultrapassou a cota estabelecida pelas autoridades otomanas para os judeus da cidade, e eles, portanto, tiveram que ser subornados para que não expulsassem os "extras". A extorsão de dinheiro resultante do aumento do número de judeus fez com que algumas pessoas da comunidade procurassem limitar o número de novos colonos e fazê-los ir para outro lugar.

A única possibilidade para a consolidação econômica da comunidade era enviar emissários ao exterior em busca de ajuda. Entre os emissários de Jerusalém estava \*Shabbetai yevi, que só chegou à cidade em 1662, mas deixou uma impressão pessoal tão forte que, pouco depois, lhe foi confiada a tarefa de coletar contribuições no Egito. Ele, de fato, conseguiu arrecadar quantias consideráveis, mas as usou para divulgar a propaganda de seu movimento. Os sábios de Jerusalém, que não estavam convencidos por suas reivindicações messiânicas, o excomungaram e o obrigaram a deixar Jerusalém. Isso, no entanto, levou ao conflito e alguns dos emissários de Jerusalém que foram ao exterior se engajaram na propaganda do Shabat, causaram atritos dentro da comunidade de Jerusalém e até a prejudicaram economicamente e causaram seu colapso, uma vez que impediram uma organização eficaz de ajuda à comunidade. Espiritualmente, em contraste, Jerusalém floresceu durante o século XVII. A cidade herdou o lugar de Safed no estudo da Cabala. R.

Jacob \*yema'y se estabeleceu lá no final da década de 1630 e editou os escritos de R. y'ayyim Vital com a ajuda do filho deste último, Samuel. Ele mesmo escreveu uma série de livros e comentários explicando os ensinamentos de R. Isaac Luria e Vital. Outros místicos também se estabeleceram na cidade e, a partir de então, Jerusalém tornou-se o centro dos cabalistas.

Uma importante contribuição para o desenvolvimento da vida espiritual da cidade foi feita por Jacob \*y'agiz, que veio do Magreb (Fez) por meio da Itália, assim como a maioria dos imigrantes norte-africanos da época. Com a ajuda financeira de uma família italiana de filantropos, ele estabeleceu a aposta midrash Beit Ya'akov (1658), na qual importantes estudiosos contemporâneos ensinavam discípulos talentosos. Esses estudiosos incluíam: R. Moses \*Galante, R. Samuel \*Garmison, R. Solomon \*Al gazi, e o importante posek R. \*Hezekiah da Silva, autor de Peri Hadash.

## Jerusalém

No final do século XVII, a comunidade judaica contava com aproximadamente 1.000 pessoas. De acordo com o registro dos impostos eleitorais, havia cerca de 180 pagantes do \*kharaj. Um quarto deles eram estudiosos e rabinos; os restantes eram artesãos e pequenos empresários. Nenhum dos grupos pertence às classes ricas que pagavam o imposto mais alto (a'ily), apenas um quarto pagava o intermediário (awsa'y), e a grande maioria o imposto mais baixo (adny).

Embora o movimento Shabbatean tenha falhado e parecesse diminuir no final do século XVII, o fermento que ele havia despertado não cessou. Um grupo de 500 pessoas, chefiado por Judá b. Samuel he-y' asid e y' ayyim \*Malakh, que continham tendências extremas e moderadas do Shabat, vieram da Polônia para Jerusalém em 1700 e se estabeleceram no pátio que mais tarde foi o local da sinagoga de y'urvah. Antes de sua chegada, a população era de cerca de 1.200, cerca de um sexto dos quais eram Ashkenazim. O grupo se desfez rapidamente, no entanto, já que seu comportamento levou a brigas dentro da comunidade, até que os habitantes veteranos tiveram que se voltar para a Polônia e a Europa Ocidental e pedir ajuda em sua batalha contra os recém-chegados. Além disso, o fardo das dívidas dos Ashkenazim aos muçulmanos tornou-se tão pesado que eles não podiam mais suportá-los ou manobrar com os credores. Devido a interrupções nas estradas na Europa, a ajuda financeira não chegou de lá. Em 8 de novembro de 1720, os árabes invadiram a sinagoga nazista de Ashke e queimaram os Pergaminhos da Lei. Eles também apreenderam o lote e o mantiveram até a migração de Perushim para Jerusalém aproximadamente 100 anos depois (1816). Por algum tempo, nenhum judeu Ashkenazi podia se mostrar nas ruas de Jerusalém, a menos que se disfarçasse em trajes orientais. Um dos primeiros Ashkenazim que decidiu retornar a Jerusalém foi R. \*Abraham Gershon de Kutow, cunhado do Baal Shem Tov (c. 1750).

Durante esse período de depressão, a comunidade de Constantinopla teve que tomar os judeus de Jerusalém sob sua asa. Um "conselho de funcionários" foi estabelecido na capital do Império Otomano, que se encarregava de liquidar as dívidas da comunidade e organizar seus assuntos financeiros. Os oficiais de Constantinopla também instituíram decretos e arranjos especiais para evitar a repetição dos eventos que provocaram a queda econômica da comunidade. Um parnas especial foi enviado de Constantinopla para supervisionar os assuntos públicos. O conhecimento sobre as melhorias econômicas resultantes desses esforços tornou-se generalizado e numerosos imigrantes começaram novamente a se estabelecer em Jerusalém, especialmente estudiosos. Uma impressão especial foi feita pela imigração de R. y' ayyim b. Moisés \*Attar de Salé, que foi com discípulos da Itália e estabeleceu uma proeminente yeshivá (1742) em um prédio que ainda está de pé. De acordo com a regra "competição entre eruditos em sabedoria crescente", mais yeshivot foram estabelecidas em Jerusalém e os sons do estudo ecoaram em seus becos. Judeus ricos de todas as partes da diáspora contribuíram para o estabelecimento e manutenção dessas yeshivot. Essa atividade também levou ao aumento de trabalhos escritos, especialmente de responsa,

que foram publicados em Constantinopla, Izmir, Salônica e nas cidades da Itália.

No final do século XVIII, porém, houve outro declínio na população judaica de Jerusalém. De acordo com uma estimativa possivelmente um tanto exagerada, cerca de 10.000 judeus viviam lá em meados do século, mas como resultado da insegurança na parte sul do país, o declínio da influência da autoridade central em Constantinopla e também epidemias e desastres naturais, a população no final do século era estimada em metade desse número ou até menos.

**JERUSALÉM CRISTÃ.** De acordo com os destros otomanos (listas de contribuintes) em Jerusalém, o número de famílias cristãs aumentou de 119 para 303 entre 1525 e 1533; se somados monges, clérigos e solteiros, o aumento foi de 600 para 1.800 pessoas. Nas aldeias ao redor de Jerusalém – Belém, Beit Jylla, Beit yyy'r – também havia famílias cristãs. A maioria deles eram cristãos sírios residentes permanentes, mas todos falavam árabe. Eles eram chamados de "Christiani dela centura", isto é, os cristãos cingidos, referindo -se ao zunn'yr que era sua marca especial de diferença dos muçulmanos. Com o passar do tempo, o sinal foi esquecido, mas o nome permaneceu. Em seu modo de vida, os cristãos não eram diferentes dos muçulmanos; suas mulheres cobriam seus rostos nas ruas como as mulheres muçulmanas e não iriam entre os homens. Vários viajantes assinalam que a embriaguez e a prostituição eram comuns entre os cristãos: em particular, a última noite das celebrações da Páscoa, quando foi concedida permissão a todos os habitantes cristãos para se reunirem na Igreja do Santo Sepulcro, teria sido ocasião para imoralidade gratuita.

Os muçulmanos desprezavam os cristãos e, em documentos oficiais, às vezes os chamavam de "infiéis". Eles estavam geralmente sujeitos a todas as restrições aplicáveis ao "Povo do Livro" em relação à construção e manutenção de igrejas e outras instituições religiosas. As autoridades atrasaram a permissão para reparos e, quando qualquer tentativa foi feita para introduzir algo que não existia anteriormente, eles foram forçados a remover o acréscimo. Nas palavras de R. \*Gedalias de Siemiatycze (início do século XVIII): "Os ídólatras também estão no exílio aqui – como os judeus" (Yaari, Massa'ot, 341). Segundo ele (loc. cit.) o número deles em Jerusalém era grande e superava o número dos ismaelitas (turcos e árabes). Eles não podiam se casar sem obter permissão do governador, pelo qual tinham que pagar o imposto rus'ym, e a nomeação de seus líderes religiosos tinha que ser aprovada pelo governador ou pelo cádi de Jerusalém.

Do ponto de vista religioso, os "Christiani dela centura" não eram uma entidade única, mas estavam divididos em várias seitas e igrejas orientais, sendo os latinos, ou seja, os católicos, uma minoria insignificante. Os visitantes cristãos geralmente contavam de sete a nove comunidades religiosas com uma reivindicação estabelecida à Igreja do Santo Sepulcro: Franciscanos, ou seja, Frades latinos da ordem de São Francisco, chamados de "Irmãozinhos";

gregos, os ortodoxos melquitas, membros da Igreja bizantina; georgianos; armênios; Abissínicos, também chamados de "Em Prato"; jacobitas; sírios; Nestorianos; e coptas. Cada comunidade detinha uma determinada parte da Igreja, à qual, além de várias funções cerimoniais honoríficas, reivindicava um direito prescritivo. Havia conflitos frequentes entre o clero, portanto, sobre invasões reais ou imaginárias, e as autoridades muçulmanas muitas vezes tinham que mediar e decidir entre os combatentes (durante o período otomano, o Mandato Britânico; mais tarde, as chaves do Santo Sepulcro foram nas mãos de uma família muçulmana de Jerusalém). Os frades franciscanos, "Custodia Terrae Sanctae", eram responsáveis pelos peregrinos cristãos que vinham adorar nos "lugares santos. Transferiam para as autoridades os impostos cobrados dos peregrinos nas portas da cidade perto da Igreja do Santo Sepulcro, que os muçulmanos chamavam depreciativamente de al-Qumama ("um monte de lixo") em vez de al-Qiyāma ("o Igreja da Ressurreição"). Provavelmente apenas alguns dos peregrinos sabiam que o imposto cobrado deles era para os muçulmanos da cidade. Periodicamente, irrompiam conflitos entre os franciscanos e clérigos de outras comunidades.

ATITUDE DAS POTÊNCIAS EUROPEIAS. Não menos surpreendente do que a frieza das autoridades otomanas em relação a Jerusalém (ver Declínio de Jerusalém, acima) foi a atitude dos países da Europa cristã – em primeiro lugar entre eles a França, a primeira potência europeia a entrar em um acordo de \*capitulações com o Império Otomano. Francisco I, rei da França e "o mais cristão dos cristãos", se considerava o defensor dos lugares santos cristãos e, em 1528, reclamou do confisco da igreja de Jerusalém, transformada em mesquita pelos muçulmanos. Isso provavelmente se referia ao Cenáculo, a Igreja da Última Ceia no Monte Sião. O sultão não respondeu à reclamação, mas prometeu que os outros lugares nas proximidades da mesquita permaneceriam sob controle cristão e não seriam prejudicados pelos muçulmanos.

Em 1535, um acordo de capitulações foi alcançado entre Francisco e Solimão, o Magnífico. Continha uma cláusula, que declarava explicitamente que o papa poderia aderir ao acordo e desfrutar de todos os seus benefícios. A partir desse momento os estados cristãos, especialmente o papa, começaram a apelar aos reis franceses para proteger os interesses dos cristãos e do cristianismo na Palestina. As capitulações pretendiam regular as atividades da França em lugares-chave da Palestina, especialmente em Jerusalém. Era razoável esperar que um representante francês permanente em Jerusalém também fosse responsável pela manutenção dos lugares sagrados dos cristãos e dos peregrinos. No entanto, foi apenas cerca de 100 anos após o primeiro acordo de capitulação e cerca de 80 após a nomeação de um cônsul francês em Trípoli, na Síria (1544), que o primeiro cônsul francês em Jerusalem foi nomeado.

Seguem trechos dos escritos do francês E. Roger, que visitou a Palestina em 1631, conforme registrou em La Terre Sainte (1664; 461-4):

O terceiro consulado é o de Jerusalém que nosso rei, o mais cristão dos cristãos, São Luís [1314, 1610-43], bendita seja sua memória, estabelecido em 1621 para a proteção de nossos monges que por meio de sua influência eles poderiam se estabelecer e se consolidar naqueles lugares e superar os insultos e injustiças que lhes foram infligidos por aquele povo bárbaro.

Depois de descrever os deveres do cônsul para com os mercadores, ele continuou:

A quarta e quinta cláusulas [das capitulações] tratam apenas dos lugares santos e dos monges que os habitam, os peregrinos que também vêm visitá-los e outros transeuntes cristãos que estão sob a proteção daquele cônsul. Eles precisam dele em todas as ocasiões para receber assistência e apoio em todas as suas relações com os turcos; ele usa sua influência para convencer os turcos a manter as capitulações e praticar de acordo com os acordos. No entanto, os turcos não se abstêm de perpetrar seus atos tirânicos tanto contra os monges quanto contra os cristãos católicos que não são monges. Esses atos seriam teriam sido mil vezes mais difíceis de suportar se não fossem restringidos por aquele cônsul francês que o rei nomeou para esse fim. Um motivo constante para louvar e abençoar nosso rei é que em todas as cidades em que há um cônsul ou vice- cônsul é permitida uma capela na qual ele costuma manter dois ou três de nossos monges da comunidade de Jerusalém, que celebram uma santa missa diariamente para o nosso rei na presença do cônsul e dos mercadores, tanto os que vivem nas cidades como os ancorados ou dos portos...

licis em Jerusalém é pior do que em qualquer outra parte do reino do sultão é que não há cônsul lá. Pois os turcos, vendo que o Sr. Jean Lempereur, a quem o rei enviou como cônsul, impedia que eles executassem suas tiranias usuais contra os monges, fez falsas acusações contra ele ao paxá em Damasco e ele foi levado para lá por uma tropa de turcos. No entanto, ele provou sua inocência e foi para Constantinopla. Os paxás e cádis, que desde então estão em Jerusalém, fazem tudo o que está ao seu alcance para impedir seu retorno, pois ele os impediria de encher seus bolsos como fazem na ausência de um cônsul. Inventam diariamente novos meios, sob o pretexto da ação administrativa, para nos destruir gradualmente. E quando acabamos de escapar de um assunto, eles levantam outro, um pior em seu lugar. Eles fazem isso não apenas durante a nossa vida, mas também após a nossa morte. Pois é proibido trazer um monge ou um cristão católico para o enterro, a menos que o sacerdote guardião tenha obtido a permissão do cádi que exige 12 dinares para isso, embora o conteúdo da licença, que desejo incluir aqui para mostrar o desprezo com que nos desprezam diz o seguinte: "Eu Abu Sulei homem, cádi de Jerusalém, permito que o guardião dos franjis enterre o monge amaldiçoado, fulano de tal..."

As tentativas de nomear um cônsul para suceder Lempereur foram inúteis, mas em 1699 um cônsul francês foi novamente nomeado em Jerusalém. No entanto, ele fugiu para Belém vários meses depois por causa da opressão do paxá. Outro cônsul, o terceiro na fila, foi para Jerusalém em 1713, mas também ele só conseguiu resistir por um curto período. Desde então até 1843 nenhum cônsul francês foi nomeado em Jerusalém; o cônsul em Sidon viria durante a Páscoa ao Santo Sepulcro para manter o esplendor das cerimônias latinas.

## Jerusalém

O tema mais importante que interessou o público europeu – ou pelo menos aqueles amplos segmentos do público que não têm ligação direta com as transações comerciais – em relação à Terra Santa foi, sem dúvida, a garantia dos direitos da fé cristã e a proteção dos seus lugares santos, especialmente em Jerusalém, e de seus fiéis que vinham adorar nesses lugares. No entanto, nenhum outro país além da França tentou estabelecer um consulado ou pelo menos uma agência consular em Jerusalém. Todos os seus esforços foram direcionados para a manutenção de representantes nos centros comerciais. A ordem franciscana manteve a função de cuidar dos peregrinos da Europa Ocidental, sem levar em conta diferenças no ritual religioso, ou seja, incluindo protestantes, calvinistas, etc. O problema dos peregrinos ortodoxos vindos de fora das fronteiras do Império Otomano surgiu apenas durante o século XIX século; até então, os peregrinos da Rússia não eram um componente significativo do fluxo geral. Os fiéis das outras Igrejas Orientais eram súditos do sultão otomano.

## Um traço característico na vida do cristão

comunidades da Palestina devem ser destacadas: seus governantes espirituais e instituições religiosas estavam fora das fronteiras da Palestina. A Igreja latina tinha uma justificativa histórica e dogmática para essa atitude, pois Roma era seu berço e foco, mas não era o caso das Igrejas Orientais em geral e da Igreja Ortodoxa em particular. No entanto, o patriarca ortodoxo de Jerusalém, cuja igreja reivindicou prioridade no cristianismo e, portanto, maiores direitos à Igreja do Santo Sepulcro, a Igreja da Natividade (em Belém) e outros lugares sagrados, teve sua sede em Constantinopla.

Além disso, nenhuma igreja se preocupou com o estabelecimento na Palestina de uma instituição de ensino superior e educação para seus padres e monges. Todos os viajantes e turistas cristãos na Palestina denunciavam a ignorância de todo o baixo clero, tanto os incluídos nas ordens monásticas como os “seculares”, ou seja, os fora das ordens que se espalhavam entre as comunidades e aldeias menores. Os poucos clérigos de nível superior enviados de Roma, Athos (o importante centro do clero grego) ou Constantinopla estavam envolvidos em controvérsias sobre prestígio, real ou imaginário, e em conflitos intercomunitários e não tinham tempo livre para estudar ou ensinar.

**A MUDANÇA NO SÉCULO XIX.** A partir do final do século XVIII, houve um aumento do interesse das potências europeias, principalmente França e Inglaterra, pelo Oriente Médio, especialmente do ponto de vista econômico (ver \*Israel). As potências cristãs começaram a mostrar grande interesse pelos lugares santos cristãos, a se preocupar com sua proteção e bem-estar, e apoiar seus administradores tradicionais: as Igrejas cristãs orientais e ocidentais, as ordens ortodoxa e latina e os novos mosteiros que havia surgido. Isso exigia o prolongamento dos acordos de capitulações e a proteção efetiva dos cidadãos europeus e apátridas sob a proteção dos cônsules estrangeiros, e até mesmo dos súditos não-muçulmanos do sultão. É claro, porém, que as potências internacionais, que agora fizeram uma

sua aparição em Jerusalém – França, Rússia, Inglaterra, Áustria e Prússia – não consideravam os assuntos religiosos como o principal e principal motivo de suas atividades. As verdadeiras intenções das potências europeias tornaram-se manifestas quando intervieram em 1840 para pôr fim à revolta de Muhammad Ali contra o domínio otomano (ver \*Israel, History, Ottoman Period).

Em 1835, Ibrahim Pasha, que governou Ereẓ Israel e Síria em nome de seu pai Muhammad Ali, deu à comunidade judaica de Jerusalém permissão para “reparar” suas quatro antigas sinagogas, que estavam em estado de abandono, após todos os pedidos anteriores para as autoridades otomanas foram rejeitadas. Eles agora começaram alguns projetos básicos que equivaliam à reconstrução. Foi necessário demolir partes fracas das fundações, substituir o tecto de madeira de uma das sinagogas, que estava coberto de esteiras, por uma cúpula de pedra, etc. a permissão poderia ser cancelada sob pressão dos círculos muçulmanos – já que na verdade se tratava de uma construção nova, o que não era permitido pela lei religiosa muçulmana. Além disso, não havia fundos suficientes para concluir os “reparos” rapidamente, de modo que pudessem ser apontados como um fato consumado. Um emissário especial foi enviado para coletar contribuições para essas necessidades urgentes para as “cidades do interior oeste” (ou seja, Marrocos). No entanto, a comunidade incorreu em inúmeras dívidas. AM \* Estados de Luncz em Jerusalém

(1894; p. 211 n. 3), “As dívidas da comunidade aumentaram com a reforma e ampliação da R. Johanan b. Sinagogas Zakkai e Istambuli realizadas pelos sábios e rabinos da comunidade durante o governo de Ibrahim Pasha. O primeiro era muito pequeno e eles o expandiram e melhoraram. Este último estava coberto com esteiras há muito tempo e só então o cobriram com um teto de pedra.”

Na carta do emissário ao Marrocos foram mencionadas cinco sinagogas que sofriam os estragos do tempo e precisavam de reparos, incluindo a sinagoga de R. Judah he ẓ asid, que se tornou uma ẓurvah (ruína) desde o “Shiknẓz”, ou seja, , imigrantes da Europa Oriental, foram proibidos de se estabelecer em Jerusalém. Grandes esforços foram feitos para que este severo decreto dos governantes otomanos fosse abolido. Em 1836, Mu hammad Ali publicou um firman que estabelecia as condições para um arranjo legal para a retomada da imigração da Europa Oriental para Jerusalém. O firman foi decretado com o apoio ativo das potências europeias que visavam aumentar sua influência entre a população judaica de imigrantes do Leste Europeu. Os poucos Perushim, os discípulos de R. Elijah o Gaon de Vilna, que foram tolerados em Jerusalém, imediatamente aproveitaram a oportunidade e começaram a limpar a “ẓurvah” e erguer uma sinagoga, chamada Menayem ẓiyyon, que foi dedicada vários dias depois. o terremoto em Safed (24tẓ de Tevet, 1837). Durante as tribulações que se abateram sobre Safed várias vezes na quarta década, muitas pessoas começaram a deixar a cidade e se mudar para Jerusalém, onde as condições de assentamento haviam melhorado; Jerusalém tornou-se o centro dos Perushim, que influenciou a comunidade nazista de Ashke.

ESTABELECIMENTO DE Consulados EM JERUSALÉM E EM ATIVIDADE CRISTÃ. À medida que a política de apoio ao Império Otomano contra o domínio de Muhammad Ali e seu filho Ibrahim Pasha passou a ser adotada pela maioria dos estados europeus, eles começaram a se preocupar em fortalecer sua posição no país. Assim, já em 1838 a Grã-Bretanha fez propostas para a abertura de um consulado em Jerusalém, o primeiro na cidade após a abolição do consulado francês mais de 100 anos antes. Foi chefiado por um vice-cônsul (1838) e mais tarde (1841) um cônsul (inicialmente WT Young). Mesmo antes disso, o cônsul geral britânico (com sede em Beirute) foi representado em Safed e Acre por um agente consular, Moses Abraham Finzi, membro de uma distinta família judia italiana, que foi oficialmente nomeado para o cargo em maio de 1837. Os anglicanos ainda não tinham suas próprias igrejas em Jerusalém e nenhum cristão inglês morava lá, era função declarada do vice-cônsul britânico proteger os judeus – como era a função do agente em Safed. Assim, foi declarado explicitamente nas instruções do secretário de Relações Exteriores Palmerston a Young em 31 de janeiro de 1839: "O visconde Palmerston me instruiu a indicar que parte de sua função como vice-cônsul britânico em Jerusalém será oferecer proteção aos judeus. em geral..." Ele também tinha que cuidar de peregrinos e turistas da Inglaterra.

A Rússia abriu seu próprio consulado em Jaffa em 1812 para ajudar os peregrinos ortodoxos que estavam começando a vir da Rússia. Sabe-se dos relatórios feitos por Young durante seu primeiro ano no cargo que havia um agente judeu em Jerusalém que representava o cônsul russo e cujo dever era cuidar de 40 famílias de imigrantes russos-judeus em Jerusalém. Ele sustentou que o cônsul russo removeu um agente e nomeou outro em seu lugar, que era um súdito austríaco, não um russo.

Young também obteve uma carta de CM Basily para R. Isaiah \*Bardaki. Basily havia sido nomeado pouco tempo antes (1839) como cônsul russo para a Síria e a Palestina. Sua sede permanente era em Beirute, mas com o tempo mudou-se para Jerusalém. Basily achou necessário explicar que a nomeação de Bardaki como cônsul da Rússia havia sido feita por seu predecessor, Graf Alexander Medem. O estilo da carta reflete um homem enérgico que já no início de sua carreira no Oriente Médio conseguiu controlar a situação. Foi nomeado cônsul geral em 1844 e ocupou importantes funções na orientação das políticas de seu país no Oriente Médio. Ele tinha uma ampla gama de conhecimentos e escreveu uma importante obra sobre eventos contemporâneos na Palestina e na Síria.

Isaiah Bardaki, genro de \*Israel b. Samuel de Shklov, autor de Pe'at ha-Shul'yan, desempenhou um papel importante na Jerusalém judaica. Depois de dois ou três anos, tornou-se cônsul da Rússia e da Áustria e combateu bravamente as atividades missionárias. De especial significado foi sua ampla atividade nos assuntos internos do kolel dos Perushim. Young expressou o medo de que Isaiah Bardaki tentasse representar todos os judeus europeus. Como reação a este relatório, ele foi imediatamente

imediatamente instruído pelo Ministério das Relações Exteriores em Londres a nomear um wakyl (oficial encarregado) para os judeus ingleses da mesma forma que o agente russo havia sido nomeado. Young ofereceu esta posição a David Herschell, filho de Solomon \*Herschell, rabino-chefe Ashkenazi da Inglaterra, mas ele se recusou a aceitar o cargo, pois queria manter-se afastado das controvérsias entre seus irmãos em Jerusalém. Outra razão para suas recusas, ao que parece, foi a suspeita de que os britânicos pretendiam usá-lo para fins de inteligência.

Talvez Herschell também tenha sido informado das intenções dos círculos religiosos na Inglaterra de iniciar atividades missionárias na Palestina; de fato, em 1840 foi assinado um acordo entre a rainha Vitória e Frederico Guilherme, rei da Prússia, estabelecendo um episcopado anglicano em Jerusalém que também supervisionaria a atividade missionária na Palestina. O bispo seria sempre um membro da igreja anglicana e seria nomeado alternadamente pelo arcebispo de Cantuária e pelo rei da Prússia, enquanto ambos os países arcaíam com os custos. O primeiro bispo que chegou a Jerusalém em 1841 foi o apóstolo Michael Solomon \*Alexander. Quatro anos depois, foi recebida permissão de Istambul para o estabelecimento de uma igreja protestante em Jerusalém. Alexandre começou imediatamente suas atividades missionárias, que de fato não eram vistas com bons olhos no Serviço de Relações Exteriores britânico, pois levantavam muitas dificuldades. James \*Finn (1845-1862), o cônsul britânico em Jerusalém que sucedeu Young, também foi acusado de intenções missionárias e finalmente foi obrigado a deixar seu posto.

Cirilo II, o patriarca ortodoxo grego de Jerusalém de 1845 a 1872, era uma pessoa distinta e, em muitos aspectos, progressista. Ele mudou sua residência de Istambul, que havia sido usada por seus antecessores como centro de suas atividades, para Jerusalém, a sede oficial do patriarcado. Em 1849 ele estabeleceu uma gráfica perto do Santo Sepulcro para as necessidades de sua comunidade.

Em 1843, a França reabriu seu consulado em Jerusalém após um lapso de 130 anos. Isso não agradou aos franciscanos, e eles ficaram especialmente perturbados pelo fato de o Papa Pio IX ter estabelecido um patriarcado latino em Jerusalém (1847), uma de cujas funções era verificar a crescente influência dos ortodoxos e protestantes. O clero protestante – anglicano, prussiano e americano – de fato desenvolveu amplas atividades missionárias entre a população local. Como a atividade entre os muçulmanos era proibida pela lei do país e podia despertar a ira das autoridades, as missões realizavam suas atividades entre as comunidades cristãs orientais e judaicas. Isso levou ao estabelecimento de comunidades protestantes entre os árabes cristãos da Palestina e da Síria. Alguns judeus também se converteram para obter ganhos financeiros. Houve também casos de cristãos que se converteram ao judaísmo, entre eles o cônsul dos Estados Unidos, Warder \*Cresson, e David Classen, proprietários de uma propriedade perto de Jaffa.

NOMEAÇÃO DE HAKHAM BASHI PARA JERUSALÉM. Diante da rivalidade pelo apoio dos judeus "alienígenas" da Palestina, o sultão foi finalmente obrigado a fazer algo por sua

Jerusalém

súditos judeus, particularmente na Palestina. O firman do início do Ramadã em 1256 AH (final de outubro de 1840), alcançado por Montefiore, Crémieux e Munk – após os libelos de sangue em Damasco e Rodes – para a proteção dos judeus, foi considerado uma espécie de declaração de direitos para eles, uma vez que declarou explicitamente que os direitos concedidos a todos os súditos do sultão no decreto Khaḳ̄ ḳ̄ i sherif de Gḳ̄hane (1839 – ver \*Turquia) também se aplicavam aos judeus. Os judeus de Jerusalém confiaram particularmente no firman para se defenderem perante Muhammad Pasha, o governador do pashalik, contra o libelo de sangue, que foi propagado no início de março de 1847 pelos gregos em Jerusalém, com o apoio de seu patriarca.

Um resultado direto das mudanças no status de Jerusalém foi a nomeação de um ḳ̄akhm bashi (rabino-chefe) da Palestina, cuja sede era em Jerusalém. Em seu Jerusalém (1892), Luncz aponta as razões dessa nomeação: “No ano de 1840 [!] o curso de seus deveres governaria seus habitantes e os habitantes das cidades vizinhas, e por meio dessa elevação em seu status político os judeus ganharam o direito de nomear um rabino chefe autorizado pelo governo como um ḳ̄akhm bashi... líderes e anciãos da comunidade perceberam então que para o bem-estar e a paz de sua comunidade, que começava a se espalhar e aumentar, era necessário que o rabino que a chefiasse fosse autorizado pelo governo exaltado, para que ele pudesse ser capaz de infringindo e defendendo legalmente os direitos de sua comunidade. E através dos esforços do ministro Abraham di \*Camondo de abençoada memória, que conhecia o mencionado rabino [Abraham Hayyim Gagin] e o estimava muito, esse objetivo foi realizado, e logo após sua nomeação ele recebeu a declaração (firman) do rei confirmando-o para a posição, e ele foi o primeiro ḳ̄akhm bashi da Palestina” (p. 210).

A autorização imperial de nomeação (berḳ̄t humḳ̄ ḳ̄n, no início e no corpo do documento), emitida em Istambul em 1841, foi de vital importância para a comunidade judaica de Jerusalém e Palestina. De especial significado foram os direitos garantidos indiretamente à comunidade, pois indicavam uma ruptura legal nas restrições relativas às sinagogas e ao battei midrash. Em todas as versões dos berḳ̄ts foi estabelecido que a leitura da lei – ou seja, a leitura do Sefer Torá – na casa do ḳ̄akhm ou em outras casas judaicas estava de acordo com a religião judaica, e que era permitido pendurar levantar cortinas sobre as arcas da lei e lâmpadas, ou seja, para estabelecer lugares permanentes de adoração. Nesses berḳ̄ts há uma certa astúcia que permite que o Pacto de \*Omar – que proíbe o estabelecimento de novas sinagogas e battei midrash – seja esquecido, e é dada permissão para realizar cultos públicos em todos os lugares sem correr o risco de distúrbios e opressão. As sinagogas e seus bens estão protegidos – não podem ser prejudicados ou apreendidos em cobrança de dívidas, o que antigamente ocorria com frequência. Cada berḳ̄t delinhou os direitos

e obrigações do ḳ̄akhm bashi e da comunidade, e era renovada a cada nova nomeação para o cargo pelas autoridades imperiais.

CAPITULAÇÕES NO SÉCULO XIX. Os estados europeus provavelmente não confiaram na promessa escrita do Khaḳ̄ḳ̄i humḳ̄ḳ̄n (ou seja, a ordem cujo início foi escrito pela própria mão do sultão), que foi dada (1856) aos súditos do sultão, mas não aos seus próprios, e eles aceitaram cuidar de salvaguardar os direitos físicos e patrimoniais daqueles que estão sob sua proteção, bem como cuidar dos lugares santos. A Grã-Bretanha e a França também buscaram aliviar as restrições à expansão econômica, obter uma lei liberal que permitisse a seus súditos comprar terras etc. das capitulações e conceder-lhes total igualdade com a sua. Se a Grã-Bretanha e a França desejassem obter direitos econômicos para seus súditos, teriam que abrir mão de sua proteção de acordo com as capitulações .

Jerusalém, no entanto, não permaneceu apenas uma atração para os peregrinos. O âmbito de atuação dos cônsules estrangeiros se ampliou por causa das intrigas entre eles e os órgãos e instituições de funções especiais a eles vinculados. Jerusalém tornou-se a residência de várias delegações, religiosas e seculares, que se dedicavam a uma ampla gama de atividades na educação, trabalho missionário, medicina e caridade. Os judeus foram os primeiros habitantes da cidade a prever esse desenvolvimento, que envolveu uma transformação no status e na importância de Jerusalém. Os fundadores do bairro Naḳ̄alat Shivah, que deixaram a Cidade Velha, foram os pioneiros e construtores não só da nova Jerusalém judaica, mas da Grande Jerusalém com todas as suas comunidades e nacionalidades.

[Haim Z'ew Hirschberg]

O DESENVOLVIMENTO DE JERUSALÉM, 1840-1917. A revolta bem-sucedida de Muham Mad Ali contra as autoridades centrais em Istambul, que só havia sido encerrada sob pressão das potências europeias, havia demonstrado a fraqueza do domínio otomano. A crescente interferência de potências estrangeiras nos assuntos otomanos era particularmente perceptível em Jerusalém, que não estava mais fora dos roteiros mais conhecidos. A melhoria das comunicações com a Europa, fruto da utilização de navios a vapor nas rotas marítimas regulares, facilitou o aumento do fluxo de visitantes e peregrinos. Os otomanos tentaram melhorar sua administração e a relativa segurança que se seguiu encorajou o aumento da imigração, o que provocou uma revolução na composição da população de Jerusalém em menos de 40 anos.

A abertura do consulado britânico em Jerusalém foi seguida em poucos anos pela inauguração dos consulados russo, prussiano, austro-húngaro, sardo, espanhol e dos Estados Unidos. Em 1848 foi aberto o primeiro “banco” da família \*Valero. Na ausência de serviços postais otomanos, os austríacos abriram uma estação de correios no mesmo ano, seguidas por



França, Prússia e Itália. A imprensa do navio Custódio (latino) da Terra Santa foi aberta em 1847, seguida em 1848 pela imprensa armênia e cinco anos depois pela do patriarcado ortodoxo grego. O status dos Lugares Santos determinado em um decreto otomano de 1757 foi confirmado em 1852 (o "Status quo"; ver \* Lugares Santos).

Estes foram precedidos, no entanto, pela imprensa hebraica de Israel \*Bak, que havia sido transferida de Safed após o terremoto de 1837 e, por volta de 1841, publicou o primeiro livro impresso em Jerusalém, י. JD \*Azulai's Avodat ha-Kodesh. Além de obras religiosas, panfletos polêmicos e, posteriormente, jornais também foram impressos por essa imprensa. Apesar do fato de que na opinião unânime dos visitantes os judeus eram os mais abjetos e humildes da população, mudanças foram introduzidas em suas vidas também. Para libertá-los da dependência dos missionários, Montefiore estabeleceu uma clínica em Jerusalém no início da década de 1840, para a qual enviava medicamentos periodicamente e que funcionou por 20 anos. Ele também subsidiou os serviços de um médico, Dr. Frankel, que veio em 1843. O número de habitantes de Jerusalém em 1845 foi estimado em 15.000, incluindo 6.000 judeus.

A Guerra da Criméia, que foi em parte causada pela luta pelo controle dos Lugares Santos, demonstrou novamente a fraqueza do império otomano vis-à-vis as potências europeias, cujos representantes em Jerusalém se tornaram cada vez mais influentes – mesmo a Rússia derrotada aumentou sua influência na cidade.

O grande prestígio da França foi atestado pelo fato de que em 1856 o sultão Abdul-Mejid deu o edifício יאלליייה (a antiga igreja de Santa Ana) como presente a Napoleão III. Foi renovado por seus novos proprietários e tornou-se o remanescente mais impressionante da arquitetura dos cruzados na Palestina. Os sinos foram instalados pela primeira vez no Mosteiro da Cruz no mesmo ano e em 1867 no Santo Sepulcro; os sinos das igrejas tornaram-se parte integrante dos sons da cidade. Em 1858-1859, o hospício austríaco (agora o Hospital do Governo na Via Dolorosa) e o hospício da Ordem Johanniter alemã foram construídos. Multidões se reuniram para contemplar os veículos de duas rodas – excedentes da Guerra da Criméia – usados na construção, pois foram os primeiros veículos vistos na cidade. A sujeira na cidade ainda era tão grande, no entanto, que uma "sociedade de limpeza" foi estabelecida sob os auspícios do paxá, mas sem sucesso. Ainda na década de 1860, os turistas reclamavam de carcaças de animais nos portões e ruas da cidade. Essas carcaças de carros, muitas vezes de animais que morreram durante as frequentes secas, foram devoradas pelos cães vadios retratados em muitas fotos da época.

O Hospital Rothschild de 18 leitos foi inaugurado em 1854 e uma pequena instituição "rival", que mais tarde se tornou o Hospital Bikkur yolim, foi aberta mais ou menos na mesma época pelos Perushim. Em 1856, uma escola com o nome do nobre judeu austríaco \*Laemel foi aberta devido aos esforços de LA \*Frankl; foi a primeira escola moderna para meninos em Jerusalém.

No verão de 1859, por iniciativa da comunidade Ash kenazi e com a ajuda do "Hod" (= Holland Deutschland) kolel, um terreno foi comprado perto de Mt. Zion,

e em 1861 foram construídas as primeiras "battei majaseh" (casas-abrigo). Sir Moses Montefiore, que novamente visitou Jerusalem em 1855 e 1857, contribuiu mais do que qualquer outro homem de sua geração para mudar o rosto da cidade em geral.

Em 1855, ele usou fundos do legado do filantropo americano Judah Touro para adquirir um terreno a oeste das muralhas, apesar de muitas dificuldades legais, para abrigar judeus que viviam nos porões escuros da Cidade Velha. No terreno que havia comprado, construiu também um moinho de vento, que se tornou um dos marcos da cidade e foi sua primeira estrutura "industrial".

A construção deste bairro levantou dificuldades, pois supostamente ficava muito perto da Cidadela, e Montefiore só foi autorizado a continuar construindo depois que os russos começaram a construir fora da cidade. Montefiore conseguiu que as autoridades transferissem o matadouro municipal (maslakh) do final da rua dos judeus, perto do Portão de Sião – onde estava desde o período mameluco – para fora dos muros. Ele também planejou uma ferrovia de Jaffa, a pavimentação de estradas interurbanas e até mesmo a arborização, mas sem nenhum resultado prático. A população da cidade em 1856 foi estimada em 18.000.

O ano de 1860 marcou o início do crescimento da "nova" cidade e o relativo declínio da Cidade Velha. Jerusalém começou a emergir de trás dos muros e começou a construção de uma série impressionante de edifícios (pousadas, uma catedral e hospitais) no atual Complexo Russo.

Os edifícios foram erguidos na área de Maydan, que até então servia de parada para o exército turco e acampamento para turistas. Ao mesmo tempo, a construção de Mishkenot Sha'ananim, o primeiro bairro judeu fora dos muros, foi concluída por Montefiore (o bairro Yemin Moshe foi adicionado a ele em 1894). Ao mesmo tempo, mais a noroeste, o padre protestante alemão Ludwig Schneller construiu o orfanato sírio para órfãos dos massacres de cristãos na Síria. Essa instituição se expandiu e se tornou o orgulho dos moradores alemães da Palestina. Foi incendiado em 1910, mas foi reconstruído. Mais bairros judeus foram fundados: Ma'aneh Yisrael, construído por judeus orientais em 1868, e Na'yalat Shivah (1869) na estrada principal para Jaffa. O estabelecimento desses bairros resultou vários anos depois na abertura dos portões da cidade (que estavam fechados à noite e durante as orações muçulmanas do meio-dia às sextas-feiras) 24 horas por dia, e isso contribuiu muito para a segurança fora da cidade. A comunicação entre os novos bairros e a Cidade Velha fazia-se por caminhos através de campos pedregosos, que logo se tornaram estradas e algumas delas (começando pela Estrada de Jaffa) até ruas pavimentadas, embora em 1917 ainda não houvesse ruas alcatroadas na cidade.

Na década de 1870, táxis e carroças começaram a aparecer nas ruas da nova Jerusalém e, em sua última visita, em 1875, Montefiore partiu de Jafa em uma carruagem. Rumores falsos sobre uma visita do sultão em 1864 resultaram em tentativas práticas de nivelar os becos da Cidade Velha. O abastecimento de água era muito pobre, apesar de várias tentativas da administração e do waqf (em 1812, nas décadas de 1850 e 1860) para reparar o antigo conduto de יאין יארר'ב e as Piscinas de Salomão; os canos de pedra eram sabotados regularmente pelos fellahin.

## Jerusalém

Durante os frequentes anos de seca, a água era trazida por animais e carregadores em sacos de pele de animal imundos de En Rogel (Biyr Ayyüb) e da Fonte de Gihon (Umm al-Daraj), através do Portão de Dung e vendidos a preços altos. No entanto, o abastecimento de água dependia principalmente das cisternas próximas às casas nas quais a água da chuva era coletada; na década de 1860 havia quase mil deles. Essa água só era potável desde que não estivesse contaminada por esgoto (não havia rede de esgoto), e a poluição da água potável provocou uma grave praga em 1864, que fez centenas de vítimas e levou à cidade sendo colocada em quarentena por quatro meses. Sir Moses Montefiore veio novamente em 1866 para ajudar os habitantes, judeus e não-judeus, e contribuiu com dinheiro para melhorar o abastecimento de água. Em 1863, dois jornais, Ha-Levanon, publicado pela Perushim, que montou uma nova imprensa para o efeito, e *Avayyëlet*, publicado por Israel Bak e os *Asidim*, apareceram na cidade, competindo entre si até serem fechados para baixo pelas autoridades. *Avayyëlet* reapareceu em 1870, seguido por vários periódicos de curta duração. Em 1868, um judeu abriu a primeira padaria moderna – uma pequena mas notável melhoria em uma cidade onde muitos dos habitantes tinham que assar seu próprio pão. Em 1865, a cidade estava ligada à Planície Costeira pelo telégrafo turco, o que contribuiu para a segurança, o comércio e a conveniência. Em 1866 começaram as negociações para a pavimentação de uma “rota de carruagens” para Jaffa, que foi concluída em 1868; teve de ser reparado em preparação para a visita do imperador austríaco Franz Josef, que voltava da cerimônia de abertura do Canal de Suez. Outro visitante daquele ano foi o herdeiro do trono prussiano (mais tarde imperador Frederico III), que recebeu a área oriental de Muristão como presente do sultão para construir uma igreja. Nas décadas de 1850 e 1860, Jerusalém atraiu notáveis arqueólogos e estudantes da Bíblia e do Antigo Oriente, incluindo C. Warren, WR Wilson, C. Schick, M. de Vogÿ, F. de Saulcy e outros estrangeiros bem conhecidos (ver abaixo:

Em 1867 foi construído o hospital alemão para leprosos, que até então moravam perto da muralha da cidade no final da rua dos judeus. Em 1868, os alemães construíram em um local proeminente fora da cidade (agora King George Avenue) a escola Tal ita Kumi para meninas árabes; já havia uma escola para meninas judias. No mesmo ano, o magnífico edifício do patriarcado latino foi construído dentro dos muros a noroeste do Portão de Jaffa. O convento francês Soeurs de Sion foi construído na Via Dolorosa. A comunidade judaica também não estava inativa. Em 1864, a primeira escola judaica para meninas, em homenagem a Evelina de \*Rothschild, foi aberta apesar dos protestos vociferantes dos fanáticos religiosos. No mesmo ano, a magnífica sinagoga Beit Ya'akov Ashkenazi foi concluída no pátio da *Yurvah* de R. Judah he-*Asid*. Levou sete anos para ser construída e, logo após sua dedicação, começou a construção da sinagoga Tiferet Yisrael (Nisan Bak), que foi concluída em 1872.

Na década de 1860, a população judaica na cidade sagrada cresceu constantemente, devido ao aumento da imigração e à redução da taxa de mortalidade. Nos anos intermediários da década, os judeus se tornaram uma

maioria na cidade pela primeira vez em 1800 anos. O cônsul britânico informou em 1865 que havia aproximadamente 18.000 residentes na cidade (como em 1856), dos quais 8-9.000 eram judeus. A partir desse momento, a comunidade judaica ganhou força continuamente.

O desenvolvimento de Jerusalém continuou na década de 1870, como testemunha o estabelecimento de um “conselho municipal” (ma jlis baladiyya) em 1877. O Bairro Alemão foi fundado pelos \*Templers em 1873 e uma estrada foi construída para chegar até ele, que também serviu o bairro Mishkenot Sha'ananim e o hospital oftalmológico construído pela Ordem de São João em 1876. A partir desta estrada desenvolveu-se a estrada pavimentada para Belém e Hebron. Já havia dois hotéis na cidade: um perto do Portão de Damasco e outro no bairro cristão perto do tanque de Ezequias. No entanto, os peregrinos preferiam as pousadas de suas comunidades e os turistas abastados ainda montavam acampamentos fora dos muros.

Perto da estrada para Belém, o bairro árabe Abu Tor (*Yyir*) começou a se desenvolver, aparentemente na década de 1870. Ao contrário dos bairros judeus, que foram construídos como blocos uniformes, geralmente como pátios fechados (por razões de segurança), os bairros árabes e cristãos cresceram de forma orgânica e lenta. Entre eles estava Katamon, que cresceu gradualmente perto de Saint Simon, a residência de verão do patriarca grego. No norte de Jerusalém também havia sinais de assentamento, e casas árabes foram construídas em Karm al-Sheikh (perto do atual Museu Rockefeller), a oeste (perto do atual Portão de Herodes, ou Bÿb al-Zahra), e ao norte em Wadi Joz (*Jawz*). Devido a esta expansão, o Portão de Herodes foi inaugurado em 1875. Perto do Portão de Damasco, aparentemente nessa época foi construído o bairro de Musrarah. Uma primeira pesquisa demográfica científica naquela época contava 20.500 habitantes em Jerusalém, incluindo 1

Em 1871, a mesquita dos Mughrabis foi construída na Cidade Velha. Na Via Dolorosa foi concluída a reconstrução da igreja de São João (1874), seguida dois anos depois pelo mosteiro dos Padres Brancos (*Pères Blancs*). No decorrer do trabalho, muitos vestígios arqueológicos foram descobertos. Outras escavações resultaram na descoberta de Betesda.

Fora da cidade, os apóstatas judeus franceses construíram o mosteiro de Ratisbonne (1874). A expansão da cidade em direção ao noroeste e ao norte deveu-se inteiramente às atividades dos judeus. O bairro Me'ah She'arim foi estabelecido em 1874; Mesmo Yisrael em 1875; e pouco depois (1877) o bairro Beit Ya'akov, que mais tarde foi assimilado ao vizinho Ma'janeh Yehudah (1887). Em 1876, foi comprado o túmulo tradicional de \*Simeão, o Justo, perto da estrada para Nablus, um dos poucos locais sagrados que chegou à posse dos judeus. Os Túmulos dos Reis localizados nas proximidades foram adquiridos em 1878 por judeus franceses, que os transferiram para o governo francês vários anos depois (1885). A sinagoga *Yabad* (Keneset Eliyahu) foi dedicada em 1879.

Na década de 1880, Jerusalém começou gradualmente a adquirir o caráter de uma cidade “ocidental”. As ligações rodoviárias foram estabelecidas com Nablus ao norte e Jericó a leste. Um serviço regular de carruagens foi estabelecido com Jaffa (as carruagens geralmente saíam

à tarde e, depois de passar a noite em Sha'ar ha Gai (Bab al-Wjyd), chegou a Jaffa ao meio-dia do dia seguinte). As primeiras lojas modernas foram abertas, assim como agências bancárias. Para atender ao aumento do turismo, foram abertas oficinas de marcenaria, madrepérola e bordados. O caráter cosmopolita de Jerusalém foi reconhecido pelos turcos e, a partir de 1887, tornou-se a capital de um sanjak independente, governado por um governador com o título de mutayarrif, que era diretamente responsável por Constantinopla. Ele foi aconselhado por um majlis idyra (conselho distrital), distinto do majlis baladiyya chefiado pelo prefeito. Ortodoxos latinos, armênios, protestantes e judeus participaram de ambos os órgãos. A guarnição turca consistia de um batalhão inteiro.

Em 1881, a Colônia Americana foi construída ao norte da Cidade Velha e muitos suecos se estabeleceram nela. No caminho do Portão Da mascus para o Bairro Americano, o general britânico Charles Gordon afirmou ter identificado, em 1883, o túmulo de Jesus. O local, que recebeu o nome de "Jardim da Tumba", foi comprado por protestantes em 1895.

Construção considerável foi realizada pelas potências estrangeiras, especialmente os franceses. Em 1880 eles construíram o convento de Soeurs du Sainte Rosaire na rua Mamilla (agora Agron), em 1884 o convento de Santa Clara (na parte sul da cidade), em 1886 o mosteiro São Vicente de Paulo (na Mamilla Street), em 1888 o convento das Soeurs de Reparatrice (perto da Porta Nova), e em 1889 o hospital St. Louis. Em 1881, com a ajuda dos franceses, os armênios católicos construíram a igreja de Nossa Senhora do Espasmo na Via Dolorosa. Em 1886, os alemães construíram (na atual Hillel Street) o Catholic Hospice e o Schmidt College. Em 1887 eles dedicaram o Hospital dos Leprosos (em Talbiyyeh). No mesmo ano eles se separaram de seus parceiros anglicanos (desde 1841) e estabeleceram uma comunidade luterana separada, chefiada por um clérigo independente que construiu sua casa na atual rua Shivei Yisrael. Em 1888 a corte real russa construiu a igreja do Getsêmani, com cinco torres em forma de cebola, nas encostas do Monte das Oliveiras.

Em 1883 foram construídos os bairros Ohel Moshe e Mazkeret Moshe (na atual Rua Agrippas). Por volta dessa época, as Battei Ungarn (casas húngaras) foram construídas em frente a Me'ah She'arim. Em 1884 foi fundado o orfanato Diskin. Na década de 1880 (aparentemente em 1889) judeus iemenitas se estabeleceram na aldeia de Silwÿn (Kefar ha-Shilo'aÿ) - uma área incomum na história da colonização judaica em Jerusalém (o local foi abandonado pelos judeus nos distúrbios de 1936-39). Em 1887, o bairro Maÿaneh Yehudah foi estabelecido com seu grande mercado, e dois anos depois o bairro Sha'arei yedek (Abu Baÿal) foi construído a oeste dele. O número de moradores de Jerusalém no final da década era de 43.000, incluindo 28.000 judeus, 7.000 muçulmanos, 2.000 latinos (católicos), 150 gregos católicos, 50 armênios católicos, 4.000 gregos ortodoxos, 510 armênios, 100 coptas, 75 abissínios, 15 sírios (jacobitas e malquitas) e 300 protestantes.

Desde o início da década de 1890 e por muitos anos depois, a Albergue francês de Notre-Dame de France era proeminente norte

oeste da Cidade Velha. A sua construção, que se afirma estar na colina bíblica de Garev, começou em 1887. Duas outras instituições francesas foram estabelecidas ao norte do Portão de Damasco depois de 1892: a escola dos "Frères" e a Igreja de St. instituto bíblico (École Biblique; estabelecido 1890). O mesmo ano foi marcado por outro evento importante, a conclusão da ferrovia de Jaffa a Jerusalém, também uma empresa francesa. A empresa francesa comprou os direitos de construção que anteriormente haviam sido concedidos pelo sultão a um morador de Jerusalém, Joseph \*Navon. A largura dos trilhos era de um metro e seus equipamentos foram comprados de sobras da empresa do Canal do Panamá, que havia falido. O tempo de viagem programado (raramente alcançado) no trem, que partia uma vez por dia, era de duas horas e meia de Jerusalém a Jafa e três horas de Jafa a Jerusalém. A empresa teve que lutar contra inúmeras dificuldades financeiras na ausência de um tráfego de carga extensivo.

No outono de 1898, Jerusalém foi perturbada pela visita iminente do kaiser alemão Guilherme II e sua esposa. A fim de permitir que os visitantes entrassem na Cidade Velha de veículo, os turcos encheram o fosso da Cidadela e abriram uma brecha na parede perto do Portão de Jaffa. O objetivo do imperador era dedicar a Erlöser Kirche (Igreja Redentor) no Muristão (em terras dadas a seu pai em 1869). Os turcos deram ao visitante outro presente: um terreno no Monte Sião sobre o qual foi construída a Abadia da Dormição. Em Jerusalém, o imperador concedeu uma entrevista a Theodor \*Herzl.

Enquanto isso, a construção de bairros judeus continuou: no norte, o bairro Simeon ha-ÿaddik (1891), o bairro Bukharan (também chamado Reÿovot; 1892) e Bet Yis rael (1894).

Na virada do século XX, a população era estimada em 45.600, incluindo 28.200 judeus (15.200 Ashkenazim), 8.760 cristãos e 8.600 muçulmanos. Evidentemente, o número de habitantes não aumentou muito, talvez por causa das dificuldades levantadas para a imigração judaica. Apesar disso, a cidade continuou a desenvolver-se em todas as direções excepto (por razões geográficas) para leste, embora a crista do Monte das Oliveiras começasse a ser coberta de edifícios, principalmente igrejas e instituições religiosas, e algumas casas particulares, como na aldeia al-ÿÿr. Em 1900, a cidade era composta por cerca de 60 bairros judeus separados, cujos espaços entre os quais foram gradualmente preenchidos por novos edifícios e bairros. Caminhos viraram estradas e depois ruas. A estrada de Jaffa, junto à muralha da cidade, adquiriu um caráter nitidamente urbano. A maioria das mudanças na cidade a partir de agora ocorreu fora das muralhas da Cidade Velha. Ha-Nevi'im (Profetas) A rua tornou-se uma artéria principal. Ao longo dele estavam o Hospital Inglês, o Hospital Alemão, o Mosteiro Francês de São José, o Hospital Rothschild e o Hospital Italiano (construído em estilo florentino medieval). Ao norte, os etíopes construíram sua igreja. O Hospício Católico Alemão de São Paulo foi concluído em frente ao Portão de Damasco. Na estrada para o norte foi construída a Igreja Anglicana de São Jorge. Dentro das muralhas, o mercado de Muristan foi concluído (1905). Perto da parede sul, a Abadia da Dormição foi construída em 1906.

Jerusalém

O edifício redondo foi construído no modelo de castelos alemães. A casa e albergue de convalescentes Augusta Victoria no Monte Scopus foi dedicado em grande estilo em 1910. Em 1900, a Escola Americana de Pesquisa Oriental foi estabelecida em Jerusalém.

Antes da eclosão da Primeira Guerra Mundial, os bairros judeus de Zikhron Moshe (1905), Sha'arei Yessed, Ajavah, Even Yehoshu'a, Battei Varsha (Casas de Varsóvia) e Ruymah (todos c. 1908) foram construídos e Givat Sha'ul começou a crescer no extremo oeste (1910). Em 1906 Boris \*Schatz fundou a Escola de Arte \*Bezalel. O número de habitantes em 1912 foi estimado em mais de 70.000, incluindo 10.000 muçulmanos, 25.000 cristãos (metade deles ortodoxos gregos) e 45.000 judeus. O número de judeus aumentou em cerca de 17.000 ao longo de uma dúzia de anos, a maioria deles se estabelecendo na Cidade Nova, para onde o centro de gravidade mudou. A área da cidade atingiu cerca de 5 sq. mi. (13 km<sup>2</sup>) e o mapa de Jerusalém em 1914 já prenunciavam o desenvolvimento da cidade (pelo menos a parte ocidental) durante os 50-60 anos subsequentes.

Não há estatísticas oficiais sobre a população da cidade no início da Primeira Guerra Mundial, mas foi estimada em 80.000, incluindo residentes temporários. O desenvolvimento da cidade parou após a entrada da Turquia na guerra no final de 1914, e o único grande edifício a ser concluído foi, aparentemente, o Zion Hall, apresentando shows de filmes e apresentações teatrais de 1916.

Os cônsules dos países da Entente deixaram Jerusalém durante a Primeira Guerra Mundial, permanecendo os cônsules dos Estados Unidos e da Espanha como representantes neutros para observar a ação dos turcos. Epidemias, fome, prisões e expulsões causaram estragos entre os habitantes, cujo número no final da guerra era estimado em apenas 55.000. No final de 1917, quando os britânicos se aproximaram, os turcos tiveram que abandonar a cidade e ela foi entregue aos britânicos. Em 11 de dezembro de 1917, o general \*Al lenby, comandante em chefe das forças britânicas, entrou, acompanhado por representantes franceses e italianos.

[Escolha Walter Pinhas]

DESENVOLVIMENTOS SOCIO-INTELLECTUAIS NO SÉCULO XIX  
SÉCULO. Embora a população Ashkenazi de Jerusalém tenha deixado de existir como uma comunidade distinta em 1721, os Ashkenazim continuaram a aparecer na cidade como residentes ou turistas. Em 1812, uma epidemia eclodiu em Safed e alguns de seus judeus, incluindo os líderes da comunidade, R. \*Israel de Shklov e R. \*Menahem Mendel de Shklov, fugiram para Jerusalém.

Este último decidiu se estabelecer permanentemente na Cidade Santa e reviver sua comunidade Ashkenazi. Em 1816 ele estabeleceu sua casa na cidade, e ao seu redor foi formado um pequeno núcleo de cerca de uma dúzia de discípulos de Elias de Vilna, que rapidamente montou um centro de aprendizado e oração na yeshiva de y'ayyim b. Moshe Attar, que foi colocado à sua disposição pela comunidade Sephardi. Este último, que estava bem estabelecido, tomou um punhado de Ashkenazim sob sua proteção, uma vez que oficialmente seus líderes serviam como representantes legítimos dos judeus vis-à-vis as autoridades governantes. Os Ashkenazim eram

ainda perseguidos pelos moradores muçulmanos, que os consideravam herdeiros das dívidas de 100 anos antes. Mesmo agora, os Ashkenazim foram obrigados a se vestir de don Sephardi para que sua origem não fosse reconhecida. Evidências contemporâneas mostram que os Ashkenazim, e seu chefe Mena hem Mendel, rezaram na sinagoga sefardita e até tiveram que usar um sefardita para completar seu próprio minyan. Essa situação continuou até a década de 1830, quando as inúmeras calamidades sofridas por Safed – epidemias, roubos e, sobretudo, o terremoto de 1837 – forçaram seus judeus a fugir para Jerusalém, e a liderança espiritual e o centro principal da comunidade Ashkenazi em Eretz Israel foi transferido da Gali Lee para a Cidade Santa.

A partir deste período, a vida social, espiritual e econômica da comunidade judaica de Jerusalém começou a ter uma base mais firme. A figura dominante da comunidade Ashkenazi da década de 1860 foi R. Isaiah Bardaki (ver acima). Por outro lado, o rabino da comunidade sefardita obteve o reconhecimento oficial das autoridades em 1840, na forma do título yakhm bashi (veja acima). A situação da comunidade Ashkenazi também foi facilitada. Seus esforços e diligência deram frutos, e Muhammad Ali anunciou que as dívidas de seus ancestrais com os credores árabes foram anuladas. A homogeneidade dos primeiros colonos foi assim destruída e um pluralismo significativo começou. Enquanto o primeiro núcleo era composto principalmente por Perushim, discípulos de Vilna Gaon, a imigração para a Palestina trazia agora elementos adicionais, como os membros de "Hod" (Holanda-Deutschland) e "Ohavei Zion" (amantes de Sião), alguns dos quais aderiram ao espírito da cultura europeia. Essa imigração trouxe estudiosos, empresários e educadores como R. Yehosef \*Schwarz, Eliezer Bergman e Isaac Prag. A partir de 1840 a comunidade yásidic começou a se consolidar na cidade. Seus líderes eram Israel \*Bak e seu filho Nisan, que se opunham à liderança dos Perushim. Esse pluralismo levou ao surgimento de grupos sociais separados, que se originaram de um determinado distrito ou cidade e mantiveram \*kolelim independentes que competiam por \*yalukkah independentes.

Com o aumento da força dos Ashkenazim, havia crescente atrito entre eles e os sefarditas. Além das diferenças linguísticas, históricas, culturais e haláchicas entre as comunidades, foram adicionadas bases econômicas e políticas de contenção, e uma luta feroz por posições de força dentro da comunidade se desenvolveu. Com a ajuda dos cônsules estrangeiros que estavam interessados em fortalecer a posição dos Ashkenazim e os tinham sob sua proteção, e com a ajuda dos judeus europeus, os Ashkenazim foram libertados da suserania sefardita. O costume de transferir legados sem herdeiros para o tesouro da comunidade sefardita foi abolido; os Ashkenazim estabeleceram um cemitério separado e até estabeleceram sheyitah independente; e chegaram a acordos regulares com os sefarditas a respeito de arranjos para coletar fundos do yalukkah. Assim, a comunidade Sephardi perdeu uma renda considerável, embora tenha incorrido em muitas dívidas como representantes da comunidade judaica.

nidade perante as autoridades, sendo responsável pela entrega de vários impostos e outras despesas não oficiais relacionadas com o direito de passagem ao Muro das Lamentações, manutenção do Túmulo de Raquel, etc.

No entanto, no dia-a-dia, as relações sociais e culturais foram formadas entre as várias comunidades. Não se pode dizer que houve avanços nas fronteiras comunais, mas o contato pessoal fez seu impacto. Este foi especialmente o caso entre a geração mais jovem, para quem o mundo do Oriente não era tão estranho e estranho como era para seus pais, e alguns deles até tentaram se misturar.

Com o passar do tempo, começaram a ocorrer casamentos mistos entre Ashkenazim e Sefarditas. Houve também influências recíprocas na linguagem, costumes e folclore. Ashkenazim orava nas sinagogas sefarditas e até usava roupas orientais quando não havia mais necessidade disso. Embora essas manifestações não fossem muito comuns, eram significativas à luz das profundas diferenças entre as comunidades.

Seria incorreto supor, no entanto, que a comunidade Sephardi fosse inteiramente homogênea. Houve lutas duras dentro dele contra as tentativas de romper e criar comunidades separadas. Especialmente conhecida é a luta dos Mughrebis. Entre as outras comunidades, os georgianos, e mais tarde os bukharans, devem ser mencionados. Em geral, o poder do *yakham bashi* foi decisivo, e as autoridades concederam validade jurídica aos seus julgamentos. A aposta *din*

era composto por nove *yakhamim*. Até mesmo julgamentos de punição corporal são conhecidos por terem sido proferidos. O Ashkenazim tinha um *bet din* separado, que é mencionado pela primeira vez após a chegada de R. Samuel *\*Salant* em Jerusalém em 1841. A partir dessa época e por muitas décadas ele liderou a comunidade, R. Meir *\*Auerbach* servindo junto com ele como *av bet din* e rabino da comunidade.

Um dos maiores problemas relativos à população de Jerusalém era o da educação. As crianças e os jovens recebiam sua educação no *yeder* e no *talmud torá*, que foram modelados nas instituições do Leste Europeu, ou no *kuttýb* (escolas para meninos do Ar.), a contraparte oriental. Os membros mais velhos da comunidade estudavam regularmente no *midrash bat tei* de seus *kolelim*. O propósito daqueles que vieram se estabelecer na cidade santa era “adorar a Deus em Seu monte santo”, estar livre de todas as preocupações materiais e dedicar-se a assuntos puramente espirituais. No entanto, com o aumento do número de judeus e o crescimento de uma geração jovem nascida em Jerusalém, era difícil para um grande número manter esse ideal. Várias instituições e indivíduos – principalmente fora do *yishuv* – assumiram a questão da produtivização. Esforços foram feitos para ensinar artesanato aos jovens e até mesmo um mínimo de conhecimento secular geral. Para isso, Montefiore, Frankl, a *\*Alliance Israélite Universelle* e outros tentaram estabelecer escolas para meninos e meninas em Jerusalém, mas suas tentativas foram recebidas com hostilidade violenta e oposição feroz. Aqueles que se opuseram a esses planos temiam que seus objetivos religiosos fossem

frustrados, baseando sua oposição nas experiências da *Haskalah* na Europa.

O velho *yishuv*, no entanto, não estagnou. Com o aumento da imigração e o amadurecimento da segunda geração de colonos, surgiu um novo tipo de líder, funcionários públicos, estudiosos e publicitários como Yosef *\*Rivlin*, Israel Dov *\*Frumkin* e Abraham Moses Luncz, que foram mais responsivos aos problemas contemporâneos. Uma imprensa local foi estabelecida, incluindo *ÿ avayýelet*, Ha-Levanon, Yehudah vi Yrushalayim e Sha'arei *ÿiyyon*, que era considerado o órgão da comunidade sefardita. O estabelecimento de novos bairros fora dos muros preparou o terreno para novas iniciativas. Foi dada atenção à solução dos problemas econômicos. Os programas de ajuda mútua, altamente desenvolvidos entre os habitantes de Jerusalém sob a forma de dezenas de instituições de caridade, começaram em certos casos a assumir um caráter diferente do de mera assistência material. Tentativas foram feitas para se envolver em atividades sociais e culturais.

Um exemplo típico foi a empresa *Tiferet Yerushalayim* fundada por *ÿasidim*.

A população judaica de Jerusalém no final do século XIX pode ser dividida em três grupos principais: um que promove a adesão extrema ao antigo modo de vida sem mudar nada; o segundo, os moderados, pessoas práticas, comerciantes e afins, que eram devotados à tradição religiosa, mas dispostos a absorver novas idéias; e o terceiro, um grupo mais limitado de *maskilim* que haviam sido educados na Palestina ou no exterior ou novos colonos como Eliezer *\*Ben-Yehuda*, que defendia ideias revolucionárias.

[Joshua Kaniel (Mershine)]

#### **Sob o domínio britânico (1917-1948)**

Na segunda semana de dezembro de 1917, as tropas e oficiais turcos começaram a evacuar a cidade. Em 9 de dezembro, o prefeito, membro da família Husseiní, caminhou com uma bandeira branca até a colina com vista para *Liftý* (*Mei-Neftoah*) para entregá-la aos britânicos, mas encontrou apenas dois soldados que procuravam água. A rendição da cidade foi formalmente efetivada apenas em 11 de dezembro, após uma última batalha com os turcos em retirada perto do *xequé Jarrýy*, quando o general Allenby, comandante em chefe da Força Expedicionária Egípcia, fez sua entrada oficial. Ele entrou na Cidade Velha a pé pelo Portão de Jaffa, e sua proclamação, que não fazia menção à Declaração de *\*Balfour*, foi lida dos degraus da Cidadela em inglês, francês, italiano, árabe e hebraico.

Nas condições de guerra, especialmente com o fornecimento normal de trigo da Transjordânia e do exterior cortado, Jerusalem foi atormentada pela fome, que as autoridades militares britânicas tentaram melhorar com o racionamento de alimentos. O primeiro governador militar de Jerusalém foi Ronald Storrs, até então secretário oriental da residência britânica no Cairo. Não existiam quaisquer arranjos sanitários na Cidade Velha e quase nenhum nos bairros mais novos fora dos muros. Um arquiteto britânico foi trazido para relatar as condições dos edifícios na área do Templo, que os turcos e muçulmanos

## Jerusalém

thorities tinha permitido cair em negligência. Em 1º de julho de 1920, a administração militar, oficialmente chamada de Administração do Território Inimigo Ocupado, foi substituída por uma administração civil sob um \*alto comissário que residia em Jerusalém. O primeiro a ocupar o cargo foi Sir Herbert \*Samuel, cujo mandato durou até 1925.

Jerusalém era um conglomerado de bairros e bairros, cada um com seu próprio caráter. A Cidade Velha, dentro das muralhas, continha os lugares sagrados – a área do Templo com a Cúpula da Rocha e a Mesquita al-Aqṣā, a Igreja do Santo Sepulcro e a Via Dolorosa, e o Muro das Lamentações.

A oeste, novos bairros se desenvolveram no final do período otomano ao longo da estrada de Jaffa para Maṣṣāḥ Yehudah, espalhando-se para o norte até os bairros religiosos em torno de Me'ah She'arim e para o sul até a estação ferroviária e a colônia alemã (\*Templer). A leste havia vários estabelecimentos cristãos e o local da Universidade Hebraica no Monte Scopus; e, espalhados ao redor, vários bairros mais novos – alguns judeus, alguns cristãos, alguns muçulmanos e alguns mistos, como Bak'a, a colônia grega e a colônia armênia. A cidade estava se recuperando lentamente do revés causado pela Primeira Guerra Mundial. O censo de 1922 mostrou uma população de apenas 62.578, dos quais 33.971 eram judeus, 14.699 cristãos, 13.413 muçulmanos e outros 495. A população judaica de Jerusalém, estimada em 1910 em cerca de 45.000 (mais da metade dos judeus em Ereṣ Israel), havia sido reduzida até o final da guerra, por meio de expulsões, doenças e má administração, para 26.600.

O governo civil logo estabeleceu instituições administrativas em Jerusalém, incluindo uma Suprema Corte (composta por um chefe de justiça britânico, um outro juiz britânico e quatro juizes palestinos). Storrs fundou a Sociedade Pró-Jerusalém (posteriormente dissolvida) para a preservação e embelezamento da cidade e uma escola de música (posteriormente apresentada à comunidade judaica). Em 1922, um tribunal de arbitragem franco-britânico fixou em 565.000 libras egípcias o valor a ser pago pelo governo palestino pela ferrovia Jaffa-Jerusalem, de propriedade de um concessionário francês. No mesmo ano, casas e prédios que haviam sido tomados pelo governo foram restaurados aos seus proprietários anteriores. A Universidade Hebraica no Monte Scopus foi formalmente aberta por Lord Balfour em 1925. Em 1928, a concessão para o fornecimento de eletricidade (num raio de 20 km da cidade) foi assumida pela Jerusalem Electric and Public Services Corporation Ltd. (com capital britânico e judeu).

Um dos primeiros atos da administração britânica foi nomear um novo conselho municipal composto por dois muçulmanos, um dos quais atuou como prefeito, dois cristãos e dois judeus, um dos quais, Yiyyak Eliachar, foi vice-prefeito. Em 1924 foi nomeado um novo conselho, com três membros de cada comunidade. Em 1924 o conselho municipal foi eleito pela primeira vez – com quatro membros de cada comunidade. Em 1934, pela Portaria dos Conselhos Municipais daquele ano, a cidade foi dividida em doze círculos eleitorais, cada um elegendo um vereador. Seis dos eleitorados eram árabes e seis judeus, embora 75% dos contribuintes fossem judeus. O governo

O governo sempre nomeou um muçulmano como prefeito, apesar da maioria judaica, com base em precedentes, com um deputado árabe cristão e um deputado judeu. Havia também um conselho comunitário, Va'ad ha-Kehillah, representando tanto Ashkenazim quanto Sephardim, para cuidar de assuntos especificamente judaicos, especialmente na esfera religiosa. Foi eleito pela primeira vez em 1918 por iniciativa do Escritório da Palestina da Organização Sionista. A partir de 1932 foi eleito sob regulamentos emitidos pelo \*Keneset Israel, o corpo representativo do yishuv.

O progresso do país, devido em parte à administração ordenada e principalmente à imigração e desenvolvimento judaico, foi compartilhado por Jerusalém. Isso se refletiu nos números do censo de 1931, que mostraram uma população de 90.503, incluindo 51.222 judeus, 19.894 muçulmanos, 19.335 cristãos e 52 outros. A economia de Jerusalém, no entanto, permaneceu baseada no fato de a cidade ser um centro administrativo, religioso, político e educacional, com a indústria continuando apenas em pequena escala. Jerusalém foi a sede do Executivo Sionista (mais tarde o Executivo da Agência Judaica), o Keren Hayesod e o Fundo Nacional Judaico, o Va'ad Le'ummi (conselho nacional do yishuv), o Rabinato Chefe, o Supremo Conselho (estabelecido em 1921) e o Comitê Árabe Superior (1936).

A residência do alto comissário para a Palestina (que incluía a Transjordânia) ficava no edifício do hospital Augusta Victoria no Monte Scopus até ser severamente danificada pelo terremoto de 1927. O Complexo Russo no centro da cidade tornou-se uma importante área administrativa, seus prédios foram ocupados pela sede da polícia, a prisão central, os tribunais e o hospital do governo.

O abastecimento de água para Jerusalém era um problema constante durante este período. Dependia principalmente do armazenamento das águas pluviais que escorriam dos telhados em cisternas escavadas na rocha de fundação. Este sistema levava a sérias carências em anos de seca, e havia anos em que a água tinha que ser trazida da costa por trem (como em 1928). As coisas melhoraram um pouco em 1918, quando o exército consertou o oleoduto de Solomon's Pools, a uma curta distância fora da cidade, para um reservatório no que hoje é o bairro de Romemah. Em 1920, essa linha foi ampliada e máquinas de bombeamento foram instaladas nas Piscinas de Salomão para aumentar o suprimento. A água foi adicionada das nascentes Ṣayn Fāra em 1928, das nascentes Ṣayn Fawwār em 1931, e do mais distante Wadi Qilt (a caminho de Jericho) em 1935. Foi somente naquele ano, no entanto, que a dependência perene de Jerusalém sobre os caprichos das chuvas foi finalmente resolvido pela construção de um gasoduto de Raṣṣ al-Ṣayn na Planície Costeira, substituindo o antigo abastecimento de cinco fontes diferentes e reduzindo pela metade o custo da água.

O DESENVOLVIMENTO DA CIDADE. À medida que a população judaica aumentava – com um impulso devido à mudança da Cidade Velha, como resultado dos ataques de 1929 e 1936-39 – novos subúrbios foram construídos, alguns adjacentes a áreas construídas existentes e outros menos contínuos (dependendo onde a terra poderia ser comprada). Ao longo dos anos formaram uma conurbação, incluindo Romemah (1921); Talpiyyot (1922); Beit ha-Kerem

(1923); Mekor y ayyim, Mekor Barukh, Rejavyah, Kiryat Moshe, Na'yalat A'jim (1924); Bayit va-Gan, Ma'anayim, Sanhedriyyah (1925); Kiryat Shemu'el (1928); Ge'ullah e Kerem Avraham (1929); e Arnonah e Tel Arzah (1931).

O caráter desses bairros foi determinado pelos grupos pelos quais ou para os quais foram estabelecidos. Alguns eram habitados por judeus ortodoxos, que assim podiam manter suas práticas religiosas imperturbadas e a quietude do sábado. Outros foram estabelecidos por grupos profissionais ou professores, como Beit ha Kerem. Pequenas oficinas estavam concentradas no centro comercial (o centro da cidade) de frente para as muralhas da Cidade Velha. Rejavyah foi projetado para trabalhadores de colarinho branco e pessoas nas profissões liberais. De um modo geral, o caráter de cada seção foi mantido, embora, à medida que cresciam umas nas outras, as divisões sociais fossem borradas. Ao mesmo tempo, a aparência externa de Jerusalém mudou gradualmente em resposta às pressões econômicas, ao aumento da população e ao aumento do valor da terra. Sir Ronald Storrs insistiu que todos os edifícios, privados e públicos, fossem construídos ou revestidos com pedras de Jerusalém, o que dá à cidade tanto seu caráter. Nas décadas de 1930 e 1940, foi permitido algum relaxamento, devido ao alto custo da pedra, de modo que em Rejavyah, por exemplo, algumas casas foram construídas em concreto. Mais longe, a vários quilômetros do centro de Jerusalém, estavam Atarot (1920), Neveh Ya'akov (1924) e Ramat Ra'el (1925/26). Em Atarot (Qalandiya) foi construído um pequeno porto aéreo. O kibutz de Ramat Ra'el, entre Jerusalém e Belém, foi de especial interesse por ser a primeira tentativa de combinar agricultura com serviços urbanos (fruticultura com lavanderia e padaria para a população de Jerusalém). Também forneceu trabalhadores para a cidade e acabou se tornando uma extensão de Talpiyyot e Arnonah.

Jerusalém foi transformada de cidade provinciana negligenciada e pobre dos tempos turcos em uma capital. Entre os edifícios públicos erguidos nos anos da administração britânica estão o Pontifício (Jesuíta) Instituto Bíblico (1927); o consulado francês nas proximidades; a Igreja Católica de Todas as Nações no Jardim do Getsêmani (1924); Igreja de St. An Draw (escocesa; 1927); o Centro de Saúde Nathan Straus (1928); a Biblioteca Nacional e Universitária Judaica no Monte.

Scopus (1930); a Casa do Governo, mais tarde a sede da Organização de Supervisão da Trégua da ONU, escritórios municipais, Igreja de São Pedro em Gallicantu (1931); o Jewish Agency Compound (1932), o YMCA, com a primeira piscina de Jerusalém (1933), o King David Hotel, o primeiro de padrão internacional na cidade (1930); o Correio Central; o Hospital Hadassah no Monte Scopus; e o Museu Arqueológico Rockefeller voltado para o canto nordeste da muralha da Cidade Velha (1938).

Entre 1938 e 1942, a mesquita al-Aq'yy no Monte do Templo foi embelezada com pilares de mármore carrara, um presente de Mussolini. O terremoto de 1927 causou danos consideráveis ao hospital Augusta Victoria no Monte Scopus e à Basílica do Santo Sepulcro.

Em 1936, o Palestine Broadcasting Service começou a operar, com escritórios e prédios na cidade e a estação de transmissão em Ramallah. O jornal diário hebraico Haaretz

apareceu primeiro em Jerusalém, mas depois mudou-se para Tel Aviv. Um diário mais antigo e estabelecido de Jerusalém, Do'ar ha-Yom, já havia fechado. Por outro lado, o Posto Palestino (mais tarde o Posto de Jerusalém), fundado em 1931, permaneceu em Jerusalém.

**CONFLITOS ÁRABE-JUDACOS.** O desenvolvimento da cidade foi acompanhado por distúrbios que se transformaram em violência contra os judeus e as disposições do Mandato do Lar Nacional. O primeiro surto ocorreu durante a Páscoa de 1920.

Apesar da presença de um número considerável de tropas britânicas no país, ataques pesados acompanhados de saques foram dirigidos contra judeus em Jerusalém. Antes que a ordem fosse restabelecida, cinco judeus haviam sido mortos e 211 feridos, incluindo várias mulheres e crianças; quatro árabes foram mortos e 21 feridos. As turbas árabes foram incitadas por rumores de que os judeus pretendiam tomar conta dos lugares sagrados muçulmanos. Os distúrbios de 1921 em Jaffa e alguns dos assentamentos judeus não chegaram a Jerusalém, mas a criação do Conselho Supremo Muçulmano por ordem do governo naquele ano e a eleição de Hajj Amin al Husseini como seu presidente prometiam problemas. Ele já havia sido nomeado mufti de Jerusalém, sobre cargos mais moderados, pelo alto comissário na vã esperança de que a responsabilidade e a experiência do cargo moderassem seu violento sentimento anti-sionista e antijudaico. Ele controlava as dotações religiosas muçulmanas, o waqf, e gozava do direito de nomear e demitir juizes e outros oficiais dos tribunais da Shari'a e o patrocínio que acompanhava esses poderes, embora os salários dos juizes da Shari'a fossem pagos pelo governo. Um grupo árabe mais moderado, o Partido Nacional de Defesa, controlado pela influente família Nashashibi, também foi formado em Jerusalém.

Sinais de problemas, no entanto, não faltavam. Em 1925, uma greve geral de árabes, que se estendeu a Jerusalém, foi organizada em simpatia com a revolta árabe na Síria contra o domínio francês; novamente em 1926 houve uma greve em protesto contra a visita oficial a Jerusalém do alto comissário francês na Síria, de Jouvenel. O silêncio, no entanto, foi mantido até 1928. Em 23 de setembro de 1928, na véspera do Dia da Expição, os judeus introduziram uma tela para separar os homens das mulheres durante o serviço realizado no Muro das Lamentações, mas, para preservar o "status quo", a polícia o removeu à força durante os cultos do dia seguinte. Em nome do Conselho Supremo Muçulmano, o mufti declarou que "o objetivo dos judeus é tomar posse da Mesquita de al-Aq'yy gradualmente". Uma Conferência Geral Muçulmana se reuniu, presidida pelo mufti. Nos meses seguintes, as operações de construção foram realizadas perto da muralha da cidade, o que os judeus viram como uma interferência intencional em suas orações. A tensão aumentada, com demonstração e contra-demonstração no muro, explodiu em 23 de agosto de 1929. Os ataques de árabes a judeus em todo o país, incluindo Jerusalém (embora mais sérios em Hebron e Safed), duraram até 29 de agosto, quando eles foram abatidos com a ajuda de tropas trazidas do Egito depois que 133 judeus e 116 árabes foram mortos e 339 judeus e 323 árabes feridos na Palestina (a maioria dos árabes por tropas ou policiais). judaico

## Jerusalém

comerciantes abandonaram a Cidade Velha e estabeleceram o novo centro comercial fora dos muros. Depois que uma Comissão de

Inquérito britânica, presidida por Sir Walter Shaw, informou sobre o contexto político da explosão, uma comissão internacional se seguiu (em 1930), mas nenhum acordo sobre o Muro das Lamentações pôde ser alcançado. No final de 1931, uma Conferência Muçulmana, com a presença de 145 delegados de todo o mundo muçulmano, reuniu-se em Jerusalém. Seus procedimentos públicos não foram políticos e não levaram, como se temia, a distúrbios, mas fortaleceram ainda mais a posição do mufti.

A tensão permaneceu alta. Em 13 de outubro de 1933, os árabes declararam uma greve geral. Uma manifestação foi organizada nos escritórios do governo em Jerusalém, embora proibida pelo governo, e foi dispersada pelas tropas. Os problemas se espalharam para outras partes do país, e em 28 e 29 de outubro houve novos tumultos em Jerusalém, mas com uma mudança profunda: enquanto os distúrbios de 1920-1921 e 1929 haviam sido dirigidos apenas contra os judeus, agora eles tinham como objetivo também contra o governo.

Em 1936, os problemas eclodiram novamente em Jerusalém, bem como em outras partes do país. Um Comitê Árabe Supremo (mais tarde conhecido como Comitê Superior Árabe) foi estabelecido, com o mufti como presidente. Resolveu-se uma greve geral e o não pagamento de impostos até que a imigração judaica fosse interrompida. Lojas árabes foram fechadas em Jerusalém, como em outros lugares, com os árabes que se recusaram a entrar sendo intimidados. A greve e os distúrbios mais ativos continuaram até o ar rival em Jerusalém da Comissão Real, com Lord Peel como presidente, em 11 de novembro de 1936. Mesmo assim, um clima de tensão permaneceu. Nessa época, a população de Jerusalém era de 125.000 habitantes, dos quais 76.000 eram judeus.

Em seu relatório, a Comissão Real recomendou a divisão da Palestina em dois estados separados – árabe e judeu – com um novo mandato cobrindo Jerusalém e Belém (sobre um enclave “que se estende de um ponto ao norte de Jerusalém até um ponto ao sul de Belém”) com acesso ao mar “fornecido por um corredor que se estende ao norte da estrada principal e ao sul da ferrovia, incluindo as cidades de Lydda e Ramleh, e terminando em Jaffa”. A política da Declaração de Balfour não deveria se aplicar a este enclave, e “a única ‘língua oficial’ deveria ser a da Administração Obrigatória”. Suas receitas deveriam ser providas por alfândegas, taxas e impostos diretos, e qualquer déficit deveria ser compensado pelo Parlamento britânico. Árabes e judeus em Jerusalém poderiam optar pela cidadania no estado árabe ou judeu.

A campanha árabe de sabotagem, intimidação e assassinato, cada vez mais dirigida contra árabes moderadamente inclinados, continuou ao longo de 1937, com ocasionais represálias judaicas. Ônibus judeus foram bombardeados e o comboio de potássio do Mar Morto para Jerusalém foi atacado. Durante vários dias em outubro, o toque de recolher foi imposto no município de Jeru- salém. Também houve ataques a transportes judaicos na estrada principal que liga Jerusalém à costa. As represálias judaicas culminaram em novembro em ataques em larga escala contra árabes e um ônibus árabe em Jerusalém pelo \*Irgun yeva'i Le'ummi

(IyL). Para garantir a segurança dos fiéis no Muro das Lamentações, uma nova estrada foi aberta pela Cidade Velha, evitando os bairros principalmente não-judeus. Após uma tentativa de assassinato do inspetor-geral britânico da força policial palestina e o assassinato por extremistas árabes de judeus e árabes moderados, o Alto Comitê Árabe foi declarado ilegal e Hajj Amin al-Husseini foi destituído de seu cargo como presidente. do Conselho Supremo Muçulmano e sua participação no comitê waqf. Ele fugiu para o Líbano; o prefeito árabe de Jerusalém foi deportado para as Ilhas Seychelles junto com outros membros do Alto Comitê Árabe; e Daniel \*Auster, o vice-prefeito judeu, foi nomeado pelo governo para atuar como prefeito – o primeiro judeu a chefiar o município de Jerusalém. (No ano seguinte, um novo prefeito muçulmano foi nomeado.)

As condições pioraram em 1938 com uma campanha intensificada de assassinato, intimidação e sabotagem. A guerra de gangues árabes agora se desenvolveu gradualmente em linhas organizadas e, até certo ponto, coordenadas, com represálias judaicas ainda apenas isoladas. Constantes ataques foram feitos ao tráfico de judeus para Jeru-Salem a partir da costa e assaltos à mão armada se multiplicaram nas aldeias árabes vizinhas por grupos de saqueadores em busca de comida, dinheiro e hospedagem. Árabes não cooperativos e membros da família e do partido Nashashibi foram assassinados, o partido tendo se retirado do Alto Comitê Árabe. Em outubro, como afirma o Relatório do Governo de 1938, “a Cidade Velha, que se tornou ponto de encontro de bandidos e de onde se organizavam e se perpetuavam impunemente atos de violência, assassinato e intimidação, foi totalmente reocupada pelas tropas” em uma “operação de considerável magnitude”. No mesmo ano, o governo britânico enviou a Palestine Partition Commission (conhecida, em homenagem ao seu presidente, como Woodhead Commission). Produziu três planos, todos prevendo que a área de Jerusalém permanecesse sob mandato e fora dos estados árabes e judeus propostos. As propostas judaicas para a inclusão de “partes de Jerusalém” (referência às partes da cidade nova fora da Cidade Velha) foram rejeitadas e, no final, nenhuma das propostas foi adotada.

II GUERRA MUNDIAL E DEPOIS. Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Jerusalém tornou-se um quartel-general militar. Os habitantes alemães do bairro conhecido como Colônia Alemã foram internados ou expulsos, e suas casas foram ocupadas por civis e militares, enquanto outros prédios públicos da cidade pertencentes a instituições alemãs foram tomados pelo governo ou pelo exército. Antes da entrada da Grã-Bretanha na Segunda Guerra Mundial, sua nova política anti-sionista, anunciada no Livro Branco de maio de 1939, que restringia severamente a imigração judaica e a compra de terras (ver \*Livros Brancos), levou a protestos em massa e a ações violentas dos dissidentes IyL judaica que, em maio de 1939, incendiou o Departamento de Migração. Essas ações de violência continuaram até a eclosão da guerra. Em 1944, surgiram dificuldades sobre a prefeitura de Jerusalém, quando o prefeito (um muçulmano) morreu, e o vice-prefeito judeu, que foi nomeado em seu lugar, reivindicou pleno



prefeitura, sendo a população do município estimada em 32.039 muçulmanos (21%), 27.849 cristãos e 92.143 judeus (61%). Na ausência de acordo, o governo finalmente nomeou uma Comissão Municipal, cujos membros eram todos funcionários britânicos.

Depois de 1944, quando IyL e \*Loýamei ýerut Israel (Leýi) renovaram sua violência antigovernamental, Jerusalém estava particularmente envolvida. Muitos prédios do governo foram explodidos, culminando em julho de 1946 em uma explosão que destruiu uma ala do governo e departamentos militares do King David Hotel, com grande perda de vidas.

Em novembro de 1947, quando as Nações Unidas decidiram pela divisão da Palestina em um estado judeu e um estado árabe, também pediu a internacionalização de Jerusalém como um "corpus separatum". As autoridades judaicas aceitaram relutantemente isso, assim como outras partes da decisão da ONU, mas os árabes a rejeitaram. O Conselho de Tutela da ONU nomeou representantes da Austrália, China, França, México, Estados Unidos e Grã-Bretanha para elaborar planos para a administração da área, mas a Assembleia Geral da ONU não conseguiu chegar a uma decisão. Enquanto isso, a cidade, nominalmente ainda sob domínio britânico, estava caindo na anarquia. A Cidade Velha, incluindo sua população judaica, foi isolada da nova, enquanto as áreas fora das muralhas foram divididas entre judeus e árabes em campos de guerra. As forças britânicas se fecharam contra os ataques de IyL e Leýi em áreas de arame farpado na Cidade Nova sem habitantes judeus (essas áreas eram conhecidas pelos judeus como "Bevingrad", em homenagem ao impopular secretário de Relações Exteriores britânico). A Jerusalém judaica foi praticamente sitiada por ataques árabes a comboios de suprimentos na única estrada da costa, enquanto as tropas britânicas pouco ou nada fizeram para impedir os ataques.

Para lidar com a emergência, a Agência Judaica e o Va'ad Le'ummi estabeleceram o Comitê das Instituições Nacionais para Assuntos Relativos a Jerusalém (abreviado para Comitê de Emergência de Jerusalém), chefiado por Dov \*Joseph.

Em abril, os seis membros judeus do conselho municipal é processado uma proclamação aos cidadãos judeus anunciando que eles assumiram as funções de um município para a área sob controle judaico.

A Jerusalém árabe não sofreu da mesma forma, pois estava aberta às partes povoadas pelos árabes do país ao norte, sul e leste. Parte do prédio da Agência Judaica no centro da cidade foi explodido por árabes, com perda de vidas, e os escritórios do Palestine Post e um grande quarteirão residencial e comercial na rua Ben Yehudah foram explodidos, o último dois certamente por terroristas anti-judeus da polícia britânica.

Os assentamentos judeus próximos de Atarot e Neveh Ya'akov, ao norte de Jerusalém, cercados por uma população árabe, foram abandonados. Deir Yýsýn, uma vila árabe perto da periferia oeste de Jerusalém, de onde foram lançados ataques nas áreas judaicas adjacentes, foi atacada por IyL e Leýi, com 254 de seus habitantes mortos. Poucos dias depois, um comboio judeu levando funcionários para o Hospital Hadassah no Monte

Scopus foi atacado e destruído, com 78 médicos, enfermeiros e outros mortos. Isso ocorreu a apenas 200 metros de

o posto militar britânico que era responsável pela segurança na estrada. A tubulação de água da planície costeira em Raýs al-ýAyn foi cortada. Isso representava a ameaça mais séria para os judeus de Jerusalém, embora não afetasse os árabes, uma vez que uma proporção muito grande dos judeus vivia em casas construídas após a construção do oleoduto e, portanto, careciam de cisternas para receber as chuvas de inverno. Felizmente, um engenheiro de água providente havia aconselhado as autoridades judaicas a fazer um levantamento de todas as casas habitadas por judeus com cisternas, enchê-las e selá-las. Quando o oleoduto foi cortado, esse suprimento, racionado e distribuído por caminhões-pipa por todo o cerco – mesmo sob bombardeios árabes contínuos – salvou a Jerusalém judaica.

O Monte Scopus com a Universidade Hebraica e o Hospital Hadassah e a aldeia árabe adjacente, ýsawiyya, tornou-se um enclave judaico isolado da Cidade Nova, assim como o bairro judeu da Cidade Velha e áreas ao sul. O contato com essas áreas era ocasionalmente possível apenas por comboios protegidos por tropas. As ruas que dividiam as áreas judaica e árabe tornaram-se linhas de frente, posições de arame farpado, com postos do lado judaico ocupados por membros da Haganah, IyL e Leýi. O controle do lado árabe passou para grupos árabes armados e depois para o exército da Transjordânia, a Legião Árabe, oficializada pelos britânicos, que não havia sido retirada apesar das promessas britânicas. À meia-noite de 14/15 de maio de 1948, quando as últimas forças e governo britânicos se retiraram de Jerusalém, encerrando assim a regra obrigatória que durava desde 1917, os judeus assumiram o controle dos prédios do governo no centro da cidade, incluindo o correio geral, o quartel-general da polícia e os estúdios de radiodifusão.

O cerco árabe, no entanto, continuou por mais dois meses, até que foi rompido com a construção de uma rota alternativa pelas colinas da costa (popularmente chamada de "Estrada da Birmânia") e a instalação de uma nova adutora. Todo o oeste de Jerusalém e o enclave do Monte Scopus estavam nas mãos de judeus, mas canhões árabes bombardearam as áreas judaicas, matando 170 civis e ferindo mil. Alimentos e água ainda eram rigorosamente racionados e a população estava sem eletricidade e combustível. Para manter as padarias funcionando, o óleo foi removido de todas as casas que possuíam sistemas de aquecimento central. Como os judeus foram isolados do antigo cemitério no Monte das Oliveiras, um local de sepultamento judaico temporário foi preparado perto do Vale da Cruz, onde uma pequena pista de pouso também foi montada para os ocasionais aviões Piper Cub que voavam judeus líderes dentro e fora.

Quando os países árabes invadiram a Palestina, tropas egípcias e iraquianas se aproximaram dos arredores de Jerusalém, juntando-se às unidades da Legião Árabe Transjordaniã. Ramat Rayel mudou de mãos várias vezes em combates ferozes antes que as forças árabes fossem finalmente repelidas. Enquanto isso, a Legião Árabe cercou o bairro judeu da Cidade Velha. Em 19 de maio de 1948, o Palmah rompeu o muro do Portão de Sião, mas teve que recuar. Depois de intensos combates, com judeus e árabes se enfrentando a apenas alguns metros de distância e suprimentos judaicos de alimentos e munições quase esgotados, o bairro judeu da Cidade Velha se rendeu em 27 de maio. Cerca de 1.300

Jerusalém

homens, mulheres e crianças idosos e feridos foram evacuados para a Cidade Nova e outros foram feitos prisioneiros.

Um cessar-fogo geral para a área de Jerusalém foi proclamado em 11 de junho de 1948, deixando Jerusalém Oriental, incluindo a Cidade Velha, para os árabes nas mãos da Transjordânia e Jerusalém Ocidental nas mãos de Israel. Jerusalém ainda sitiada, o Governo Provisório de Israel permaneceu por enquanto em Tel Aviv.

[Semah Cecil Hyman]

### A Cidade Dividida (1948-1967)

Por algum tempo a posição de Jerusalém permaneceu incerta. A cidade foi dividida em duas por uma linha de cessar-fogo que corria aproximadamente norte-sul tangencialmente ao muro ocidental da Cidade Velha, as relações entre os dois lados sendo reguladas por acordo entre os comandantes locais da Legião Árabe e da Defesa de Israel. Forças. Uma resolução que trata da administração temporária da cidade foi adotada por um subcomitê especial da Assembléia Geral da ONU, mas não foi adotada pela própria assembléia. As tropas egípcias ainda ameaçavam a cidade de suas posições na área de Belém. Apesar do estabelecimento do IDF como única força armada do novo estado, as unidades IyL e Leji continuaram a existir em Jerusalém. Em 7 de julho, um acordo especial para a desmilitarização da área Scopus foi concluído entre Israel e a Transjordânia.

Durante os dez dias de luta que se seguiram ao término da primeira trégua em 7 de julho de 1948, as forças de Israel romperam as linhas egípcias e tomaram Ein Karem (Ein Kerem) na periferia ocidental da cidade. Na noite de 16/17 de julho, as IDF quase invadiram a Cidade Velha do Monte Sião, enquanto as forças de IyL e Leji violaram o Novo Portão, mas foram forçadas a desistir algumas horas antes da segunda trégua entrar em vigor.

O conde Bernadotte, o mediador da ONU, havia proposto em 27 de junho de seu quartel-general em Rodes que Jerusalém fosse entregue à Transjordânia. O Governo Provisório de Israel rejeitou categoricamente a proposta. Em 26 de julho, dois dias após sua chegada ao país, ele propôs a desmilitarização da cidade, mas isso também era inaceitável para Israel, pois deixaria a população judaica indefesa. Em 1º de agosto, para regularizar a posição, o Governo Provisório declarou Jerusalém sob lei marcial e nomeou Dov Joseph como governador militar. Bernadotte criou a Organização de Supervisão da Trégua da ONU, com sede na antiga Casa do Governo. O assassinato de Bernadotte em 17 de setembro impeliu o governo a ordenar a dissolução das unidades IyL e Leji, colocando todas as forças armadas em Jerusalém sob o comando das FDI. Na operação Yo'av (15 a 22 de outubro), as forças egípcias no sul foram isoladas e se retiraram, sendo substituídas pela Legião Árabe. Em 13 de dezembro de 1948, o parlamento da Transjordânia confirmou a anexação das áreas da Palestina controladas pelos árabes e uma semana depois o governo da Transjordânia nomeou um novo mufti de Jerusalém.

A população da área de Jerusalém controlada por Israel participou das eleições para a Assembleia Constituinte (mais tarde chamada de Primeira Knesset) em janeiro de 1949, e no início do

Em fevereiro, o governo provisório anunciou que Jerusalém não seria mais considerado território ocupado. O Knesset realizou suas primeiras sessões (14 a 17 de fevereiro) no salão da sede da Agência Judaica, onde os membros prestaram juramento, Chaim Weizmann foi eleito presidente do estado e a Lei de Transição (a "Constituição Menor") foi adotada. De acordo com o artigo 8 do acordo de armistício com a Jordânia (3 de abril de 1949), um comitê conjunto deveria ser estabelecido para tomar providências para, inter alia, a renovação das operações da Universidade Hebraica e do Hospital Hadassah no Monte Scopus e acesso gratuito aos lugares sagrados judaicos na Cidade Velha, ao antigo cemitério judaico no Monte das Oliveiras e às instituições no Monte Scopus, controlado pela Jordânia. No entanto, embora esses assuntos tenham sido acordados em princípio por ambos os lados, o artigo permaneceu letra morta, pois a Jordânia se recusou a cooperar.

Quando a questão de Jerusalém foi novamente discutida pela Assembleia Geral da ONU em novembro de 1949, o governo de Israel se opôs à ideia de internacionalização, mas se ofereceu para assinar um acordo com as Nações Unidas garantindo a segurança de todos os lugares sagrados sob sua jurisdição. Em 10 de dezembro, no entanto, a Assembléia aprovou uma resolução pedindo controle internacional sobre toda a cidade de Jerusalém e seus arredores e encarregou o Conselho de Tutela de elaborar um estatuto para um regime internacional para a cidade. O governo de Israel reagiu vigorosamente. Em 13 de dezembro, anunciou no Knesset sua decisão de acelerar a transferência de seus escritórios para Jerusalém, propôs que o Knesset voltasse para lá e proclamou que Jerusalém era e continuaria sendo a capital eterna de Israel. Em 26 de dezembro, o Knesset retomou suas sessões na capital, reunindo-se em um prédio modesto (o edifício Froumine) no centro da cidade, erguido para uso de um banco. Tanto a Jordânia quanto Israel continuaram a se opor à internacionalização e a proposta acabou sendo abandonada.

Por um período de 19 anos, Jerusalém foi uma cidade dividida. No início de 1948, sua população era estimada em 165.000: 100.000 judeus, 40.000 muçulmanos e 25.000 cristãos. A área da cidade era de cerca de 10 sq. mi. (28 km²). As batalhas travadas dentro e ao redor de Jerusalém por três quartos de um ano; a decisão da ONU de internacionalizar a cidade, a transferência do centro de gravidade árabe para Amã e o estabelecimento da sede de fato do governo e da legislatura em Tel Aviv foram as causas de um declínio vertiginoso da população em ambos os lados do frente. A população do lado de Israel (Jerusalém Ocidental) foi estimada em apenas cerca de 69.000 (incluindo 931 cristãos e 28 muçulmanos) em 1949, e a do lado jordaniano em cerca de 46.000 em 1956.

**LESTE DE JERUSALÉM.** Em maio de 1948, Jerusalém Oriental foi ocupada pela Legião Árabe. Seu primeiro ato foi a destruição do Bairro Judeu, incluindo quase todas as sinagogas (Yurvah, Nisan Bak, etc.) e instituições judaicas (Battei Mayaseh, Yeshivat Porat Yosef, etc.). O antigo cemitério na encosta do Monte das Oliveiras foi profanado. Jerusalém foi proclamada a "segunda capital" do Reino Hachemita de

Jordânia; tornou-se também capital de distrito. Jerusalém Oriental foi totalmente isolada de uma aproximação à costa mediterrânea, e a conversão do antigo aeródromo militar britânico de Qalandiya em um aeroporto civil para a cidade aliviou seu isolamento apenas ligeiramente.

Jerusalém Oriental agora se voltava para a margem leste do Jordão, através da qual eram conduzidas todas as suas relações com o mundo em geral. Na década de 1960, uma estrada direta para Amã, através da Ponte Abdullah, foi adicionada à antiga estrada Jericó-Sal. O tráfego para o norte através do bairro Sheikh Jarrÿy foi dominado pelas forças de Israel. Esta situação foi ligeiramente melhorada pela construção de uma nova estrada que ligava a área de Mt. Scopus às proximidades do Museu Rockefeller através do vale do Cédron superior, desviando assim o tráfego diário da região fronteira. Em 1948, Jerusalém Oriental foi completamente isolada da região de Belém-Hebron e uma estrada muito íngreme e tortuosa foi construída através de Abu-Dÿs, o baixo Vale do Cedron e Beit Sÿÿr. Foi somente depois de alguns anos que uma estrada melhorada, embora também íngreme e tortuosa, foi construída de Jerusalém a Belém, via Ra's-Maqÿbir e ÿÿr-Bÿhir. Foram 10 mi. (17 km.) de comprimento, em comparação com a antiga estrada de 3 mi. (5 km.) longa através de Talpiyyot, que era dominada por Israel.

A parte de Jerusalém controlada pela Jordânia não teve eletricidade por vários anos até que uma nova usina foi construída em Shayÿfÿt para substituir a original perto da colônia alemã, que estava em mãos israelenses. O abastecimento de água permaneceu muito pobre depois que a linha de Raÿs al-ÿAyn (Rosh ha-Ayin) foi cortada, mas uma quantidade limitada foi fornecida por nascentes no nordeste da cidade, e um cano de água estreito foi posteriormente colocado nas Piscinas de Salomão. A economia de Jerusalém Oriental baseava-se quase inteiramente no turismo, nas peregrinações e nas instituições religiosas e de pesquisa. A única grande fábrica era a fábrica de cigarros em al-ÿAzariyya. O governo jordaniano estava localizado em Amã, e a Jerusalém árabe não exercia muita influência política. Devido às condições geográficas (a barreira do Vale do Cedron e suas extensões), a cidade pouco se desenvolveu para o sul e apenas um pouco para o leste (Silwÿn, Raÿs-al ÿAmÿd, al-Azariyya, Abu-Dÿs) e nas encostas do Monte das Oliveiras. Por outro lado, havia muita construção no lado norte, e a área entre a muralha norte da Cidade Velha e Wadi Joz (Jawz) tornou-se em parte um distrito comercial (Rua Saladino, Estrada de Jericó e suas extensões) e em grande parte um distrito comercial. bairro residencial lotado. A área residencial de Jerusalém Oriental, a maior parte da qual não estava dentro dos limites da própria cidade, se estendia por um comprimento de 11 km. (15 km.) através de Shayÿfÿt, Beit ÿ anÿn e Qalandiya, quase alcançando os arredores de al-Bÿra. O número de habitantes, no entanto, nunca ultrapassou 65.000, dos quais cerca de 25.000 viviam dentro dos muros da Cidade Velha.

O número relativamente pequeno de edifícios de luxo erguidos na parte leste da cidade sob a administração jordaniana incluía vários grandes hotéis, o maior dos quais – o Intercontinental – foi construído na extremidade sul do Monte das Oliveiras. Em 1963, o YMCA "oriental" foi erguido na Estrada Nablus. A Casa do Governo situava-se na Sala

Rua Din; o Hospital St. John para doenças oculares e, ao lado dele, o Hospital Francês e o consulado-geral britânico foram erguidos em Sheikh Jarrÿy. A Igreja Dominus Flevis foi construída na encosta do Monte das Oliveiras (1953). Refugiados árabes raramente eram vistos na própria cidade, exceto na área dos prédios improvisados no bairro judeu destruído e nos restos do Complexo Alemão. Seus acampamentos estavam situados no sul perto de Belém (Dahÿsha) e no norte (Kafr ÿAqab) e nordeste (ÿAnatÿ). Por causa do enclave de Israel no Monte Scopus, que dominava todas as estradas principais para a cidade, e a proximidade da fronteira com todas as partes importantes da cidade, uma sensação de inquietação pairou sobre Jerusalém Oriental durante todo o período. A presença do exército jordaniano era sentida em todos os lugares e havia confrontos ocasionais entre setores da população local e os soldados da Legião Árabe. Os eventos marcantes na cidade durante o período incluíram o assassinato do rei Abdullah (1951), o incêndio na Igreja do Santo Sepulcro (1953) e a visita do Papa Paulo VI (1964).

JERUSALÉM OCIDENTAL. A cessação das hostilidades e a conclusão do acordo de armistício com a Jordânia deixaram o setor israelense de Jerusalém situado na extremidade leste de um "corredor" quase desprovido de assentamentos judaicos. Ao norte, leste e sul, território árabe hostil cercava a cidade. No início, a população da cidade estava diminuindo e seu futuro político era obscuro. A cidade judaica começou a se recuperar rapidamente, no entanto, quando foi proclamada a sede do Knesset e a capital do Estado de Israel no final de 1949. O abastecimento de água foi retomado, primeiro por um tubo de emergência e depois por adutoras de considerável capacidade, cujas nascentes estavam no corredor e na planície costeira, e um imenso reservatório de água foi construído no sudoeste da cidade. A rede elétrica estava ligada à rede nacional. Em 1º de maio de 1949, o primeiro trem desde a guerra chegou à cidade, depois que Israel conquistou o controle de toda a linha férrea como resultado de acordos territoriais com a Jordânia. Uma pista de pouso para aviões leves foi construída na parte oeste da cidade.

A estrada direta para Tel Aviv através de Latrun, controlada pelos árabes, permaneceu fechada, mas o tráfego para Jerusalém foi renovado ao longo da "Estrada do Valor", que foi construída de Ramleh através de Naÿshon até a junção Hartuv, ao sul da "Estrada da Birmânia" da Guerra da Independência. Estradas de aproximação adicionais foram construídas de ÿorah através de Ramat Razi'el para Ein Kerem e Castel (Me'oz Zion). Outra estrada subia através do vale de Elah para ÿur-Hadassah e Ein Kerem, enquanto uma linha de emergência foi colocada ao longo da linha férrea de Hartuv até o entroncamento Bar-Giora. O hospital do Hadassah e outros serviços foram alojados em instalações alugadas no centro da cidade, pois seus prédios permaneceram isolados no enclave de Israel no Monte Scopus e só podia ser alcançado quinzenalmente por um comboio sob a proteção da ONU. Mais tarde, um novo Centro Médico Hadassah foi construído em uma encosta com vista para Ein Kerem. Além do hospital, o centro cresceu para incluir um centro de

## Jerusalém

escola de medicina, uma escola de treinamento para enfermeiras, uma escola de odontologia e uma grande variedade de clínicas. A Universidade Hebraica e sua biblioteca, que também foram obrigadas a deixar seus prédios no Monte Scopus, retomaram suas atividades na cidade, com sede provisória na escola italiana Terra Sancta. No início da década de 1950, foi iniciada a construção de um novo campus em Givat Ram, uma colina entre Rejavyah e Beit ha-Kerem. Os prédios do campus incluíam um estádio, uma sinagoga, um planetário e a nova Biblioteca Nacional, inaugurada em 1961. Na periferia oeste da cidade, o Centro de Convenções Binyanei ha-Ummah ("Edifícios Nacionais"), usado para concertos, performances, exposições e congressos. Em 1951, aconteceu o 23º Congresso Sionista, o primeiro a ser realizado em Israel.

Imediatamente após o fim das hostilidades, o único ponto de passagem de fronteira entre Israel e Jordânia foi aberto às Nações Unidas em Jerusalém, na estrada histórica que vai do Portão de Damasco a Naby Samwyl (e à Planície Costeira). Com o tempo, o "Portão Mandelbaum" (em homenagem ao proprietário judeu do prédio destruído que ficava no local) tornou-se o ponto de passagem oficial para turistas, com controle de passaportes e alfândegas. Um segundo ponto de passagem, mas não oficial, existiu por vários anos na zona desmilitarizada em torno da antiga Casa do Governo, que se tornou a sede da ONU, em Ra's Maqybi.

No final da década de 1950, iniciou-se a construção do novo centro governamental, Ha-Kiryah, em frente ao novo campus universitário, abrigando o Gabinete do Primeiro-Ministro e os ministérios das Finanças, do Interior e, mais tarde, do Trabalho. Um complexo de prédios de um andar foi construído para o Ministério das Relações Exteriores ao sul de Romemah. Em uma colina a sudeste e acima de Ha-Kiryah, o grande edifício do Knesset, que foi construído com as contribuições da família Rothschild, foi concluído em 1966. Ao sul do Knesset estão situados o Santuário do Livro e o Israel Museu (concluído 1966-1967). Este conjunto de edifícios impressionantes, que liga o centro da cidade aos distritos ocidentais (Kiryat Moshe, Bet ha-Kerem e suas extensões) aumentava a beleza de Jerusalém e simbolizava visivelmente sua posição como capital de Israel.

Embora a resolução da Assembléia Geral da ONU de 1949, pedindo a internacionalização de Jerusalém, fosse letra morta, ainda estava no registro, e a maioria dos países, incluindo as grandes potências, recusou-se a reconhecer Jerusalém como capital de Israel, estabelecendo suas embaixadas e legações em Tel Aviv ou seus arredores. O presidente Weizmann continuou a residir em Rejovot, mas após sua morte em 1952, diplomatas foram a Jerusalém para apresentar suas credenciais ao seu sucessor, o presidente Ben-Zvi, e visitar o Ministério das Relações Exteriores e o Gabinete do Primeiro-Ministro. Aos poucos, também, o boicote enfraqueceu e várias embaixadas mudaram-se ou foram estabelecidas na capital. Em 1970, das 46 missões estrangeiras em Israel, 22 estavam em Jerusalém – as de dois países europeus: Holanda e Grécia; 10 África: República Centro-Africana, Congo Brazzaville, Congo Kinshasa, Daomé, Gabão, Costa do Marfim, Libéria, Malgaxe, Níger e Alto Volta; e 10 latino-americanos: Bolívia,

Chile, Colômbia, Costa Rica, República Dominicana, Equador, Guatemala, Panamá, Venezuela e Uruguai. Além disso, outros 11 países mantiveram consulados ou consulados-gerais na cidade.

Além de numerosos edifícios de escritórios, a grande sede da Histadrut e Heikhal Shlomo, o centro do Rabinato Chefe, foram erguidos no centro da cidade. Uma filial do Hebrew Union College foi construída perto do King David Hotel, com vista para as muralhas da Cidade Velha, e os edifícios da Academia de Ciências e Humanidades foram construídos, com vista para o sul da cidade da colina de Talbiyah. Junto a ela foram escolhidos os locais da residência presidencial e do teatro de Jerusalém, ambos em estágios avançados de construção no início de 1971. A sudoeste, a cidade é dominada pelo Monte Herzl, renomeado quando os restos mortais de Herzl foram reinsertados lá em 1949.

Desde então, o cume desta colina tornou-se um cemitério nacional onde foram enterrados V. \*Jabotinsky, J. \*Sprinzak, L. \*Eshkol e outros. Na encosta norte do Monte Herzl há um cemitério militar e, a oeste, está o Yad Vashem, um memorial às vítimas do Holocausto, incluindo um centro de pesquisa. No lado ocidental, a Jerusalem Forest em forma de arco cerca a cidade.

Muitas instituições religiosas foram estabelecidas em Jerusalém desde 1948. Estas incluem a yeshivá Porat Yosef, que foi forçada a sair da Cidade Velha; as yeshivot de Belz, Netiv Meir e Merom Zion; Yad ha-Rav Maimon e sua faculdade religiosa; etc. Nos bairros religiosos foram construídas muitas sinagogas. Novas concentrações religiosas, semelhantes a uma Me'ah She'arim de segunda geração e seus arredores, foram formadas no norte da cidade (Kiryat Mattersdorf) e no oeste, na entrada de Givat Sha'ul.

Amplos projetos habitacionais para novos imigrantes foram erguidos ao longo da linha do armistício no norte de Jerusalém e no noroeste (Shemu'el ha-Navi St., Romemah Illit), bem como em Musrara (Morashah). O principal desenvolvimento da cidade, no entanto, ocorreu no sul e sudoeste. Os distritos do sul, Abu-yyr (Givat y'anyah), Bak'a (Ge'ulim), a colônia alemã (Refa'im) e Katamon (Gonen), que foram habitados por cristãos e árabes até 1948, tornaram-se com completamente judeus, enquanto entre eles e ao lado deles grandes projetos habitacionais foram erguidos (Talpiyyot, Bak'a, Katamonim, o Bairro Rassco, Givat Mordekhai, etc.). Em uma altura com vista para a cidade do sudoeste, Bayit va-Gan se expandiu, e ao sul Kiryat ha-Yovel, Kiryat Menahem e Ir Gannim foram estabelecidos e preenchidos com uma população de dezenas de milhares. As antigas aldeias árabes de Milya (Mana'at), Deir Ys'yn (Kefar Sha'ul) e Lifty (Mei Nefto'a'y) foram expandidas e repovoadas; Ein Kerem foi incorporada a Jerusalém, assim como parte de Beit y'fyf. Em Mt. Zion, o Ministério de Assuntos Religiosos estabeleceu um novo centro religioso em torno da reputada tumba de Davi, contendo a Abóbada do Holocausto e o Ponto de Observação do Templo, como um substituto para a Cidade Velha perdida. Para compensar a perda do Monte das Oliveiras, novos cemitérios foram consagrados em Sanhedriyyah e em Har ha-Menu'ot.

A fim de diversificar as fontes de subsistência na capital, esforços consideráveis foram feitos pelo governo de Israel para desenvolver a indústria. Foram abertas várias pequenas e médias fábricas de produtos elétricos e metálicos, lápis, produtos farmacêuticos, etc. e foram construídos um grande moinho de farinha e um silo. As editoras e as gráficas tornaram-se importantes contribuintes para a economia. As propriedades industriais foram construídas em Romemah, Mekor Barukh, Givat Sha'ul e Talpiyyot pela Jerusalem Economic Corporation, na qual cerca de 90% das ações eram detidas pelo governo e o restante por vários órgãos públicos. Também foi dado um impulso considerável à indústria do turismo, e vários grandes hotéis foram construídos (Kings, President, Holyland, Diplomat, etc.). Após a solução do problema da água, várias piscinas foram construídas. O Estádio Universitário, um grande campo esportivo na colônia alemã, e instalações cobertas no edifício Histadrut, ofereciam oportunidades para esportes. Beit ha-Am (onde o Julgamento Eichmann foi realizado em 1961) continha uma sala para palestras e apresentações teatrais e uma grande biblioteca municipal. Mais parques e jardins públicos foram estabelecidos e um Zoológico Bíblico foi aberto.

Vários fatores contribuíram para dar a Jerusalém um caráter distintivo entre as cidades de Israel: a maior proporção de famílias que remontam a várias gerações, recém-chegados da Ásia e do norte da África, estudantes e funcionários universitários, governo e outros funcionários públicos entre sua população; os edifícios públicos dignos e os bairros pitorescos e antigos; o uso quase universal de pedra ou revestimento em pedra (exceto em alguns bairros periféricos) tanto na construção residencial quanto na pública; e sua posição como sede da universidade mais importante e sede do presidente, do Knesset e do governo. Era um importante centro de exposições e convenções – nacionais, mundiais judaicas (principalmente os Congressos Sionistas) e internacionais, que, mesmo que realizassem a maior parte de seus negócios em Tel Aviv, geralmente realizavam pelo menos suas sessões cerimoniais de abertura na capital.

O tom geral da atividade pública e cultural era calmo e contido: não havia cafés nas calçadas e pouca vida noturna. A cidade era visitada de tempos em tempos pela Orquestra Filarmônica e pelas companhias de teatro sediadas em Tel Aviv, que se apresentavam em Binyanei ha-Ummah, Bet ha-Am, Mitchell Hall do Histadrut, ou o distinto Khan Theatre, que já foi um pousada árabe. As atividades musicais indígenas foram realizadas principalmente pela Broadcasting Services Orchestra e pela Rubin Academy of Music. Exposições de arte foram realizadas no Museu de Israel, na Casa dos Artistas de Jerusalém (que assumiu as instalações do \*Museu Bezalel) e em galerias particulares.

Jerusalém também se tornou um centro econômico e administrativo para as aldeias do "Corredor de Jerusalém", que conectava Jerusalém com o resto de Israel (Bet Zayit, Mevasseret Yerushalayim, Me'oz Zion, Orah, Amminadav, Even Sappir, Bar Giora, Nes Harim, Mevo Betar, Ramat Razi'el, etc.), e a cidade deixou de ser ameaçada pelo isolamento em período de emergência. Segundo o censo de 1961, sua população era de 166.300 habitantes, incluindo, estima-se, várias centenas de muçulmanos

e mais de 1.000 cristãos. Em 1967, o número de habitantes era estimado em cerca de 185.000.

**SEGURANÇA.** Como a fronteira entre Israel e a Jordânia passava pelo meio de Jerusalém, havia vigilância constante de ambos os lados. As muralhas da Cidade Velha estavam escondidas por altas barreiras na estrada de Jaffa e em outras ruas, mas de tempos em tempos sentinelas da Legião Árabe nas muralhas atacavam as pessoas nas ruas de Jerusalém Ocidental e trocavam tiros. Em abril de 1953, por exemplo, o tiroteio durou mais de 24 horas. Em julho de 1954, durou três dias antes que um cessar-fogo fosse organizado pelos observadores da ONU. Ocasionalmente aliados, também, infiltrados árabes mataram civis em áreas periféricas. Em setembro de 1956, membros de uma convenção arqueológica que examinava antiguidades perto de Ramat Rayel foram alvejados de um posto do exército jordaniano e quatro pessoas foram mortas. Houve uma série de incidentes em junho e julho de 1962, quatro israelenses mortos e cinco feridos. No geral, porém, as autoridades jordanianas não estavam interessadas em causar problemas e às vezes foram feitos esforços, por contatos informais entre comandantes locais de ambos os lados, para reduzir a tensão.

Um foco constante de atrito foi a zona desmilitarizada no Monte Scopus. De vez em quando, os jordanianos detinham o comboio quinzenal que transportava substitutos para a guarnição policial de Israel que cuidava dos edifícios da Universidade e do Hadassah no Monte, e havia tensão entre a guarnição e os habitantes da aldeia árabe de Issawiya no Parte israelense da zona desmilitarizada. Em janeiro de 1958, Francis Urrutia, representando o Secretário-Geral da ONU, fez uma tentativa frustrada de obter um acordo sobre a implementação do Artigo 8 do Acordo de Armistício Israel-Jordânia (ver acima). Em maio de 1958, depois que soldados jordanianos abriram fogo contra patrulhas israelenses no Monte, um oficial da ONU, o coronel George Flint, e quatro policiais israelenses foram mortos pelo fogo jordaniano. Desta vez, Ralph Bunche, assistente do secretário-geral da ONU, Dag Hammarskjöld, e depois o próprio Hammarskjöld, visitaram Jerusalém e Amã nos esforços para resolver o problema, mas sem sucesso.

**ASSUNTOS MUNICIPAIS.** Após a partida dos britânicos, um comitê municipal ampliado foi formado, composto pelos seis conselheiros judeus e representantes da colina de Va'ad ha-Ke e dos bairros judeus. Em janeiro de 1949, o Ministério do Interior nomeou Daniel Auster como chefe de um conselho municipal de composição semelhante e Reuven Shreibman (Shari) como deputado. Em novembro de 1950, ocorreram as primeiras eleições municipais no sistema de representação proporcional de lista partidária. Os resultados refletiam a fragmentação da população em linhas sociais, religiosas e comunais, bem como políticas e ideológicas. O maior partido do novo conselho, o Mapai (Partido Trabalhista de Israel), obteve apenas 25% dos votos e foi seguido de perto pela Frente Religiosa Unida (16%), General Zionists (16%) e Y erut (11%). Os progressistas ganharam 8% e várias listas distritais e comunais tiveram 18% entre eles.

Shlomo Zalman \*Shragai (Mizrachi) foi eleito prefeito, com o apoio de uma coalizão composta principalmente por seu próprio partido,

## Jerusalém

os sionistas gerais, e *yerut*. (Para um relato dos partidos, ver \*Israel, State of: Political Life and Parties.) A cidade tinha problemas administrativos, financeiros e sociais difíceis de enfrentar. A equipe estava acostumada à atmosfera oriental da prefeitura muçulmana, e a organização das finanças e dos serviços era primitiva. Os cidadãos não tinham o hábito de pagar taxas regularmente, especialmente nas extensas áreas de favelas. Distritos ortodoxos, como Me'ah She'arim, eram em grande parte uma lei em si mesmos. O novo prefeito foi prejudicado em lidar com esses problemas pela dissensão dentro da coalizão e obstrução pela oposição. Em agosto de 1953, uma comissão de inquérito nomeada pelo Ministério do Interior produziu um relatório desfavorável. Shragai renunciou, sendo sucedido por Yiyyak Kariv, de seu próprio partido.

As dificuldades persistiram, no entanto; em abril de 1955, o Ministério dissolveu o conselho municipal e nomeou um comitê de funcionários para administrar o município até as eleições. Em 1955, o chefe da lista do Mapai, Gershon Agron, foi eleito prefeito com o apoio de Agudat Israel, os progressistas e Aÿdut ha-Avodah. Quando Agudat Israel se retirou da coalizão, ele manteve sua posição com a ajuda de um membro desertor do Partido Religioso Nacional. Agron morreu poucos dias antes das eleições de 1959 e foi sucedido por Mordekhai Ish-Sha lom, que ocupou o cargo até 1965. formou uma coalizão com Ga'yal (o *erut*-bloco liberal) e os partidos religiosos. Durante a emergência que precedeu a Guerra dos Seis Dias em 1967, a oposição foi convidada a compartilhar a responsabilidade e uma administração de todos os partidos foi formada. Após as eleições de 1969, nas quais Kollek encabeçou a lista unificada do Alinhamento Trabalhista-Mapam, ele foi reeleito à frente de uma coalizão de todos os partidos.

### A Guerra dos Seis Dias e Depois

Para Jerusalém, a \*Guerra dos Seis Dias foi apenas uma guerra de três dias, de segunda-feira de manhã (5 de junho de 1967) até quarta-feira depois do meio-dia. As batalhas começaram com a tomada da sede da ONU pela Jordânia e sua tentativa de irromper dali para o sul da cidade, acompanhada de bombardeios indiscriminados das áreas judaicas. O avanço foi interrompido a tempo e, em um contra-ataque, as forças de Israel retomaram a sede da ONU, barraram a estrada Jerusalém-Belém e ocuparam a vila de *Yur-Bahir*. Em um estágio posterior, houve batalhas árduas pela ocupação do bairro árabe de Abu-Tÿr. A luta mais difícil, no entanto, ocorreu no norte de Jerusalém, onde as forças de Israel invadiram a Escola de Polícia e o Monte de Munições um pouco ao norte.

Houve outro avanço no Sheikh Jarrÿy e na Colônia Americana, e na terça-feira toda Jerusalém Oriental ao norte das muralhas da Cidade Velha (Bÿb al-Sÿhira (Zahra), Wadi Joz) foi apreendida. Também foi feito contato com o enclave de Israel no Monte Scopus. Na quarta-feira, junho de 1967, as forças de Israel romperam o Portão dos Leões e tomaram a Cidade Velha. United Jeru salem tornou-se novamente a capital da nação. Nas batalhas pela cidade e seus arredores cerca de 180 soldados de Israel perderam

suas vidas, além dos civis que foram atingidos por granadas, etc. Como em muitas ocasiões em sua história, a cidade foi novamente atacada pelo oeste e pelo norte, embora a ruptura final tenha vindo do leste.

Os danos causados pelos três dias de combate, que não foram graves, foram reparados, as minas foram retiradas, as posições militares e os muros de proteção foram destruídos, as cercas de arame farpado foram removidas, as estradas entre as duas partes da cidade foram unidas, e todos os portões da Cidade Velha foram novamente abertos. As duas partes da cidade foram oficialmente reunidas em 28 de junho de 1967, e os habitantes de cada lado puderam visitar o outro pela primeira vez em quase 20 anos. Jerusalém Oriental foi conectada à rede de abastecimento de água de Israel e a escassez de água foi superada. A rede elétrica, porém, não estava unida à de Israel e continuou a ser operada por uma empresa jordaniana.

Os lugares santos da cristandade ficaram sob o domínio de Israel. Os prédios da universidade no Monte Scopus foram restaurados e os estudos foram retomados a partir do outono de 1969. Um bairro de bangalôs foi erguido para acomodar os alunos. A oeste desta área, em Givat ha-Mivtar, foi construído um bairro residencial, e o grande bairro Ramot Eskhol foi erguido entre ele e o bairro Sanhedria, abrangendo o norte de Jerusalém. Iniciou-se a reconstrução do Bairro Judeu da Cidade Velha.

Uma das consequências mais importantes da unificação de Jerusalém foi a retomada das pesquisas arqueológicas dentro da Cidade Velha (na Cidadela, na Cidade Alta e perto das muralhas oeste e sul do Monte do Templo), que, além de os resultados científicos, provocaram uma mudança na paisagem da cidade. O antigo cemitério judaico, que cobre as encostas do Monte das Oliveiras, foi restaurado. Esforços foram feitos pelo governo de Israel e instituições públicas de Israel para transferir seus escritórios para Jerusalém, particularmente a seção oriental. A sede da polícia foi transferida de Tel Aviv para um prédio do governo jordaniano anteriormente inacabado em Sheikh Jarrÿy. Jerusalém agora se distingue pela duplicação de muitas de suas instituições, um dos últimos sinais da divisão da cidade em 19 anos. Existem dois hospitais Hadassah, dois grandes museus, dois prédios da YMCA, dois campi universitários, muitos consulados duplos e até duas estações centrais de ônibus.

Após a Guerra dos Seis Dias, Jerusalém unificada tornou-se a atração central para turistas e muitos novos imigrantes. Milhares de estudantes judeus da diáspora, particularmente dos Estados Unidos, Canadá e Europa Ocidental, matricularam-se na Universidade Hebraica, e muitos permaneceram. O turismo em Jerusalém atingiu o pico de cerca de 400.000 visitantes por ano (em 1968, 970.000 "noites" foram registradas nos hotéis da cidade). Novos centros de imigrantes, ou seja, albergues para indivíduos e famílias foram estabelecidos em Katamon Tet (1968) e Mevasseret Zion em uma colina a oeste de Jerusalém (1970). O prefeito de Jerusalém, Teddy Kollek, e o governo incentivaram a instalação de novos imigrantes em Jerusalém, e os arquitetos israelenses elaboraram um plano mestre para a Jerusalém do futuro

(no século 21). Não se aplica, no entanto, às partes antigas da cidade, incluindo a Cidade Velha e um cinturão que circunda suas muralhas e o Monte Scopus, o Monte das Oliveiras, etc., que foram preservados em sua forma tradicional.

[Escolha Walter Pinhas]

**REUNIFICAÇÃO: PROGRESSOS E PROBLEMAS.** Com sua reunificação em 28 de junho de 1967, Jerusalém restaurou seu caráter tradicional de cidade multinacional e multiétnica. A população totalizou cerca de 265.000: 199.000 judeus e 66.000 árabes. A população não-judaica era composta por dois setores religiosos : a maior comunidade muçulmana de 54.000 (83%) e as várias facções cristãs de 11.000 (incluindo 4.000 membros da Igreja Ortodoxa Grega, 3.600 da Igreja Latina e 1.200 Católicos Gregos) . A comunidade judaica compreendia assim três quartos da população. O fato de ser a maioria decisiva não era novidade, pois a maioria judia existia na cidade desde o último terço do século XIX.

A unificação municipal de Jerusalém trouxe para os limites da cidade áreas que estavam sob jurisdição municipal jordaniana antes da Guerra dos Seis Dias (principalmente dentro dos limites definidos durante o período do Mandato), bem como uma ampla área que havia sido organizada sob conselhos de aldeias ou não gozava do estatuto de município. Consequentemente, grupos populacionais que nunca foram urbanos foram incluídos na área da cidade e na jurisdição do município e da autoridade do governo de Israel. A população resultante era principalmente heterogênea, de moradores de favelas e beduínos semi-nômades a membros da classe média alta, que haviam se deslocado para além dos limites da cidade jordaniana e estabelecido magníficos subúrbios ao norte. A população árabe estava concentrada nessas áreas. Cerca de 33% dele (23.000) viviam dentro das muralhas da Cidade Velha; cerca de 38% (25.000) nos subúrbios do norte, a maioria deles modernos; e cerca de 26% (17.000) nas partes do sul, incluindo as aldeias de Silwān, Abu ẓūr e ẓūr Bẓīr.

A taxa de crescimento natural da população árabe, que é um pouco menos que o dobro da judaica, pode aumentar a proporção de árabes na cidade de um quarto para um terço em 20 anos. O governo de Israel, percebendo as dificuldades potenciais dessa situação, fez grandes esforços para fornecer mais acomodação para os judeus na cidade e para erradicar as distinções entre as partes ocidental e oriental.

Em 1967-69 havia apenas um punhado de judeus vivendo a leste da antiga linha divisória, mas a partir do final de 1969, quando a construção de novos bairros começou a ser concluída (por exemplo, Ramat Eshkol), o assentamento de judeus no parte leste da cidade acelerou. Em 1970, o governo decidiu dar um impulso ao estabelecimento de bairros judeus nas partes sul, norte e noroeste da Cidade Velha. Como resultado desses esforços, o número de judeus que se mudaram para Jerusalém chegou a 5.000 por ano, duas vezes mais do que nos anos imediatamente anteriores à Guerra dos Seis Dias. Desta forma, o equilíbrio numérico entre judeus e não-judeus foi mantido na cidade unificada.

Durante o período da divisão da cidade, a existência de dois municípios governados por estados com políticas, taxas de desenvolvimento e caráter tão diferentes resultou no desenvolvimento de duas cidades diferentes. Tão diferentes eram seus sistemas econômicos e estruturas sociais que às vezes era difícil acreditar que ambos eram partes da mesma cidade.

Jerusalém Ocidental rapidamente se recuperou dos danos sofridos durante a Guerra da Independência, mas de 1948 a 1967 sua população diminuiu em proporção à do resto do país; enquanto em 1948 tinha 9,6% da população total do Estado de Israel, no final de 1960 essa proporção havia diminuído para 7,7%. A economia de Jerusalém Ocidental baseava-se principalmente em uma constelação de serviços públicos (governo, universidade, Agência Judaica e Hadassah) que empregava cerca de 30% de sua força de trabalho; cerca de 17% estavam empregados na indústria e 14% em negócios e bancos. O turismo, no qual Jerusalém tinha uma vantagem relativa, não desempenhou um papel central. Apenas 13% dos hotéis em Israel estavam localizados lá, enquanto 32% estavam em Tel Aviv. Um dos principais obstáculos ao desenvolvimento da economia da cidade foi o fato de que Jerusalém Ocidental quase não tinha hinterlândia econômica, enquanto em Haifa e Tel Aviv grande parte da atividade econômica se estendia aos municípios e assentamentos próximos, e seu escopo de influência se estendia muito além de seus limites municipais. O alcance da influência de Jerusalém no estreito corredor subpovoado que a liga à costa era necessariamente muito limitado.

Em contraste com Jerusalém Ocidental, Jerusalém Oriental sob o domínio jordaniano manteve sua posição como a maior cidade da Cisjordânia e continuou a servir como centro de um amplo interior econômico e demográfico. A cidade era o centro da maioria das instituições financeiras da Cisjordânia, assim como 85% das empresas de turismo, e também tinha a maior concentração do comércio atacadista, das profissões liberais e do comércio de bens duráveis. A produção por empregado em Jerusalém Oriental era 50% maior do que a média da Cisjordânia como um todo, e a renda média por pessoa também era proporcionalmente maior. No entanto, a economia de Jerusalém Oriental baseava-se principalmente em uma atividade: o turismo. A influência de cada diminuição no número de turistas se estenderia aos diversos ramos da economia e resultaria em crise. Ao contrário, suas políticas de incentivos econômicos e ajuda governamental visavam basicamente a capital, Amman, e a Cisjordânia, em oposição à Cisjordânia, incluindo Jerusalém. Os habitantes de Jerusalém Oriental que desejavam estabelecer empreendimentos econômicos em sua cidade tiveram que abandonar seus projetos ou implementá-los em Amã. Amã também recebeu uma preferência distinta no que diz respeito às instituições financeiras e culturais. Essa política levou a uma desaceleração no desenvolvimento econômico de Jerusalém Oriental e a uma aceleração no desenvolvimento da capital do reino do outro lado do rio Jordão, implementada principalmente por empresários da Cisjordânia, principalmente de Jerusalém.

Embora a situação econômica de Jerusalém Oriental fosse mais estável do que a da metade ocidental da cidade, uma comparação entre as duas revela uma lacuna formidável em favor dos judeus.

## Jerusalém

setor da cidade. Às vésperas da Guerra dos Seis Dias, a renda média anual por pessoa em Jerusalém Ocidental era quatro vezes maior do que na parte oriental. Em Jerusalém Ocidental, a renda por pessoa foi estimada em 1965 em 3.400 IL, enquanto na parte oriental era de apenas 900 IL. a população. Nessas circunstâncias, era extremamente difícil realizar a integração econômica das duas partes da cidade e anular os efeitos da guerra em um tempo relativamente curto.

A Guerra dos Seis Dias resultou em uma série de dificuldades econômicas em Jerusalém Oriental: a cessação temporária do turismo, no qual a economia da cidade se baseava; a perda das autoridades e do exército jordanianos como fonte de demanda econômica; interrupções no comércio entre as várias partes da Cisjordânia; o fechamento dos bancos; a falta de liquidez; e a ausência de estabilidade econômica. Estes provocaram uma grave crise econômica, que encontrou expressão imediata no desemprego em massa. Quatro meses após a guerra, o desemprego na parte oriental cobria um terço da força de trabalho, em contraste com 7-8% na véspera da guerra. Especialmente afetados foram os comércios de construção, transporte e hotéis. Serviços, como restaurantes, cafés, padarias e garagens, que também foram afetados, se recuperaram rapidamente devido à crescente demanda dos turistas de Israel.

Em poucos meses, o processo de desintegração econômica cessou, e a ação rápida por parte das autoridades trouxe uma nítida melhora na situação econômica. O processo de reabilitação foi acelerado pelos enormes investimentos públicos feitos na cidade após a guerra, especialmente na construção. No final de 1969, o emprego voltou ao nível anterior à guerra. Cerca de metade dos negócios em Jerusalém Oriental estava melhor do que na véspera da guerra. A melhoria mais notável foi na situação dos trabalhadores assalariados. Mais de 5.000 trabalhadores e empregados de uma força de trabalho de cerca de 18.000 foram empregados em Jerusalém Ocidental, ganhando salários que eram 150% superiores aos que recebiam na véspera da guerra. O processo de recuperação teve algumas manifestações negativas, no entanto. Os níveis de preços aumentaram em 40-50%. Cerca de metade dos negócios em East Jerusalem, especialmente aqueles que não podiam competir com negócios semelhantes na parte oeste da cidade, foram afetados em vários graus de gravidade.

A integração dos sistemas econômicos, e especialmente a implementação dos princípios de um estado de bem-estar moderno, trouxe mudanças de longo alcance na sociedade árabe em Jerusalém Oriental. A distribuição de renda e propriedade passou a ser mais equalizada. Os salários de Israel foram pagos a milhares de trabalhadores árabes, e um lento aumento nos salários dos árabes empregados no setor árabe trouxe uma melhoria geral no padrão de vida. O Seguro Nacional, especialmente benefícios de nascimento e benefícios para famílias com muitos filhos, ajudou na melhoria da situação das mulheres. No entanto, os danos à posição econômica relativa da classe média alta trouxeram denúncias de "discriminação" e "controle judaico" de certos ramos, especialmente a importação de bens duráveis.

bens e turismo. Por causa da atmosfera de insegurança política de longo alcance que continuava a existir entre os árabes de Jerusalém Oriental, nenhum plano de investimentos de capital foi implementado. O fechamento dos bancos árabes continuou influenciando a falta de liquidez e a escassez de fontes de crédito. Em vista dos desenvolvimentos em 1968-1970, um alerta havia sido feito de que a integração dos árabes de Jerusalém Oriental na economia unificada da cidade poderia levar à sua concentração em empregos de baixa renda, exigindo trabalho manual e poderia ter resultados sociais e interétnicos indesejáveis.

Outro problema não resolvido era o do emprego de trabalhadores de colarinho branco. Com a unificação da cidade, muitos funcionários do governo jordaniano, agentes de viagens, advogados, etc. ficaram desempregados. Apenas os funcionários árabes do município de Jerusalém e um pequeno número de funcionários do governo (ex-jordanianos) foram integrados às instituições do município unificado e escritórios do governo de Israel. Das 500 pessoas que trabalhavam em todos os níveis do governo jordaniano às vésperas da guerra, apenas cerca de 150 foram absorvidas, algumas delas no governo militar. Esse problema era mais de natureza política do que econômica. Alguns dos trabalhadores de colarinho branco não conseguiam encontrar emprego em suas profissões por razões econômicas; advogados não foram contratados porque boicotaram os tribunais de Israel. A maioria deles, no entanto, especialmente funcionários públicos de nível intermediário ou sênior, estava desempregada porque as funções que exerciam foram transferidas, com a mudança de autoridades, para os escritórios do governo de Israel. O grau de integração dos trabalhadores de colarinho branco no sistema econômico e administrativo tornou-se um importante indicador para a reconciliação da população de Jerusalém com a nova situação criada pela unificação da cidade.

A unificação de Jerusalém abriu um novo capítulo nas complexas relações entre a maioria judaica e a minoria árabe no Estado de Israel. Pela primeira vez em sua história, Israel teve que absorver uma unidade urbana árabe desenvolvida com estratificação social avançada, considerável poder econômico, alto nível de educação e tradição de participação nos mais altos níveis de governo. Jerusalém, após sua unificação, tornou-se a maior concentração de população árabe urbana do país. A porcentagem de graduados do ensino médio em Jerusalém Oriental aumentou constantemente sob o domínio jordaniano e, em 1967, 38% dos homens tinham concluído o ensino médio e 9% tinham o ensino superior. O nível educacional dos moradores árabes da cidade era superior ao dos habitantes da Judéia e Samaria e ainda superior à média de todos os não-judeus em Israel, entre os quais a população urbana era uma pequena minoria.

Em contraste com os árabes em Israel, que inicialmente não tinham uma classe urbana educada e estável, os habitantes de Jerusalém Oriental viveram por 20 anos sob o domínio árabe independente, durante o qual foi o centro de autoridade para toda a Cisjordânia. A liderança de Jerusalém Oriental foi o maior expoente do nacionalismo árabe palestino e foi integrada ao establishment jordaniano. Desentendimentos periódicos com Amã à parte, foi um dos grupos de elite proeminentes no Hachemita



reino. Quando a cidade foi unificada, havia um número considerável de ex-ministros, embaixadores, membros do parlamento e do Senado e altos funcionários em Jerusalém Oriental, além de uma administração municipal eficiente e capaz. Em sua atitude para com Israel, a população de Jerusalém Oriental era um dos elementos mais extremos na Jordânia. A Organização para a Libertação da Palestina (ver \*Israel, Estado de: População Árabe – Movimento Nacional Árabe) teve grande influência ali, e muitos membros de partidos extremistas, tanto de direita quanto de esquerda, residiam na cidade. Como era costume no sistema educacional jordaniano, os alunos eram educados para o extremo pan-arabismo e revanche; até mesmo trechos dos Protocolos dos Sábios de Sião foram encontrados entre os materiais didáticos.

O extremismo chauvinista decorreu, inter alia, do fato de que cerca de 11.000 habitantes da cidade eram formalmente refugiados, ou seja, o chefe da família nasceu em uma área que havia sido incluída no Estado de Israel em 1948.

A população judaica estava de acordo em alguns aspectos e não em outros com a melhoria das relações com a minoria árabe. O grande número de judeus orientais e seus filhos nascidos em Israel – mais de 50% da população judaica da cidade – foi significativo nessa questão, pois esse grupo estava familiarizado com a língua árabe e o modo de vida e cultura árabes e podia teoricamente servir de ponte entre os dois segmentos da população. No entanto, os imigrantes de países muçulmanos que vieram para Israel após a Guerra da Independência (cerca de um quarto do total da população judaica) eram, paradoxalmente, uma potencial causa de tensão.

Em parte porque sofreram opressão e perseguição em seus países de origem, às vezes foram influenciados por desejos latentes de vingança em sua atitude para com a população árabe de Jerusalém Oriental. Outras seções da população judaica, principalmente israelenses nativos e imigrantes da Europa e países de língua inglesa, não tinham familiaridade com os árabes e seu modo de vida e muitas vezes os entendiam mal – considerando-os de uma maneira romântica irrealista ou suspeitando-os como hostis, elemento alienígena.

As duas populações, que de repente se viram vivendo em uma cidade, carregavam as agudas influências psicológicas da Guerra dos Seis Dias, além do legado passado do conflito judaico-árabe. A população judaica sentiu uma forte sensação de libertação do fardo do medo que existia durante o período pré-guerra e da euforia pela unificação da cidade e a libertação do Muro das Lamentações e outros lugares sagrados.

A população árabe ficou atônita com a rápida conquista de sua cidade e sofreu um profundo sentimento de vergonha após sua derrota decisiva. Por outro lado, o fator que mais surpreendeu a população árabe foi o tratamento humano e justo que lhes foi dispensado pelos soldados das Forças de Defesa de Israel. Influenciados pela propaganda árabe que descrevia os judeus como assassinos de mulheres e crianças, os árabes esperavam o pior. O medo deu lugar ao espanto e aos sentimentos de gratidão.

Houve um clima inicial de boa vontade e boa vizinhança que encontrou expressão dramática no “dia

da reunificação” (28 de junho de 1967). Quando as barreiras foram removidas e a livre circulação entre as duas partes da cidade foi permitida, as massas judaicas e árabes se misturaram sem incidentes. A atmosfera de paz e harmonia na cidade parecia irreal para quem a presenciava. Na verdade, durou apenas algumas semanas curtas, durante as quais esses sentimentos diminuíram lentamente. Os dois lados começaram a se ajustar à nova realidade. Incidentes repetidos e a perda de vidas recriaram a tensão dentro da população judaica. A população árabe viu-se sujeita a uma regra que, embora tolerante e compreensiva, não deixou de ser estrangeira, com a qual não podia e não queria identificar-se e com cuja existência não se podia reconciliar. As autoridades de Israel aprenderam rapidamente os problemas complexos do setor árabe e também encontraram maneiras de resolvê-los de forma eficaz. No entanto, vários pontos de atrito foram criados pela falta de compreensão e conhecimento da mentalidade da população árabe. Essa incompreensão decorreu principalmente de uma abordagem da população de Jerusalém Oriental semelhante àquela empregada para a população árabe do Estado de Israel antes da guerra, desconsiderando as diferenças entre as duas comunidades.

Da mesma forma, foram feitas tentativas imediatas para pôr em prática os procedimentos da administração de Israel, sem dar tempo suficiente aos habitantes de Jerusalém Oriental para se adaptarem aos modos e meios desconhecidos para eles.

Com o passar do tempo, os habitantes de Jerusalém Oriental se acostumaram a esses procedimentos e, ao mesmo tempo, as autoridades de Israel se familiarizaram com os sentimentos dos habitantes sobre certos assuntos. Essa adaptação mútua apagou a maioria dos pontos de atrito, sendo o principal o problema dos impostos. Os habitantes de Jerusalém Oriental, acostumados ao sistema fiscal jordaniano, que cobrava baixos impostos e em troca prestava um baixo nível de serviços, não entenderam, a princípio, os princípios do Estado de bem-estar de Israel, exigindo alta tributação e proporcionando um alto nível de serviços. Os impostos ligados à guerra e à segurança causaram queixas adicionais, já que os habitantes de Jerusalém Oriental consideravam seu pagamento como “traição contra o reino jordaniano”, que estava em estado de guerra com Israel.

Em termos de estado civil, os habitantes de East Jerusalem eram residentes de Israel com cidadania jordaniana. (Eles podiam solicitar a cidadania de Israel, mas praticamente nenhum deles o fez.) Esse status permitia que votassem e fossem eleitos para o município de Jerusalém, mas não para o Knesset. Como cidadãos jordanianos, eles podiam cruzar a linha de cessar-fogo e visitar a Jordânia, enquanto também tinham o direito de circular livremente por Israel, como outros residentes. Apesar da nítida melhoria em muitas áreas das relações com as autoridades e da adaptação dos habitantes de Jerusalém Oriental ao modo de vida que se desenvolveu na cidade unificada, as relações foram obscurecidas pelo fato de a população de Jerusalém Oriental evitar toda cooperação política que poderia ser interpretado como reconhecimento voluntário da unificação de Jerusalém. Membros do conselho municipal árabe, que foram convidados a integrar o conselho municipal unificado, recusaram-se a fazê-lo; advogados se recusaram a comparecer

## Jerusalém

nos tribunais israelenses; empresas se recusaram a ser registradas como empresas israelenses; e os tribunais da Shari'a se recusaram a se tornar parte do sistema judicial muçulmano de Israel, apesar de um compromisso de longo alcance sugerido por Israel. No entanto, as fronteiras entre a cooperação política, que era considerada "traição", e a mínima reconciliação necessária para a coexistência eram muito elásticas. Assim, por exemplo, a votação em massa dos habitantes de Jerusalém Oriental nas eleições municipais de outubro de 1969 não foi vista como colaboração.

A tensão política permaneceu principalmente latente, mas explodiu várias vezes e se expressou principalmente em greves e manifestações empresariais. Sentimentos de frustração e tensão política também foram alimentados por uma série de ações tomadas pelas autoridades de Israel para assegurar o caráter judaico da cidade e impor o controle israelense da parte oriental. Em amplas áreas da parte oriental, começaram a ser erguidas habitações judaicas. Os atos de terroristas árabes agravaram a tensão interétnica. Após um ato de terror, que causou várias baixas civis em Jerusalém Ocidental (a "Noite das Granadas", 18 de agosto de 1968), jovens judeus atacaram civis árabes e danos foram infligidos a lojas árabes. Medidas fortes e inequívocas por parte do governo israelense e de seus principais líderes puseram fim ao vandalismo e, posteriormente, aos atos de terror árabe (como as explosões que em 1968-69 mataram e feriram muitas pessoas em um mercado, um supermercado, o refeitório dos estudantes na Universidade Hebraica, etc.) não provocou vingança contra árabes inocentes. No entanto, as forças de segurança aumentaram sua supervisão sobre os residentes árabes. A participação em células terroristas e a posse de esconderijos de armas foram punidos, entre outros, pela destruição de várias casas e pelo confisco de outras. Todas essas medidas resultaram em tensão alternadamente crescente e decrescente. Um grande evento que influenciou a atmosfera entre as comunidades foi o choque de curta duração do incêndio na mesquita al-Aqyy em 21 de agosto de 1969, que rapidamente diminuiu quando o culpado provou ser um turista cristão insano da Austrália, embora o incidente foi explodido em grandes proporções internacionais por todos os Estados Árabes.

Na opinião pública judaica havia duas abordagens diferentes para lidar com a população árabe. Todos os judeus estavam dispostos a conceder aos árabes plenos direitos de cidadania como indivíduos, mas alguns negavam-lhes o direito de expressão política nacional ou representação separada, enquanto outros sustentavam que os árabes deveriam não apenas ter direitos individuais, mas deveriam ser reconhecidos como cidadãos nacionais. minoria com legítimas aspirações próprias, com direito a representação separada. Este argumento nunca veio à tona, pois os próprios árabes se recusaram a cooperar em qualquer tentativa de arranjo provisório e não estavam dispostos a aceitar qualquer sugestão de representação separada ou qualquer tipo de organização política.

Em 1970, houve um progresso distinto no processo de integração dos árabes de Jerusalém Oriental na vida da cidade, e as relações interétnicas se desenvolveram e melhoraram, apesar das forças negativas que operaram durante todo o período. No entanto, ainda havia diferenças políticas básicas de

aproximação entre a maioria judaica e a minoria árabe em relação ao futuro da cidade. A integração das comunidades e nacionalidades em Jerusalém foi progressivamente implementada, principalmente na esfera econômica e em áreas necessárias para a sobrevivência municipal. Houve pouco contato social entre os dois grupos, mas o fato de milhares de trabalhadores árabes estarem empregados em Jerusalém Ocidental levou a contatos significativos e novos entendimentos. O aprofundamento das relações recíprocas harmoniosas, no entanto, dependia, em última análise, da solução geral do conflito árabe-israelense.

[Meron Benvenisti]

A década seguinte a 1967 foi marcada pelo desenvolvimento mais intenso em Jerusalém desde o rei Herodes 2.000 anos antes. A cidade triplicou de tamanho com a incorporação de Jerusalém Oriental, sob o domínio jordaniano de 1948 a 1967, e em sete anos teve a maior população de qualquer cidade de Israel. Quase um terço da área de Jerusalém Oriental – a maior parte dela, colinas rochosas e não cultiváveis – foi expropriada para a construção de nove conjuntos habitacionais em linhas estratégicas claras. Quatro delas – Gilo, East Talpiot, Neveh Ya'akov e Ramot, cada uma maior do que a maioria das cidades em desenvolvimento – foram lançadas em um amplo arco ao redor da borda externa da cidade. Cinco outros - Ramot Eshkol, French Hill, Ma'alot Dafna, Sanhe dria ha-Mur'evet e Givat ha-Mivtar - foram construídos nos campos de batalha da Guerra dos Seis Dias para estabelecer uma ligação com o Monte Scopus.

Onze mil apartamentos foram construídos na antiga fronteira e em 1977 havia cerca de 40.000 judeus vivendo nessas novas áreas de desenvolvimento, constituindo cerca de 15% da população judaica da cidade.

O governo conseguiu criar um anel físico ao redor de Jerusalém que tornaria impossível dividir a cidade novamente. Foi menos bem sucedido, no entanto, no outro grande objetivo – reforçar a presença judaica demograficamente. O censo de setembro de 1967 registrou 197.000 judeus e 71.000 não-judeus (incluindo 3-5.000 não-árabes, como armênios e outros cristãos não-árabes). No entanto, apesar do afluxo de imigrantes e da transferência de alguns escritórios do governo de Tel Aviv para Jerusalém, a porcentagem de judeus caiu de 73,4 para 72,5. Dez anos após a Guerra dos Seis Dias, a população de Jerusalém aumentou em mais de um terço, totalizando 370.000, dos quais 268.500 eram judeus e 102.000 não-judeus, e em 1981 era de 412.000, com 295.000 judeus e 117.000 não-judeus. Enquanto o aumento anual médio dos judeus foi de 3,3% – consideravelmente superior à média nacional – a taxa dos não judeus foi de 3,8%; o número árabe devido a uma taxa de natalidade mais alta, uma diminuição substancial na taxa de mortalidade e uma interrupção na emigração de Jerusalém Oriental que prevaleceu durante todo o regime jordaniano.

O boom econômico até atraiu a imigração do outro lado do rio Jordão sob o esquema de reunião familiar. Além disso, milhares de árabes da Cisjordânia passaram a residir legalmente em Jerusalém Oriental, cujos números não estão incluídos nos números oficiais da população.

RELAÇÕES JUDAICO-ÁRABES. As relações que se desenvolveram entre os povos árabes e judeus em Jerusalém durante a década foram inconstantes e ambíguas. Acrescentavam-se, porém, à convivência – uma condição talvez menos satisfatória do que a amizade, mas ainda infinitamente superior às alternativas facilmente imagináveis. A tranquilidade foi alcançada por uma política de liberalidade em relação aos árabes, incluindo pontes abertas e controle de fato do Monte do Templo pelas autoridades muçulmanas.

A economia de Jerusalém Ocidental e a força de trabalho árabe passaram a depender uma da outra. Os árabes de Jerusalém Oriental e da Cisjordânia constituíam cerca de 15% da força de trabalho de 110.000 pessoas no setor econômico judaico, principalmente na construção. Mais árabes trabalhavam no setor judaico de Jerusalém do que no setor árabe e recebiam salários 60% mais altos do que recebiam anteriormente.

Nove mil árabes de Jerusalém Oriental, incluindo esposas de 2.000 trabalhadores, aderiram à Histadrut, a confederação trabalhista de Israel, que lhes garantia o mesmo pagamento e benefícios que os trabalhadores judeus. Trabalhadores árabes e judeus se reuniam em comitês trabalhistas nas fábricas de Jerusalém Ocidental e, em alguns lugares, árabes eram presidentes e participavam juntos de atividades sociais e culturais.

O David Yellin Teachers' College em Beit Hakerem, que treinava professores judeus desde 1914, começou a aceitar meninas de Jerusalém Oriental em 1974. O primeiro grupo de 25 formou-se dois anos depois, após concluir um curso especial ministrado em árabe. Todo verão, milhares de jovens de ambos os lados da cidade participavam do acampamento da Capital da Juventude do município e competições esportivas periódicas eram realizadas entre clubes juvenis árabes e judaicos.

Houve integração árabe-judaica na margem do submundo de ambas as sociedades. Aqui, judeus de língua árabe e árabes de Jerusalém Oriental, compartilhando uma subcultura comum, "confiavam" uns nos outros o suficiente para cometer assaltos à mão armada juntos. A polícia rapidamente dissolveu essas gangues, mas os contatos com a sociedade marginal continuaram. Trabalhadores de gangues de rua de Jerusalém Ocidental notaram que seus subordinados judeus e seus colegas árabes estavam à vontade na companhia uns dos outros. A polícia também foi integrada, realizando patrulhas conjuntas, mas a maioria dos policiais nas ruas de Jerusalém Oriental eram árabes locais.

No entanto, os árabes de Jerusalém Oriental ainda não estavam reconciliados com o domínio israelense. Os árabes sentiram que Israel estava alterando o caráter árabe de Jerusalém Oriental e pondo em perigo o modo de vida árabe ao expô-lo a uma cultura estrangeira. As autoridades israelenses, embora cientes de que a lealdade dos árabes de Jerusalém não poderia ser comprada por salários mais altos ou serviços melhorados, ainda assim os forneceram.

As milhares de casas substanciais – vilas para os padrões israelenses – construídas nas colinas de Jerusalém Oriental atestavam a prosperidade sem precedentes alcançada pelos árabes de Jerusalém, particularmente trabalhadores, desde que ficaram sob o domínio israelense. Antes de 1967, 41% das casas de Jerusalém Oriental não tinham água encanada e 60% não tinham eletricidade, enquanto no final da década de 1970 apenas aqueles que viviam em áreas rurais isoladas não tinham água encanada e praticamente todas as casas tinham eletricidade.

de água fornecida à Cidade Velha depois de 1967 provou ser demasiado para os antigos canos de esgoto turcos que estouraram sob a pressão, causando a inundação das fundações dos edifícios e o colapso de várias estruturas. Em uma operação massiva que deve durar décadas, o município começou a eviscerar as vielas da Cidade Velha para construir uma infraestrutura moderna. Entre as linhas de utilidade que estavam sendo instaladas no subsolo estava a televisão a cabo, para permitir a remoção das antenas, atravancando o horizonte da Cidade Velha. Os acessos à Porta de Damasco, tanto por dentro como por fora das muralhas da cidade, foram totalmente remodelados.

O Setor Árabe. Onde nenhum parque ou playground existia em Jerusalém sob o domínio jordaniano, havia seis uma década depois.

Onde não existiam jardins de infância, havia 50. Onde não existia biblioteca para adultos, havia quatro, além de uma biblioteca móvel que atendia às aldeias periféricas. Onde apenas 73 famílias receberam pagamentos de bem-estar sob os jordanianos, 900 famílias estavam recebendo em 1977 e 4.500 famílias receberam pagamentos de pensão do Seguro Nacional de Israel. Além disso, 9.000 famílias de Jerusalém Oriental com três ou mais filhos receberam os mesmos pagamentos mensais do Seguro Nacional para cada criança que as famílias israelenses. Esses benefícios foram concedidos apesar do fato de que os habitantes de Jerusalém Oriental optaram por permanecer cidadãos jordanianos e que Israel não tinha interesse em promover a taxa de natalidade árabe. Um fundo especial do governo também forneceu mais de 4.000 empréstimos hipotecários e comerciais para os habitantes de Jerusalém Oriental cujos próprios bancos fecharam em 1967.

Mais foi feito para promover a cultura árabe no leste de Jerusalém após a unificação da cidade do que jamais havia sido feito sob o domínio jordaniano. Isso incluiu subsidiar seu primeiro grupo de teatro profissional, expandir centros comunitários, providenciar para que crianças em idade escolar assistissem a uma peça árabe e uma apresentação musical árabe todos os anos e até mesmo fornecer um professor de dança judeu para lançar uma trupe de dança árabe quando nenhum professor árabe pudesse ser encontrado.

Ao contrário dos árabes que vivem em Israel desde 1948, os árabes de Jerusalém Oriental não romperam os laços com o mundo árabe. Além de serem livres para cruzar as pontes do rio Jordão em qualquer direção, eles poderiam manter sua cidadania jordaniana enquanto permaneciam residentes oficiais de Israel e cidadãos de uma cidade israelense com plenos direitos de voto nas eleições municipais. Os alunos de East Jeru salem foram originalmente obrigados a estudar um currículo semelhante ao dos árabes israelenses, mas depois receberam o direito de estudar um currículo jordaniano (mais seis horas de hebraico e educação cívica) e até mesmo fazer exames certificados pelo Ministério da Jordânia de Educação, para que pudessem prosseguir para universidades no mundo árabe.

De acordo com especialistas israelenses, um número crescente de árabes preferia uma cidade aberta. Isso significaria que árabes e judeus exercessem soberania sobre suas respectivas áreas, com livre passagem de um lado para o outro. Embora isso possa ter parecido uma solução ideal para muitos, o prefeito Teddy Kollek se opôs fortemente, alertando que isso permitiria que terroristas transformassem Jerusalém em Belfast.

## Jerusalém

Edifícios. A textura da cidade foi alterada física, social e culturalmente ao longo da década de 1970. Prédios altos, alguns deles com mais de 20 andares, perfuraram o horizonte de Jerusalém pela primeira vez. O arquiteto Moshe Safdie destacou que esses arranha-céus foram aprovados enquanto a cidade ainda estava dividida. “Eles só poderiam ter sido concebidos quando você não estava pensando em como seria o horizonte do outro lado.”

Sessenta quilômetros. de estradas e 182 km. de linhas de esgoto foram construídas.

O governo canalizou mais que o dobro de dinheiro para Jerusalém nos primeiros cinco anos após a reunificação do que nos 12 anteriores. Além dos novos conjuntos habitacionais, enormes recursos foram investidos na reconstrução do Bairro Judeu da Cidade Velha e as instalações do Hospital Hadassah e da Universidade Hebraica no Monte Scopus.

Pouco foi feito, no entanto, para fortalecer o centro da cidade antiquado, gemendo sob o peso da população adicional que agora tinha que servir. O plano para um shopping de rua Ben Yehuda permaneceu paralisado, exceto por uma pequena faixa de um quarteirão. O número de escritórios privados dobrou durante a década, e o governo aumentou seu espaço em um terço, mas, com poucas construções novas para acomodá-los, os escritórios se espalharam para Rejavia e outros bairros residenciais. A população nos bairros próximos ao centro diminuiu substancialmente, enquanto os subúrbios ajardinados do oeste da década de 1930 – Beit Hakerem e Bayit Vegan – aumentaram sua população em dois terços nos cinco anos após a Guerra dos Seis Dias. Um plano para a reconstrução massiva do distrito de Mamilla fora do Portão de Jaffa, que exigia a demolição de todo o distrito e sua substituição por modernas estruturas comerciais, residenciais e hoteleiras, bem como um grande estacionamento subterrâneo na entrada da Cidade Velha, foi aprovado em princípio, mas a implementação foi travada pela escassez de fundos e pela preocupação com a sua natureza ambiciosa.

Uma proposta de construção de um estádio esportivo de 25.000 lugares em Shua fat, no norte de Jerusalém, também encontrou forte oposição, principalmente de moradores religiosos nas proximidades do estádio, que se opuseram por causa do tráfego e do barulho e da conseqüente profanação do sábado. No entanto, a terraplanagem começou em 1979, mas foi posteriormente interrompida. O Hospital Sha'arei Zedek, um dos mais antigos da cidade, construiu uma grande instalação nova nos arredores de Bayit Vegan para substituir seu prédio antiquado na estrada de Jaffa. O Hospital Hadassah original no Monte Scopus foi restaurado com grande custo pela Organização Hadassah para servir como um hospital regional para judeus e árabes no norte de Jerusalém.

Apesar de algumas manchas na paisagem criadas por uma construção conveniente, a cidade ficou mais bonita durante os 10 anos. As feias muralhas anti-atiradores e as ruínas da terra de ninguém foram removidas. Algumas das melhores vistas de Jeru salem foram abertas pela demolição dos prédios em ruínas fora da muralha da cidade entre Jaffa e New Gates, e pelo acesso renovado ao Government House Ridge e ao Mount Scopus.

Restauração. Sensíveis ao patrimônio físico da cidade, as autoridades tentaram restaurar muitos de seus prédios e bairros antigos, em vez de submetê-los à renovação urbana. O exemplo mais notável foi o Bairro Judeu da Cidade Velha, onde foi realizada uma restauração meticulosa. Foi feita uma tentativa de salvar todos os edifícios antigos ainda estruturalmente sólidos, enquanto as novas construções foram mantidas em escala. Os arqueólogos tiveram prioridade sobre os construtores, embora isso muitas vezes significasse atrasos dispendiosos enquanto as escavações eram realizadas. Os planos de construção eram frequentemente alterados para incorporar restos antigos em museus de porões ou deixá-los expostos.

Houve também extensos esforços de restauração fora das muralhas da Cidade Velha. O antigo Khan turco, ou pousada, em frente à estação ferroviária foi convertido em um belo teatro, enquanto o bairro Yemin Moshe foi convertido de uma favela em um bairro de luxo. A estrutura centenária conhecida como Mishkenot Sha'ananim, o primeiro edifício a ser construído fora das antigas muralhas, foi reconstruído como uma casa de hóspedes para visitar artistas, estudiosos e escritores. Planos de preservação também foram elaborados para bairros de caráter especial como a Colônia Alemã e o Sheikh Jarrah.

Parques e Espaços Abertos. Um elaborado sistema de espaço aberto foi desenvolvido, incluindo um parque nacional de 600 acres ao redor da Cidade Velha. Para além da criação do novo anel de conjuntos habitacionais, este sistema open-space poderá ser a marca distintiva da cidade durante a década. Uma de suas seções mais interessantes era um Jardim Arqueológico que incorporava vestígios antigos descobertos ao longo das margens sul e oeste da Cidade Velha.

O próprio departamento de jardinagem do município quase transformou a cidade ao criar uma matriz verde que amenizou o caráter pedregoso da cidade desértica. Às vésperas da Guerra dos Seis Dias, havia 23 parques na cidade cobrindo 25 hectares. Dez anos depois, havia 170 parques cobrindo 425 acres.

Os seis parquinhos infantis que existiam na época cresceram para 78, e três parques “de bolso” se tornaram 150. As ilhas de trânsito estavam agora exuberantes com flores. Nos arredores da cidade, o Fundo Nacional Judeu plantou cerca de 700 acres de floresta.

Várias esculturas foram instaladas em locais públicos, incluindo a última obra monumental de Alexander Calder, um estábulo de 12 metros de altura instalado na Holland Square no Monte Herzl.

Habitação. Áreas de favelas, como os Katamons, foram aprimoradas com a adição de quartos a apartamentos apertados e o plantio de vários jardins na área. As condições de moradia na cidade melhoraram consideravelmente durante a década. Os 30.000 apartamentos construídos ou iniciados no setor judaico nos dez anos eram quase metade dos que existiam em 1967 e eram geralmente maiores e mais bem construídos. Os apartamentos de quatro quartos, que constituíam apenas 8% do total construído em 1961, constituíam 40% das unidades construídas em 1970. A vida em arranha-céus, desconhecida em Jerusalém antes de 1967, tornou-se comum. Para responder à maior procura de privacidade, foram construídos centenas de apartamentos em terraço com entradas separadas.

Apesar dos esforços vigorosos para expandir a modesta base industrial de Jerusalém (indústrias não fumantes) para oferecer uma maior variedade de oportunidades de emprego, a porcentagem da população judaica empregada na indústria caiu de 14,5 para 11,4, enquanto o emprego nos serviços públicos aumentou de 43% para 49%, o governo, com 14.000 empregados, continuou sendo o maior empregador.

Uma área para a indústria pesada foi aberta em 1976 em Mishor Adumim na estrada de Jericó, 15 km a leste de Jerusalém. A cidade unida viu novos padrões comerciais se desenvolvendo. Os turistas que inundavam a cidade preferiam dormir em Jerusalém Ocidental, onde o número de quartos de hotel triplicou, e fazer compras em Jerusalém Oriental, onde o número de lojas de souvenirs triplicou. O número de bares e boates aumentou de 12 para 28 em 1975, enquanto o número de pequenos quiosques que vendiam doces e jornais caiu de 153 para 144. Houve apenas um aumento modesto nos serviços pessoais desde 1967 – o número de médicos aumentou em 25% e barbeiros em 7% – mas o número de engenheiros, agentes de seguros e empreiteiros aumentou em 150%.

Setor Judaico sob a Prefeitura de Teddy

Kollek. Esforços árduos foram feitos para fechar a lacuna, pelo menos a visível, entre os judeus desprivilegiados – principalmente de países árabes – e os relativamente privilegiados.

Cerca de 1.000 famílias indigentes receberam apartamentos nos novos bairros periféricos, milhares de outras receberam subsídios para alugar apartamentos na cidade ou para melhorar seus próprios apartamentos. Sempre que fisicamente possível, quartos extras foram adicionados aos apartamentos existentes para permitir que os moradores permaneçam nos bairros onde estabeleceram raízes.

O município investiu pesadamente na modernização dos bairros em que os imigrantes se instalaram às pressas durante os anos 1950 e início dos anos 1960. Foi desses bairros vizinhos que os chamados Panteras Negras, jovens insatisfeitos exigindo um modo de vida melhor, surgiram após a Guerra dos Seis Dias. Os parques foram construídos para fornecer áreas de lazer ao ar livre para crianças de famílias numerosas confinadas em pequenos apartamentos. Escolas foram construídas, às vezes à taxa de 350 salas de aula por ano, estradas foram pavimentadas e iluminação pública instalada.

Flores e árvores plantadas pelo município e regularmente arrancadas da noite para o dia pelos jovens locais foram, finalmente, autorizadas a criar raízes à medida que a alienação deu lugar a um sentimento de orgulho no bairro.

A rede de clubes juvenis e 10 centros comunitários, criados na década, muito contribuíram para a estabilidade social. Jovens desfavorecidos, cujos irmãos mais velhos haviam se envolvido em atividades anti-sociais e até criminosas, encontraram nessas instalações uma saída para suas energias e interesses.

As escolas de bairro foram eliminadas em um esforço para reduzir as tensões sociais por meio da integração entre crianças de bairros de classe média e baixa. A maioria das escolas da cidade continha alunos de tais bairros em uma proporção de aproximadamente 60-40. Alguns educadores

sustentou que a mistura não constitui uma verdadeira integração, o que requer esforços intensivos com crianças desfavorecidas e seus pais para fechar a lacuna educacional. Reconheceram, no entanto, que reduz a tensão social.

O problema social mais difícil no final da década não estava nas favelas, mas nos bairros recém-construídos. Blocos inteiros de casas estavam cheios de desalojados de favelas ou de novos imigrantes da Geórgia e Bukhara, cuja assimilação cultural apresentava dificuldades. Essa concentração criou desde o início núcleos de problemas sociais. As autoridades finalmente chegaram à conclusão de que era melhor dispersar os desalojados das favelas e as famílias imigrantes – uma ou duas por prédio – para promover sua assimilação. Para superar a imagem negativa adquirida pelo bairro Neveh Ya'akov por causa das dificuldades de assentamento, o Ministério da Habitação ofereceu condições de hipoteca tão atraentes que conseguiu vender os apartamentos para jovens casais israelenses e outros elementos socialmente fortes. Neveh Ya'akov tornou-se o primeiro dos novos bairros a ser preenchido.

Uma violenta disputa entre judeus ultraortodoxos e seculares eclodiu no final de 1978, quando uma nova estrada foi aberta para o bairro de Ramot. Elementos ultra-ortodoxos, sustentando que a estrada violava a santidade do sábado nos bairros religiosos que circundava, manifestavam-se ao longo da estrada praticamente todos os sábados e frequentemente atiravam pedras nos carros. Apesar da disponibilidade de uma rota alternativa, a disputa continuou.

Realizações Culturais. Uma das mudanças mais notáveis na cidade durante a última década foi no clima cultural. A Orquestra Sinfônica de Jerusalém, que atraiu cerca de 200 pessoas para seus concertos semanais em 1970, lotou o Teatro de Jerusalém, com 900 lugares, quase todas as semanas, sete anos depois. Boas peças trazidas para Jerusalém por grupos de teatro de Tel Aviv em 1970 seriam apresentadas apenas três ou quatro vezes e depois para salas meio vazias. Em 1977, um show de sucesso poderia encher até 16 casas. As assinaturas do Teatro de Jerusalém quadruplicaram em quatro anos. Dois animados teatros de bolso abriram na cidade, e o câ renovado tornou-se um centro ativo para o teatro e a música de câmara.

Parte da razão para o novo clima foi uma população em mudança. A porcentagem de judeus adultos em Jerusalém com pelo menos um ano de educação pós-secundária subiu de 18,7 em 1961 para 25,2 em 1972. (Em Jerusalém Oriental subiu de 5,2 para 5,5% entre 1967 e 1972). Na década, 20.000 eram novos imigrantes, principalmente da União Soviética e de países ocidentais, com tradição de shows e teatro.

O outro fator importante foi o prefeito Kollek, que foi o principal responsável pela criação de grande parte da infra-estrutura cultural da cidade – o Museu de Israel, o Teatro de Jerusalém e o Khan. Ele também iniciou a casa de hóspedes Mishkenot Sha'ananim. Sua administração começou a construir um público cultural para o futuro, providenciando que cada criança em idade escolar em Jerusalém assistisse a pelo menos uma apresentação teatral e uma musical por dia.

## Jerusalém

ano. O violinista Isaac Stern foi o iniciador do Jerusalem Music Center, logo atrás de Mishkenot, ricamente dotado de instalações de fitas de vídeo, onde alguns dos maiores músicos do mundo se reúnem com professores e alunos de música israelenses para permitir que eles participem diretamente do idioma musical. além das fronteiras de Israel.

A vida cultural da cidade foi aumentada por várias novas instalações importantes. Estes incluíam um museu de arte islâmica dedicado ao falecido estudioso da Universidade Hebraica LA Mayer e um museu retratando a vida passada no Bairro Judeu. Uma nova ala juvenil para jovens árabes e judeus foi aberta pelo Museu de Israel em Jerusalém Oriental para acomodar o transbordamento da ala juvenil em seu prédio principal.

Liberdade de religião. Nunca na história houve tanta liberdade religiosa em Jerusalém como prevaleceu após a reunificação da cidade. Os muçulmanos eram irrestritos em sua prática religiosa e o Conselho Supremo Muçulmano tinha o controle de fato do Monte do Templo. O acesso de não-muçulmanos era permitido a visitantes em geral através do Portão de Moghrabi, exceto durante as horas muçulmanas para oração. Para os cristãos, a unificação significou o fácil acesso entre os lugares sagrados de ambos os lados da cidade e o levantamento das restrições de compra de terras impostas pela Jordânia em seu lado da cidade.

O mundo ainda não reconhecia o domínio israelense sobre a Cidade Velha e Jerusalém Oriental. Os líderes nacionais visitantes tiveram suas bandeiras nacionais removidas de seus carros quando cruzaram a linha que anteriormente dividia Jerusalém em duas. Nas recepções do Dia da Independência, o corpo diplomático ainda bebia seus refrigerantes do lado de fora dos muros da Cidade Velha, em vez de se juntar ao partido principal dentro da Cidadela, porque isso implicaria o reconhecimento da soberania israelense sobre a Cidade Velha. A adoção da Lei de Jerusalém em 1980, declarando oficialmente toda Jerusalém como território israelense e sob domínio israelense, foi condenada pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas – abstenção dos Estados Unidos – e todos os países que tinham embaixadas em Jerusalém as transferiram para Tel. Aviv.

A Perfeição da Beleza. Apesar de todas as mudanças ocorridas em Jerusalém durante a década de 1970, o caráter essencial da cidade permaneceu inalterado, sua beleza permaneceu na fachada de pedra de todos os edifícios, que deu uma textura unificadora a todas as partes da cidade os pitorescos becos e pátios dos bairros mais antigos, nas ruas tranquilas e luxuriantes dos bairros de classe média e nas colinas esculpidas que cercam a cidade.

O aniversário da reunificação da cidade, o 28º dia de Iyyar, foi proclamado como Yom Yerushalayim, Dia de Jerusalém, e foi celebrado com entusiasmo crescente de ano para ano.

Na década seguinte, apesar do espírito otimista do período pós-Guerra dos Seis Dias, Jerusalém continuou a ser uma cidade de tensões, principalmente entre árabes e judeus. O objetivo inicial pós-1967 de uma população integrada naufragou, em grande parte como resultado de uma longa série de ataques (muitas vezes esfaqueamento) realizados por árabes, às vezes evocando represálias por parte de judeus.

em um incidente no Monte do Templo, 21 árabes foram mortos e mais de 100 feridos pelas forças israelenses. As tensões também foram exacerbadas, especialmente durante o regime de Shamir, quando os judeus se mudaram para bairros muçulmanos, incluindo o bairro muçulmano da Cidade Velha e a vila de Silwan. Em muitos aspectos, a cidade estava dividida quase tanto quanto antes de 1967, com poucas relações sociais entre judeus e árabes.

A intifada palestina trouxe muitos casos de pedras atiradas por árabes em ônibus e carros judeus em Jerusalém Oriental. Houve um prolongado fechamento de protesto das lojas árabes e uma queda acentuada no número de judeus que visitam as partes árabes da cidade, incluindo os mercados anteriormente lotados da Cidade Velha. Os palestinos reiteraram que de alguma forma Jerusalém, ou parte dela, deve ser incluída em qualquer entidade palestina. A questão não foi enfrentada diretamente nas primeiras rodadas do processo de paz, mas Israel se recusou a incluir os habitantes de Jerusalém na delegação palestina.

A população de Jerusalém no final de 1992 era de 558.000, dos quais 401.000 eram judeus e 157.000 árabes (cuja porcentagem na população total havia aumentado de 25 para 28 desde 1967). O crescimento da população judaica deveu-se em grande parte à imigração russa, e os novos subúrbios de Gilo, Neveh Ya'akov, Har Nof, Pisgat Ze'ev e Ramot cresceram rapidamente. Houve também, no entanto, um fluxo de saída da população judaica, pois muitos foram atraídos pelas condições favoráveis oferecidas pelos assentamentos na Cisjordânia, a uma curta distância de Jerusalém.

A população ultraortodoxa (yaredi) continuou a prosperar e centenas de novas yeshivot e sinagogas foram construídas na cidade desde 1967. Havia tensões frequentes com os ultraortodoxos, que frequentemente realizavam manifestações para protestar contra as profanações do sábado e supostas profanações de túmulos por arqueólogos ou trabalhadores da construção. Suas projeções na população cresciam constantemente devido à imigração e a uma taxa de fecundidade muito alta, e acabaram por constituir mais de 20% da população judaica. O caráter sabático de Jerusalém tomou um rumo surpreendente no final da década de 1980, quando pela primeira vez pubs, discotecas e alguns cinemas começaram a abrir nas noites de sexta-feira. No passado, os protestos ultra-ortodoxos conseguiram acabar com as tentativas de abrir instalações de entretenimento na véspera do sábado e os jovens moradores de Jerusalém que procuravam essas opções tiveram que viajar para Tel Aviv. Com o tempo, a vida noturna de sexta-feira em Jerusalém tornou-se tão animada que ocasionalmente atraiu a juventude de Tel Aviv.

Um quarto de século após sua unificação na Guerra dos Seis Dias de 1967, Jerusalém continuou sua transformação dinâmica em um centro urbano moderno. Com a conclusão da maioria dos novos conjuntos habitacionais lançados após a guerra de 1967, os esforços concentraram-se em fornecer instalações para atender a população muito crescente. No sul da cidade, um estádio de futebol de 15.000 lugares foi inaugurado em 1991, proporcionando a Jerusalém sua primeira grande instalação esportiva. Por insistência de seu doador estrangeiro, foi nomeado estádio Teddy, em homenagem ao prefeito Teddy Kollek. Perto dali, um shopping fechado de 100.000 metros quadrados, **Centros Comerciais de Jerusalém**, foi inaugurado em 1993. Op.

Posto Jaffa Gate, o desenvolvimento do novo bairro Mamilla como uma ligação comercial-residencial entre a Cidade Velha e Jerusalém Ocidental finalmente começou com a construção de moradias de luxo, mais de uma década após a evacuação dos habitantes anteriores da área. Um ambicioso novo complexo da Prefeitura foi dedicado ao lado do prédio que ocupou esse papel por meio século.

Uma nova estrada importante, a Estrada Número Um, foi construída para levar o tráfego do norte de Jerusalém ao centro da cidade, passando perto do Portão de Damasco. O alinhamento de três quilômetros da estrada seguia a linha que servia como terra de ninguém entre Jerusalém israelense e jordaniana antes da Guerra dos Seis Dias. Um novo complexo de museus começou a tomar forma ao lado do Museu de Israel com a dedicação do Museu das Terras Bíblicas e um museu de ciências. A Suprema Corte de Israel mudou-se em 1992 de seus antigos bairros no centro da cidade para um novo prédio impressionante no Centro do Governo. O zoológico bíblico também mudou para novos bairros mais elaborados no sul da cidade. Uma grande expansão do Centro de Convenções Binyanei ha-Ummah foi lançada para ajudar a atender à crescente demanda de congressos internacionais que buscam realizar suas reuniões em Jerusalém. No norte de Jerusalém, o último e maior dos grandes conjuntos habitacionais pós-Guerra dos Seis Dias, Pisgat Ze'ev, com 12.000 unidades, estava quase concluído.

No Monte do Templo, na Cidade Velha, a cúpula de alumínio anodizado de cor dourada que cobre o santuário islâmico, a Cúpula da Rocha, foi substituída por uma cúpula dourada com ouro real.

Teddy Kollek, primeiro prefeito eleito em 1965, serviu nessa capacidade até ser substituído nas eleições de 1993 por Ehud Olmert.

[Abraham Rabinovich]

Desde meados da década de 1990, a cidade de Jerusalém passou por muitas mudanças – demográficas, econômicas, sociais, físicas e geopolíticas. As principais mudanças ocorreram como resultado da deterioração das relações entre Israel e a Autoridade Palestina. A cidade foi afetada por ataques terroristas implacáveis, como resultado de um grave declínio econômico; aumentou a falta de confiança entre judeus e árabes que vivem na cidade; a população judaica em sua parte da cidade cortou seu vínculo com a população árabe; e a jóia da coroa da luta contra o terrorismo palestino foi a construção de uma cerca de segurança em torno de Jerusalém, que teve consequências e implicações econômicas e sociais consideráveis para os moradores da cidade, árabes e judeus. No entanto, apesar da grave situação de segurança, não houve trégua no desenvolvimento de novos bairros na cidade, na modernização da infraestrutura e na adição de muitas novas estradas.

**ÁREA E POPULAÇÃO.** Desde 1993, a área municipal de Jerusalém não mudou de cerca de 50 sq. mi. (125 km<sup>2</sup>). A este respeito, Jerusalém é a maior das cidades de Israel (Tel Aviv cobre 20 sq. mi. (50 sq. km.) e Haifa 23 sq. mi. (60 sq. km.)). Em termos de população, Jerusalém também é a

A maior cidade. Conforme estimado pelo Escritório Central de Estatísticas de Israel, no final de setembro de 2005 Jerusalém tinha cerca de 716.000 habitantes, em comparação com 591.400 que viviam na cidade em 1995. Em outras palavras, a população da cidade cresceu 21% em uma década.

A população de Jerusalém é composta por três grupos principais – a população judaica secular e tradicional, a população judaica ultraortodoxa e a população árabe. A tabela a seguir mostra as mudanças ocorridas na cidade na última década na relação entre os dois principais grupos.

**Tabela 1: A população de Jerusalém por grupos populacionais 1995–2004**

Ano	Total	% Judeus	% Não Judeus
1995	591.400	70,5	29,5
2004	706.400	66,4	33,6

Fonte: Anuário Estatístico de Jerusalém, Instituto de Pesquisa de Israel, Jerusalém 1997. Para dados de 2004, Israel Research Institute, Jerusalém, 2005.

Uma comparação dos dados populacionais da última década mostra a continuação da tendência de declínio da parcela relativa da população judaica de Jerusalém em comparação com a população árabe, de 70% em 1995 para 66% no final de 2004. Esses processos demográficos continuam e não há mudança nos limites municipais de Jerusalém, em 2020 a população árabe será de 42% da população total da cidade.

A distribuição da população da cidade em 2004 mostra que pouco mais de 400.000 moradores vivem no que normalmente é chamado de Jerusalém Oriental, ou seja, a área anexada à cidade em 1967, quando Jerusalém foi reunificada. Destes, cerca de 45% (cerca de 180.000) são judeus que vivem em bairros judeus construídos desde 1967. Esses bairros incluem Ramat Eshkol, Givat Shapira, Givat Hamivtar, Neveh Ya'acov, Gilo, Ramot Alon, East Talpiot, Pisgat Ze'ev, o Bairro Judeu, Har Yomah, Ramat Shelomo e outros. Em outras palavras, quase metade de todos os residentes que viviam na "Jerusalém Oriental" em 2004 eram judeus.

Desde 1967, quando a cidade foi reunificada, a população aumentou em 160%. A população judaica aumentou em 135%, enquanto a população árabe aumentou em 233%. O rápido aumento da população árabe é resultado da taxa de reprodução natural desse grupo, por um lado, e da migração negativa por parte da população judaica, por outro.

A população judaica da cidade aumentou em média 1,1% por ano, enquanto a população árabe aumentou em média 3,6% por ano.

Desde 1995, cerca de 163.600 pessoas deixaram a cidade e 97.100 se mudaram. Na última década, portanto, a cidade perdeu 66.500 habitantes, ou uma média de aproximadamente 6.000 pessoas por ano. Cerca de metade dos que partiram mudou-se para a região metropolitana de Jerusalém – para as cidades e comunidades ao redor da cidade (Mevaseret Zion, Yur Hadassah e Ma'aleh Aduvim), mas a outra metade se mudou para outras partes do país. As pesquisas mostram que a maioria das pessoas que

## Jerusalém

à esquerda são jovens com ensino superior. Nos últimos anos, a população jovem ultraortodoxa também está deixando a cidade para as cidades satélites de Jerusalém, como Betar Ilit e Beit Sh emesh, ou as comunidades mais remotas de Kiryat Sefer e Modi'in Ilit.

**MUDANÇAS NA ECONOMIA DA CIDADE.** Jerusalém é a mais pobre das grandes cidades de Israel. As razões para esta situação prendem-se com a composição da sua população, parte da qual não desempenha um papel activo na força de trabalho e na economia da cidade. A taxa de participação na força de trabalho em Jerusalém é baixa em comparação com as outras grandes cidades. Em 2004, era de apenas 45%, em comparação com 61% em Tel Aviv e 55% em Israel como um todo. O baixo índice de participação na força de trabalho deve-se à estrutura sociocultural da população da cidade. Os homens ultraortodoxos, em sua maioria, preferem estudar na yeshivá e não sair para trabalhar, e as mulheres árabes também não desempenham um papel significativo na força de trabalho civil. Se somarmos a isso o tamanho das famílias árabes e ultraortodoxas da cidade e o grande número de dependentes por assalariado, o resultado inevitável é um grande número de famílias abaixo da linha da pobreza.

Outra evidência da fraqueza econômica da cidade é a baixa renda per capita em Jerusalém em comparação com outras partes do país. Em 2001, a renda per capita na cidade era de apenas NIS 1.961, em comparação com NIS 4.458 em Tel Aviv ou NIS 3.485 em Haifa. Tanto a renda mensal média quanto o salário médio das famílias assalariadas e autônomas da cidade são baixos em comparação com Tel Aviv, Haifa e o país como um todo. Uma combinação das características da população e da estrutura de emprego da cidade contribui para a baixa renda média em Jerusalém. A baixa taxa de participação na força de trabalho característica da população árabe e da população judaica ultraortodoxa tem um efeito considerável sobre o salário médio dos moradores da cidade. Além disso, a cidade é a capital nacional e o centro do governo, com muitos escritórios governamentais e outras instituições nacionais em que os salários são médios, em comparação com um número relativamente pequeno de pessoas empregadas nas profissões mais bem remuneradas, como finanças, seguros e as indústrias de alta tecnologia. Quase 50% das pessoas empregadas em Jerusalém trabalham no serviço público (administração pública, educação, saúde e serviços de assistência social, etc.), em comparação com 28% em Tel Aviv. Em 2004, apenas 14% de todas as pessoas empregadas em Jerusalém trabalhavam em negócios e serviços financeiros, em comparação com 31% em Tel Aviv. A porcentagem de pessoas empregadas na indústria também é baixa na cidade, 7% contra 10% em Tel Aviv e 17% em Israel como um todo. O nível relativamente baixo de salários na cidade afeta o alcance e a escala de consumo dos moradores e a vida comercial da cidade.

Além dos fatores fundamentais que acompanham a economia da cidade há muitos anos, na última década Jerusalem foi forçada a enfrentar graves ataques terroristas, mais do que qualquer outro lugar do país, pois o terrorismo palestino via a cidade como um alvo central de suas atividades. Por aí

60% de todas as atividades terroristas na segunda Intifada ocorreram em Jerusalém, cobrando o alto custo de mais de 500 mortos e milhares de feridos. Os principais ramos da economia da cidade que foram afetados foram o comércio e o turismo. Jerusalém é uma cidade turística de primeira ordem. Nenhum turista vem a Israel sem passar alguns dias em Jerusalém. Como resultado dos ataques terroristas, o turismo foi seriamente afetado. Houve uma redução drástica no número de dormidas nos hotéis da cidade, de 3,4 milhões em 2000 para 1,2 milhão em 2002.

As dormidas de turistas do exterior caíram ainda mais acentuadamente, de 2,9 milhões em 2000 para 639 mil em 2002. O turismo, que, como mencionado, é um dos ramos econômicos mais importantes da cidade, recuperou em certa medida ao longo de 2005, com o número de dormidas na cidade aumentando para 1,9 milhão. A queda no ramo turístico atingiu toda a rede de serviços turísticos, incluindo guias turísticos, restaurantes, joalherias e lojas de souvenirs e muitos outros serviços. Muitas empresas fecharam e outras enfrentaram falência.

De acordo com os dados da Câmara Municipal de Comércio, mais de 1.400 empresas fecharam durante os piores anos. Os mais atingidos foram os mercados de Jerusalém Oriental e da Cidade Velha. O tráfego de turistas, especialmente o turismo doméstico israelense, parou de chegar a Jerusalém Oriental. Mesmo no início de 2006, o comércio na cidade não havia se recuperado completamente, apesar da relativa calma de 2005 trazer cada vez mais turistas e israelenses de volta a Jerusalém.

Uma análise dos dados fiscais municipais de arnona desde 1995 mostra que, apesar dos anos ruins, houve um aumento no número de escritórios e empresas na cidade. Em 1995, Jerusalém tinha 15.445 empresas e escritórios que pagavam taxas ao município e, em 2004, a eles se juntaram mais de 3.100 novas empresas. Houve também um aumento no número de fábricas e oficinas (mais de 700) durante a última década.

Uma das indústrias que conseguiu se estabelecer na cidade é a indústria de biotecnologia, baseando-se na vantagem única de Jerusalém: sua proximidade com instituições acadêmicas, órgãos de pesquisa e centros médicos líderes. Em 2005 havia cerca de 60 empresas de biotecnologia na cidade, empregando 1.500 pessoas. Jerusalém abriga quase 25% da indústria de biotecnologia de Israel. A cidade abriga fábricas importantes nesse campo, como Teva, AVX e outras. Jerusalém também possui a maior concentração de incubadoras de tecnologia, destinadas a apoiar empreendimentos de alta tecnologia. Na última década, uma dessas incubadoras (a Van Leer Jerusalem Technology Incubator) acompanhou o estabelecimento de mais de 50 empresas iniciantes de sucesso. Outra incubadora (JVP) lidou com mais de 30 projetos na última década, a partir dos quais várias empresas de sucesso se desenvolveram.

A cidade tem uma série de áreas industriais de sucesso, incluindo Har Yotzvim, que tem cerca de um quarto de milhão de metros quadrados de indústrias intensivas em conhecimento, como Intel, Teva, Sigma, Phasecom, AVX, NDS e outras. Na última década, a área se desenvolveu consideravelmente e abriga empresas como Amdocs, Mango, Foxcom e outras.



Outro parque tecnológico foi implantado ao longo da última década no bairro Malkhah ( Parque Tecnológico Malkhah), em uma área de cerca de 60.000 metros quadrados, empregando 1.400 pessoas. Outros parques tecnológicos estão localizados no campus Givat Ram da universidade e em Pisgat Ze'ev.

Além da indústria de alta tecnologia, que é muito importante para Jerusalém, a cidade também possui outras áreas de emprego que se desenvolveram consideravelmente na última década, como a zona industrial de Givat Shaul, com área construída hoje de 350.000 metros quadrados. Outras partes da cidade que se desenvolveram são as zonas industriais de Talpiot e Atarot. Este último sofreu severamente nos últimos cinco anos como resultado de sua localização na fronteira norte de Jerusalém, e muitas fábricas o abandonaram e se mudaram da cidade.

**DESENVOLVIMENTO DO SISTEMA DE EDUCAÇÃO.** O sistema educacional em Jerusalém é o maior e mais complexo sistema municipal de Israel. Existem três estruturas principais no sistema educacional da cidade: educação estatal, educação ultraortodoxa e educação árabe. Cada uma dessas estruturas contém fluxos secundários. A educação estatal inclui o estado e as correntes estatais-religiosas; a educação ultra-ortodoxa é dividida entre a educação independente e as escolas talmud torá; e a educação árabe inclui o sistema municipal, um sistema privado, um sistema eclesástico e o sistema muçulmano Waqf.

A principal mudança ocorrida nos últimos anos é o aumento constante do número de estudantes nos setores ultraortodoxos e árabes e a diminuição gradual do número no sistema estadual e estadual de ensino religioso. A tabela abaixo mostra as mudanças:

**Tabela 2: Estudantes nos sistemas educacionais de Jerusalém 1995 a 2005**

Sistema de educação	1994/1995	2004/2005
Estado e educação religiosa estadual	72.308 (50,1)	62.339 (33,2)
Educação ultra-ortodoxa	51.250 (35,5)	83.223 (44,4)
Educação árabe*	20.748 (14,4)	42.063 (22,4)
Total / porcentagem	144, 306 (100)	187.625 (100)

\* Não inclui alunos de ensino particular, religioso e Waqf, que representam em todos os momentos metade do total de alunos árabes da cidade.

A grande queda na última década no setor de ensino religioso estadual e estadual, de 50% de todos os alunos da cidade para apenas 33%, pode ser claramente observada. O setor ultraortodoxo aumentou em 9% e o setor árabe em 8%.

Ensino superior. A educação universitária em Jerusalém também passou por mudanças na última década. O número de alunos da Universidade Hebraica continua a diminuir como porcentagem de todos os alunos do país. Em 1995, 20.300 alunos estudaram para todos os níveis na Universidade Hebraica, na época representando 21% de todos os alunos em Israel. No ano letivo de 2003,

120.555 estudantes estudaram em universidades de todo o país, e 21.598 destes estudaram em Jerusalém, representando 18% de todos os estudantes universitários em Israel.

A educação tecnológica em Jerusalém recebeu um impulso com a abertura da Faculdade de Tecnologia. A educação tecnológica em Jerusalém inclui várias outras faculdades, como o Hadassah College, o Lev Institute of Technology e outras instituições.

**MUDANÇAS NA HABITAÇÃO.** Em 1995, o Município de Jerusalém coletou taxas residenciais de 149.400 apartamentos. No final de 2004, arrecadava taxas residenciais de 180.500 apartamentos, sendo 144.300 (80%) no setor judaico e 36.200 (20%) no setor árabe. Desde 1995, cerca de 31.000 apartamentos foram adicionados na cidade. Destes, 19.000 estão no setor judaico (61%) e 12.000 no setor árabe (39%).

Novos bairros foram adicionados, o que aumentou consideravelmente a área utilizada para habitação. No sul da cidade, entre Belém e o Kibutz Ramat Ra'el, o bairro Har Yomah estava em construção, abrigando 2.000 famílias e com um total de 6.500 unidades habitacionais. Entre Beit Hakerem e Bayit Vegan foi construído o novo bairro de Ramat Beit Hakerem, com 2.200 unidades habitacionais. Outro novo bairro ao sul de Jerusalém estava sendo construído nas terras do Kibutz Ramat Ra'el. Outro estava em construção no local do antigo acampamento Allenby, na estrada para Belém e Hebron. No extremo sudoeste de Jerusalém, dois novos bairros foram estabelecidos: Mana'at, perto do estádio com o nome de Teddy Kollek, o lendário prefeito de Jerusalém, e Givat Masu'ah, perto de Moshav Orah, nas margens dos limites municipais de Jerusalém. Esses dois bairros possuem cerca de 4.200 unidades habitacionais. Ao norte de Jerusalém (no cume Shu'afat), um bairro religioso ultraortodoxo chamado Ramat Shelomo estava sendo construído com 1.800 unidades habitacionais. Na parte nordeste da cidade, o bairro Pisgat Ze'ev, o maior dos bairros judeus construído após a unificação da cidade em junho de 1967, continuou a ser desenvolvido. A principal construção desde 1995 foi nas partes leste e sul do bairro, incluindo um grande centro comercial em seu coração. O bairro também se expandiu para o norte, unindo-se a Neveh Ya'acov, o bairro judeu mais ao norte da cidade.

A construção residencial naturalmente não passou pelos bairros mais antigos no coração de Jerusalém. Muitas casas foram construídas em terrenos baldios em bairros mais antigos, como Mekor Y'ayyim e Talpiot, histórias adicionais foram adicionadas a edifícios existentes no centro da cidade e em bairros históricos como Rehavia, Talbieh, a Colônia Alemã, Baka, Beit Hakerem e os bairros ultraortodoxos de Geula, Kerem Avraham, Re'jovot ha-Bukharim, Tel Arza e Mekor Barukh, que gradualmente se tornaram áreas ocupadas por residentes judeus ultraortodoxos.

A construção em larga escala também ocorreu no setor árabe de Jerusalém, como mostram as estatísticas acima. A forma

Jerusalém

de construção no setor árabe é diferente do setor judaico; quase não há construção por empresas públicas, sendo a maior parte de construção privada, familiar. As principais concentrações de construção estão nos bairros árabes do norte de Beit Hanina e Shu'afat, mas também nos bairros que circundam a Cidade Velha, como Ras el-Amud, Wadi Kadum e A-Sheikh. Nas áreas residenciais dos Bedouin no sudeste da cidade (Sawahara al-Arabia) também houve uma construção considerável, bem como em A-Tur, Abu Tor e nas aldeias do sul de Zur Baher, Umm Tuba e Beit Safafa. A principal mudança na forma de construção árabe na última década foi de escala; desde casas de um e dois andares até edifícios de vários andares. Além da construção árabe dentro da área municipal de Jerusalém, muitas casas também foram construídas fora dos limites municipais, principalmente na área de A-Ram, ao norte de Neveh Ya'acov, onde, na prática, uma nova cidade cresceu. Entre Ma'aleh Adumim e Jerusalém, a cidade de A-Zayim, estabelecida por moradores de A-Tur, também se expandiu consideravelmente e uma considerável construção ocorreu nos últimos anos.

Pode-se ver, portanto, que a competição entre os dois povos, israelenses e palestinos, por Jerusalém continua inabalável e cada lado tenta criar fatos no terreno da melhor maneira possível, capturando terras por meio de construção residencial. Isso se baseia na suposição de que é a distribuição espacial dos edifícios que determinará as futuras fronteiras do estado.

**A CONSTRUÇÃO DE INSTITUIÇÕES.** Além de novos bairros residenciais e do aumento da densidade de bairros mais antigos, na última década houve uma construção considerável de instituições públicas, governamentais e administrativas na cidade. O Complexo Municipal de Safra foi concluído e atende a todos os moradores da cidade; a Suprema Corte foi inaugurada em Givat Ram; e novos escritórios governamentais foram adicionados ao Campus do Governo: o Ministério das Relações Exteriores, o Ministério do Turismo, o Ministério do Comércio e Indústria, o Ministério do Trabalho e a Administração de Terras de Israel. O Knesset e o Centro de Convenções de Israel têm novas alas. O antigo Hospital Sha'arei Zedek em Jaffa Road foi reformado e assumido pela administração da Autoridade de Radiodifusão de Israel, e não muito longe, na entrada oeste da cidade, uma nova estação central de ônibus foi construída. No Monte Herzl, o Museu Yad Vashem foi construído e o Museu Herzl foi reformado. Beit Shmuel no antigo bairro de Mamilla foi ampliado, e perto do bairro de Yemin Moshe foi construído o Centro Begin. Novos prédios também foram construídos no campus da Universidade Mt. Scopus: o prédio de Ciências Judaicas de Yitzhak Rabin, o centro esportivo e albergues para estudantes.

Kiryat Moriah em Talpiot foi ampliado e, nas fronteiras da Colônia Alemã, foi construído o Centro de Educação Hartmann.

Uma série de novos hotéis foram construídos no período, completando a rede de hospedagem da cidade. Três destes

foram construídos ao longo da "linha de costura" da Rota 1, próximo ao antigo Portão de Mandelbaum; dois em Herzl Blvd.; e um em King David St. como parte da renovação Mamilla. Muitas instituições religiosas e yeshivot foram construídas, sendo a maior a Yeshivah Belz em Romema. Os dois grandes passeios construídos ao longo do cume Armon Hanatziv (Hass e Sherover) foram unidos pelo Passeio Goldman, continuando para o leste até Armon Hanatziv e o novo bairro de Nofei Zion.

O zoológico bíblico também foi ampliado e tem um novo jardim de esculturas.

**INFRAESTRUTURAS E ESTRADAS.** A última década assistiu a uma expansão considerável de estradas e infra-estruturas na cidade. Em termos de abastecimento de água, a quarta tubulação da planície costeira foi concluída e um grande reservatório sob o campo esportivo da escola Ziv em Beit Hakerem foi construído. O sistema de tratamento de efluentes foi concluído e uma estação de purificação de águas residuais foi construída para toda a bacia de drenagem ocidental e sul em Na'yal Sorek.

O fornecimento de eletricidade à cidade foi consideravelmente aumentado e a subestação de energia em Emek Refaim foi reformada.

As novas estradas realmente revolucionaram a cidade. Em primeiro lugar, a principal artéria de tráfego norte-sul, Begin Blvd., foi concluída e uma nova estrada de acesso à cidade foi desenvolvida, juntando-se à estrada Ma'aleh Beit Horon-Modi'in (Rota 443). A estrada dos túneis para o sul até o bloco Eyyon foi concluída, bem como uma nova estrada leste-oeste ligando a Hebron Road ao bairro de East Talpiot. A última década foi caracterizada pela construção de novos túneis rodoviários. Cinco novos túneis foram construídos: os túneis da Rota 60 para o bloco Eyyon; o túnel do Monte Scopus em direção a Ma'aleh Adumim, criando uma nova entrada para Jerusalém a partir do leste; o túnel ao pé das muralhas da Cidade Velha sob a estrada Ha-yan'anim, ligando o Portão de Jaffa à Rota 1; e o Begin Blvd. túnel sob a entrada da cidade. Outra nova estrada que utiliza pontes une Pis gat Ze'ev e Neveh Ya'acov ao entroncamento French Hill, circundando a histórica Ramallah Road. Outra estrada em construção em 2006 em Emek ha-Azazim é a Rota 9, criando uma entrada adicional para a cidade a partir do oeste e ligando a junção de Motza com a junção de Ramot e Begin Blvd. ao pé de Har Yotzvim.

Em preparação para a construção de uma ferrovia leve em Jerusalém, novas faixas de transporte público foram colocadas ao longo da Jaffa Road, Hebron Road, Keren Hayesod St. e Herzl Blvd. Perto de Mt. Herzl, começou o trabalho no grande estacionamento que faz parte do sistema de transporte de massa planejado.

**CULTURA, ARTE E ENTRETENIMENTO.** Jerusalém é uma cidade com muitos institutos culturais e artísticos. A cidade tem mais de 30 museus, centenas de galerias e outras instituições culturais. Na última década, a aparência e o conteúdo do Museu da Costura de Morasha, também conhecido como Posto Turgeman, mudou; o Museu dos Prisioneiros Subterrâneos em

o Complexo Russo foi renovado; e uma nova ala foi adicionada ao Museu de Ciências Bernard Bloomfield.

O Menachem Begin Heritage Center, que abriga exposições e salas de aula, foi construído na área com vista para a Cidade Velha e o Monte Zion. Vários teatros também foram estabelecidos na cidade na última década, incluindo o Teatro Laboratório na antiga estação de trem, o Teatro Arca de Noé, o Teatro Cilindro, o Teatro Comma e o Submarino Amarelo. A Associação Ma'aleh para Estudos de Televisão e Cinema também foi estabelecida. Uma série de novas bandas e conjuntos foram formados, incluindo Musica Aeterna, Ankor Choir, Arabesque, A-Capella e outros.

Novos distritos de entretenimento se desenvolveram na cidade, no bairro da antiga estação ferroviária em Emek Re faim, juntamente com muitos bares e restaurantes na área de Shlomzion Hamalka Street, Na'yalat Shiva e Monbaz St. no centro da cidade.

#### MUDANÇAS POLÍTICAS, MUNICIPAIS E GEOPOLÍTICAS.

Desde que Teddy Kollek perdeu as eleições para prefeito em 1993, houve uma revolução gradual em Jerusalém em termos de política municipal. O público ultraortodoxo teve peso decisivo na virada da eleição de 1993, e o peso do eleitor ultraortodoxo na cidade vem aumentando gradativamente. Isso pode ser comparado à baixa participação da população árabe da cidade, que nunca esteve acima de alguns por cento. Na eleição de 1998, o movimento Shas aumentou consideravelmente sua influência e a alta taxa de votação entre a população ultra-ortodoxa da cidade fez do Judaísmo Unido da Torá a maior facção do município. Em janeiro de 2003, o prefeito da cidade, Ehud Olmert, decidiu aceitar a oferta do primeiro-ministro Ariel Sharon e ingressar no governo. Como resultado, as eleições na cidade foram antecipadas e o candidato do partido religioso Judaísmo da Torá Unida, Uri \*Lupoliansky, foi eleito com uma maioria de 52%. Pela primeira vez na história eleitoral de Jerusalém, os partidos religiosos conquistaram a maioria na Câmara Municipal. Em muitos aspectos, esta foi uma revolução política interna que afetou a imagem da cidade, pois apesar das eleições democráticas, havia surgido uma situação em que representantes de um terço da população judaica da cidade detinham as rédeas do governo municipal, situação que não foi visto com satisfação pela maioria secular, cuja participação nas eleições municipais foi inferior ao seu peso numérico na cidade.

As mudanças na esfera geopolítica nacional estão ocorrendo no contexto de um crescente despertar do nacionalismo palestino, o fracasso dos acordos de Oslo e a perda de confiança entre os dois grupos populacionais, judeus e árabes, na cidade. Os eventos do primeiro e segundo anos da Intifada e o crescente terrorismo palestino criaram sérias tensões entre judeus e árabes em Israel em geral e em Jerusalém em particular. As duas populações deram um passo para trás uma da outra, e um sistema etnicamente polarizado surgiu em Jerusalém. Os árabes foram atraídos para seus bairros, assim como os judeus. Visitas

por judeus para a Cidade Velha e por árabes para o centro da cidade israelense em Jerusalém Ocidental cessaram. Os incidentes de segurança e a redução do movimento palestino dentro e ao redor da cidade aprofundaram a lacuna econômica entre os dois grupos populacionais e exacerbaram o estado dos serviços públicos na parte leste da cidade.

Os ataques terroristas levaram o governo de Israel, sob pressão da opinião pública israelense, a tomar a dramática decisão de erguer uma barreira física entre as populações palestina e israelense. A implementação desta decisão na área de Jerusalém levou a uma mudança de longo alcance no status da cidade, sua economia, o bem-estar de seus residentes árabes e sua aparência.

**A CERCA DE SEGURANÇA.** A construção do envelope de segurança ao redor da cidade é talvez a mudança mais dramática ocorrida em Jerusalém desde sua reunificação em junho de 1967. A rota da cerca ao redor de Jerusalém foi traçada em grande parte com base em considerações de segurança, e isso também é seu propósito. No entanto, cria uma situação nova e difícil para grande parte da população árabe. A influência de longo prazo da cerca afetará toda a cidade, incluindo sua população judaica. A cerca de segurança está em construção na área de Jerusalém desde 2003 e deveria ser concluída em 2006. Em todas as outras partes do país, ao longo da fronteira de Israel, a cerca separa a população palestina da população israelense. Em Jerusalém a situação é diferente. Na prática, a cerca separa os palestinos que residem na cidade e possuem carteiras de identidade israelenses de outros palestinos residentes na Cisjordânia e de outros residentes árabes.

dentos de Jerusalém que se mudaram para viver nos subúrbios fora da cidade. A cerca está sendo erguida, em sua maior parte, ao longo da fronteira municipal e inclui 230.000 moradores árabes dentro da cidade. Em certas áreas, também se desvia do caminho da fronteira municipal e exclui vários bairros árabes de Jerusalém. Como resultado do fato de que a cerca separa bairros da cidade, dezenas de milhares de árabes com carteiras de identidade israelenses permanecem do lado de fora da cerca. Essas pessoas precisam vir a Jerusalém todas as manhãs para estudar, trabalhar, serviços médicos, visitar parentes, orar etc. Como moradores da cidade, eles têm o direito de fazê-lo por lei. Milhares de outros, que também carregam carteiras de identidade israelenses, mudaram-se, ao longo dos anos, para subúrbios fora da cidade e hoje se encontram fora da cerca. O resultado demográfico imediato da situação que surgiu foi a migração de milhares de famílias de volta à cidade.

Seu retorno a Jerusalém criou um sério problema habitacional, um aumento no custo dos imóveis em Jerusalém Oriental e um agravamento considerável da densidade residencial. Tudo isso não melhora a situação socioeconômica em Jerusalém. Além disso, a população palestina extra perturba o delicado equilíbrio demográfico entre judeus e árabes em Jerusalém.

A situação econômica de muitos árabes da cidade e dos moradores das aldeias vizinhas é muito precária, devido à perda de postos de trabalho, perda de consumidores e dificuldades de

Jerusalém

Acesso. O serviço de saúde e o sistema de educação em East Jerusalem também foram afetados negativamente, e muitas pessoas foram cortadas de seus parentes.

Ainda é difícil avaliar o impacto total da cerca no status social e econômico de Jerusalém e nas futuras relações entre árabes e judeus na cidade. É ainda mais difícil prever as reações e o comportamento dos moradores árabes da cidade. Um grande número deles foi causado por dificuldades pessoais e um grau considerável de frustração e raiva.

Em tal situação, essa frustração e sofrimento provavelmente serão canalizados pelos extremistas para ações hostis.

Muitas perguntas ficaram sem resposta, como: Qual será o futuro status da cerca de segurança quando as negociações de paz com os palestinos forem renovadas? Até que ponto a cerca afetará as relações recíprocas entre Jerusalém e seu interior? A cerca não devolve a cidade à sua posição de cidade fronteira, semelhante à sua situação entre 1949 e 1967?

Outras questões referem-se ao futuro estado civil dos residentes árabes portadores de carteiras de identidade israelenses que foram excluídos pela cerca; ao funcionamento eficiente das passagens pela cerca; e ao efeito que a cerca terá no turismo e na peregrinação entre Jerusalém e Belém.

**A ÁREA METROPOLITANA DE JERUSALÉM.** Na última década, a área metropolitana de Jerusalém, estendendo-se de Hebron, no sul, ao vale de Shilo, ao norte, e de Jericó, a leste, a Beit Shemesh, a oeste, sofreu mudanças consideráveis. Até o final da década de 1990, a Grande Jerusalém funcionava como uma única unidade econômica com laços econômicos, sociais e culturais entre a cidade principal – Jerusalém – e as comunidades palestina e israelense ao seu redor. Gradualmente, como resultado dos incidentes de segurança e da resposta do governo de Israel a eles, as comunidades da área palestina estão se isolando de Jerusalém. A cidade continua a manter laços econômicos e culturais com as comunidades israelenses da área, tanto as do distrito de Jerusalém a oeste quanto as comunidades israelenses na Judéia e Samaria; Betar Ilit, Efrat e o bloco Eyyon ao sul de Jerusalém; Ma'aleh Adumim, Kefar Adumim, Adam e outras pequenas comunidades a leste; Pesagot, Beit El, Ofra, Mikhmas, Givat Ze'ev, novo Givon e Bet Horon ao norte e noroeste da cidade.

Em 1990, toda a população metropolitana (sem incluir a cidade de Jerusalém) era de 600.000 habitantes. Apenas cerca de 17% deles (100.000) eram judeus. 48% dos residentes judeus viviam no distrito de Jerusalém dentro da Linha Verde, e 52% nas comunidades da Judéia e Samaria. Quinze anos depois, no final de 2004, a população desta mesma área era estimada em 1.597.000 habitantes. A população judaica era de 22.000, 45% deles vivendo nas comunidades da Judéia e Samaria e 55% no distrito de Jerusalém dentro da Linha Verde. A população judaica na área metropolitana aumentou durante este período em 115%, contra um aumento de 27% na população judaica em Jerusalém. A população das comunidades judaicas da Judéia e Samaria

aumentou em 90%, enquanto dentro da Linha Verde a população cresceu a uma taxa superior de 145% durante o mesmo período.

As grandes comunidades judaicas na Jerusalém metropolitana hoje são Beit Shemesh (65.000), Ma'aleh Adumim (30.000), Betar Ilit (27.000), Mevaseret Zion (22.000) e Givat Ze'ev (11.000).

A população árabe da mesma área era de cerca de 500.000 habitantes em 1990 e 1.132.000 residentes em 2004, um aumento de 126%. O peso relativo da população judaica na área metropolitana da Judéia e Samaria aumentou ligeiramente e situou-se no final de 2004 em 20% contra 17% 15 anos atrás.

A Jerusalém metropolitana opera apenas parcialmente como uma única área funcional. A maior parte da área metropolitana é povoada por palestinos, que na prática estão isolados de Jerusalém, situação que será agravada quando a cerca de segurança ao redor da cidade for concluída. Este fato prejudica a economia e a centralidade de Jerusalém como cidade metropolitana para todos os moradores da região. Serve como cidade metropolitana para apenas 20% da população da região – a população judaica.

[Israel Kimhi (2ª ed.)]

geografia e arqueologia

### Geografia

Jerusalém está localizada no cume das montanhas da Judéia entre as montanhas de Beth-El no norte e de Hebron no sul. A oeste da cidade estão as encostas das montanhas da Judéia, e a leste fica o deserto da Judéia, que desce até o Mar Morto. A posição geográfica de Jeru -salém está ligada à estrutura morfológica das montanhas da Judéia, que se apresentam como uma massa sólida não rompida por vales, embora se encontrem vales e ravinas nas suas descidas oeste e leste. Esta extensão ininterrupta de montanhas transforma a cidade em uma fortaleza que domina uma área considerável.

A sua posição no cruzamento de norte a sul e de oeste a leste aumenta a sua importância: só subindo ao seu planalto é possível atravessar a montanha. A estrada ao longo das montanhas segue o planalto, e qualquer desvio para leste ou oeste encontra ravinas íngremes de um lado e desfiladeiros profundos do outro. Esta estrada, ligando Hebron, Belém, Jerusalém, Ramallah e Nablus (Siquém), é de suma importância, e Jerusalém está localizada em seu eixo, exatamente no ponto em que cruza a estrada da costa para o vale do Jordão. . Jerusalém fica a cerca de 9 a 10 milhas. (15 a 17 km.) da fronteira ocidental das montanhas da Judéia e apenas cerca de uma milha (2 km.) de sua fronteira oriental.

**O CLIMA.** O clima de Jerusalém é mediterrâneo, com um inverno chuvoso e temperado e um verão quente e completamente seco; há uma alta porcentagem de radiação solar durante todo o ano, especialmente no verão.

A precipitação anual em Jerusalém é de cerca de 500 mm. A estação chuvosa continua de setembro a maio, e aproximadamente

aproximadamente 30% da chuva anual cai em dezembro, com 40% em fevereiro e março. Há cerca de 47 dias chuvosos anualmente em média. Na maioria desses dias, há cerca de 0,2 pol. (5 mm) de chuva; 30 mm (1,2 pol.) de precipitação diária ocorrem cerca de cinco ou seis vezes durante uma estação; e uma ou duas vezes há até 2 pol. (50 mm.). Chuvas particularmente fortes foram registradas entre 5 e 9 de novembro de 1938, totalizando 200 mm (8 pol.) ou 30% da precipitação daquele ano. No período de 13 de dezembro a 23 de dezembro de 1951, mais de 358 mm (14 pol.) caíram (57% da precipitação anual). Nos 100 anos durante os quais os registros de precipitação foram mantidos (1840-1950), houve dois anos com menos de 300 mm (12 pol.) de chuva em toda a estação chuvosa, seis anos com menos de 16 pol. (400 mm.) e três anos com mais de 40 pol. (1000 mm.). A neve em Jerusalém é frequente. Quando cai, ocorre principalmente em janeiro e fevereiro e pode durar cerca de quatro ou cinco dias.

A temperatura média anual em Jerusalém é de 19° C (66° F). A temperatura média em agosto, o mês mais quente, é de 75° F (24° C) e no mês mais frio, janeiro, é de 50° F (10° C). A temperatura média diária de dezembro a fevereiro é geralmente inferior a 52° F (11° C). De meados de fevereiro até o início de abril, a temperatura sobe para uma média de cerca de 15° C (59° F). No final de abril, sobe para cerca de 68° F (20° C) e permanece nesse nível até o final de julho. Em agosto chega a 77° F (25° C), e desde então até o final de outubro a média diária é de cerca de 68° F (20° C). A temperatura mínima no mês de janeiro desce para 41° F (5° C). A temperatura máxima durante o sharav (onda de calor) atinge 35° C (95° F). O vento regular em Jerusalém é ocidental, mas ocasionalmente é noroeste ou sudoeste. Os ventos não se originam em Jerusalém e seus arredores.

Jerusalém está sujeita a ondas de calor durante os meses de maio e junho, bem como setembro e outubro. Esses períodos são caracterizados por calor intenso e baixa umidade e geralmente duram alguns dias. A umidade cai 30–40% abaixo da média e o calor aumenta em cerca de 27° F (15° C). A umidade média diária em Jerusalém é de cerca de 62%. A umidade cai até o meio-dia e sobe à noite. A quantidade de orvalho em Jerusalém atinge 20 a 25 mm em média durante as 100 a 150 noites anuais de orvalho.

**FLORA.** Em Jerusalém, encontram-se vestígios de árvores antigas, incluindo o pinheiro de Jerusalém (*Pinus halepensis*, a árvore florestal mais alta de Israel), o carvalho-alvarinho (*Quercus infectoria*), o carvalho-alvarinho (*Quercus calliprinos*), o carvalho-tabor (*Quercus ithaburensis*), o terebinto da Palestina (*Pistacia palaestina*), o terebinto de aroeira (*Pistacia tenticus*), o medronheiro e a oliveira brava. Traços de vegetação antiga foram encontrados em Tel Ar zah, no Monte Scopus, na Colina Francesa, no Vale da Cruz, na Colônia Alemã, Ein Kerem, Bet ha-Kerem, Talpiyyot e Agrot Street.

**LIMITES.** A única fronteira de Jerusalém que permaneceu inalterada após a Guerra dos Seis Dias (1967) foi sua fronteira oeste. Desce a sudoeste de Har yōvevim até o Monte de

vila de Mei-Nefto'ay (Liftý) e oeste para Har ha-Menujot e de lá para Kefar Sha'ul, Bet Zayit, Ein Kerem, o centro médico Ha dassah, Kefar Shalma e Ir Gannim. Os novos limites da cidade foram estendidos ao norte, leste e sul.

Ao norte do Monte yōvevim, a fronteira inclui as aldeias de Shayfyy, New Beit yānina e Qana até o ardoio de Atarot, Raḥatish, abrangendo dentro dos limites da cidade a área montanhosa entre Jerusalém e Atarô. O limite leste inclui a estrutura montanhosa natural de Jerusalem: o Monte Scopus, o Monte das Oliveiras, a vila de Al Týr, a Cidade Velha e a vila de Silwan. A nova fronteira ao sul inclui as aldeias de yýr Býhir e Beit yāfýfý e continua a extensão do Vale de Refaim até a junção com a fronteira ocidental. A Grande Jerusalém dentro dessas fronteiras tem uma área de 26.250 acres (105.000 dunams) e forma uma unidade orgânica.

**TOPOGRAFIA.** A bacia hidrográfica da região passa pela cidade na direção norte-sul via Monte Scopus, o Bairro Sanhedriyyah, Romemah, Maýaneh Yehudah, Terra Sancta, a YMCA, Givat ý ananyah, a Casa do Governo Mandatário (mais tarde a sede da ONU observadores), Talpiyyot e Ramat Raýel. Existem alguns cumes de montanhas que se ramificam da bacia hidrográfica para o leste e oeste. No cume leste baixo, que desce até o leito do rio Kidron, a antiga cidade foi construída. Um cume ocidental divide os bairros cristão e armênio da Cidade Velha e termina no Monte Sião. Foi aqui que a Cidade Alta foi construída. Vários cumes penetram a oeste e ao sul de Jerusalém: o cume de Beit Yisrael, o cume onde fica a Casa do Governo Obrigatório, o cume de Ha-Kiryah (centro do governo de Israel), o cume Kiryat ha-Yovel, o cume O cume de Gonen e o cume de Ir Gannim. Os cumes e os ramos das montanhas formam vales que influenciam muito a estrutura da cidade.

Estes são divididos em dois grupos: aqueles voltados para Naýal Kidron no leste, e aqueles voltados para Naýal Sorek no oeste. Naýal Ben Hinnom, que demarca a fronteira sudoeste da histórica Jerusalém, flui para Naýal Kidron. Outro afluente do Kidron é o Naýal Egozim, que divide o bairro Bet Yisrael do Monte Scopus. Naýal Sorek faz fronteira com Jerusalém ao norte e oeste. No sul, o Vale de Refa'im é um afluente do Naýal Sorek.

A topografia de Jerusalém forma cinco principais pecados naturais. A bacia oriental inclui a Cidade Velha e a bacia de drenagem de Kidron e Ben Hinnom. A bacia do norte inclui os bairros Romemah, Tel Arzah e Sanhedriyyah. A bacia do sul inclui as colônias alemãs e gregas, Ge'ulim, Talbieh, Mekor ý ayyim, Bet ha-Kerem, Bayit va-Gan, Kiryat ha-Yovel, Ein Kerem e Ir Gannim. A bacia central inclui o centro do governo (Ha-Kiryah), a Universidade Hebraica e o Museu de Israel. Como a maioria dos cumes e vales se estendem na direção norte-sul, apenas alguns se estendendo de leste a oeste, a cidade desenvolveu-se longitudinalmente. O Monte Scopus tem 2.700 pés

Jerusalém

Olives tem 2.640 pés (805 m.) de altura, enquanto a Cidade Velha é cerca de 200–260 pés (60–80 m.) mais baixa. Monte Herzl e Bayit va-Gan têm 2.340 pés (835 m.) de altura, enquanto a vizinha Ein Kerem tem apenas 2.230–2.300 pés (650–700 m.) de altura.

[Elisha Efrat]

A CIDADE VELHA. As atuais muralhas da Cidade Velha, construídas a partir de 1536 sob o comando do sultão turco Suleiman, o Magnífico, abrangem uma área menor do que a do período do Segundo Templo. A localização de seus sete portões (Herodes, Damasco e Novos Portões no norte, Jaffa Gate no oeste, Zion e Dung Gates no sul e o portão de Santo Estêvão (Leões) no leste) é pensado para ser idêntico ao dos portões da antiguidade.

Dentro das muralhas da Cidade Velha, onde todos os habitantes viveram até meados do século XIX, distinguem-se quatro quarteirões: no canto noroeste, o Bairro Cristão, agrupado em torno da Igreja do Santo Sepulcro; no sudoeste, o bairro armênio; no centro e nordeste, o Bairro Muçulmano; e, ao sul, o Bairro Judeu.

Da Porta de Santo Estêvão para o oeste até o Santo Sepulcro corre a Via Dolorosa, que passa pelo Bairro Muçulmano e é ladeada por várias igrejas, mosteiros e instituições de caridade cristãs. O terreno artificialmente nivelado no Monte Moriah, onde ficava o Templo Judaico, mais tarde se tornou o local de dois dos santuários mais sagrados do Islã: a Cúpula da Rocha (Mesquita de Omar) e a Mesquita de Aqÿÿ . A Área do Templo é cercada pela colossal muralha herodiana, preservada a leste, sul e oeste; uma seção maior do Muro das Lamentações, o local mais venerado na tradição judaica, foi descoberto depois de 1967, e as escavações arqueológicas ao redor das bordas sul do Monte do Templo aumentaram o conhecimento da estrutura da cidade na região. Segundo período do Templo e mais tarde. Entre o Muro das Lamentações e o Bairro Armênio fica o Bairro Judeu, que teve que se render nos combates de 1948. Sob o domínio jordaniano, este bairro se deteriorou e todas as suas sinagogas foram sistematicamente destruídas. Após a Guerra dos Seis Dias (1967), a reconstrução foi iniciada lá.

A NOVA CIDADE. Como resultado do aumento gradual da população, o espaço entre as muralhas da Cidade Velha tornou-se cada vez mais lotado, principalmente no estreito bairro judeu. Os judeus foram , portanto, os primeiros a fundar novos alojamentos fora dos muros; em 1858 Mishkenot Sha'ananim foi construído a oeste da Cidade Velha, logo seguido por Yemin Moshe e por Naÿalat Shivah no noroeste. Mais ou menos na mesma época, as igrejas começaram a estabelecer albergues e outras instituições fora dos muros para beneficiar o crescente fluxo de peregrinos cristãos: os edifícios do Complexo Russo são notáveis entre eles.

A Cidade Nova se espalhava principalmente para o noroeste ao longo da estrada que levava ao porto de Jaffa. Dessa direção vinham a maior parte das mercadorias, e peregrinos, judeus e cristãos, chegavam do além-mar e animavam o comércio na cidade. Nos primeiros bairros judaicos as casas estavam amontoadas, principalmente por razões de segurança; o bairro de Yemin Moshe era até cercado por um muro e seus portões eram fechados todas as noites.

Aqueles primeiros bairros que os habitantes construíram exclusivamente com seus próprios meios (por exemplo, Naÿalat Shivah) eram de aparência pobre e careciam de uniformidade em estilo e layout. Outras, onde a construção foi parcial ou totalmente financiada por filantropos (como Yemin Moshe, que foi auxiliado por Sir Moses Montefiore e leva seu nome), foram mais bem planejadas, geralmente com fileiras de casas de um ou dois andares. O bairro Me'ah She'arim assumiu particular importância. Fundada em 1874 por judeus piedosos da Cidade Velha, manteve-se uma forte base da ortodoxia judaica.

No final do século XIX, surgiram os primeiros bairros-jardim ; os de não-judeus (por exemplo, Colônia Alemã e Colônia Grega, Katamon, etc.) precederam os bairros judeus modernos (Reÿavyah, Beit ha-Kerem, Talpiyyot, etc.).

Em todos estes, procurou-se dar beleza à casa individual e ao jardim envolvente e planejar as ruas, as redes de água, esgotos e electricidade segundo linhas racionais, mantendo os pormenores no quadro do esquema urbanístico.

As autoridades britânicas obrigatórias visavam preservar a beleza e os tesouros históricos de Jerusalém. Todas as paredes externas da casa tiveram que ser construídas com a pedra local, que é durável e em harmonia com a paisagem. Foram emitidas regras que limitam a altura das estruturas e a porcentagem do espaço que cobre o solo, e houve o cuidado de manter os espaços abertos e preservar a linha do horizonte, principalmente de locais de beleza natural e interesse histórico. Foi feito um esforço para ajustar as estradas principais às densidades de tráfego, e um anel viário foi planejado para conectar os subúrbios externos entre si. Por outro lado, as autoridades rejeitaram a industrialização como não condizente com o caráter de Jerusalém e não encorajaram um rápido crescimento populacional.

PLANEJAMENTO DA CIDADE (1948-1967). Nos primeiros anos do Estado de Israel, as tarefas mais prementes foram a reparação dos danos causados na Guerra da Independência, a absorção de novos imigrantes e a preparação de um novo esquema de contorno adequado à fronteira que então dividia a cidade entre Israel e Jordânia; em um estágio posterior veio o zoneamento em unidades residenciais, comerciais , administrativas, culturais e industriais.

Com o campus da Universidade Hebraica, o Knesset e o Museu de Israel como pontos centrais , foi estabelecido um grande centro de instituições legislativas, administrativas, culturais e comerciais . Toda a área estava bem integrada no plano geral da capital. Teve-se o cuidado de preservar e restaurar sítios de interesse arqueológico e histórico, manter espaços abertos e desenvolver cinturões verdes.

A topografia montanhosa de Jerusalém foi levada em consideração: os cumes e as encostas superiores, que são bem drenados no inverno e frescos e agradáveis no verão, foram reservados para a construção , enquanto os vales foram destinados a parques, jardins e pomares.

As fronteiras de fato que cercavam Israel deixaram o oeste como a única direção para a expansão de Jerusalém. Foi então decidido deixar o esquema de contorno depender do Binyenei

ha-Ummah (Centro de Convenções) em Romemah, a altura dominante da área urbana de Jerusalém, que fica montada na principal entrada ocidental da cidade. Assim, o centro comercial existente foi planejado para se expandir para o noroeste até Romemah. Os edifícios dos ministérios do Governo (Ha Kiryah) e o novo edifício do Knesset, rodeado por relvados e jardins, contíguo a esta área a sul. Ainda mais ao sul fica o impressionante campus da universidade e da Biblioteca Nacional, o Museu de Israel e instituições relacionadas. Todo este complexo está assim situado entre os bairros mais antigos a leste e a cintura de expansão dos subúrbios residenciais (Kiryat Moshe, Bet ha-Kerem, Bayit va-Gan, Kiryat ha-Yovel, etc.) a oeste e sudoeste. O Hadassah Medical Center é o ponto extremo da expansão para o oeste.

Ao contrário da visão britânica, a indústria é agora considerada um elemento indispensável à economia de Jerusalém. Devido à posição geográfica da cidade, as indústrias leves são mais fáceis de desenvolver aqui. Além da área industrial ampliada existente em Tel Arza, no noroeste, uma segunda, em Givat Sha'ul, no oeste, foi desenvolvida.

Por questões econômicas e de segurança, as autoridades de planejamento consideraram particularmente importante o sistema viário que liga a capital ao restante do Estado. Após a Guerra da Independência, uma única estrada para Tel Aviv, no noroeste, foi aberta; a linha férrea tornou-se utilizável novamente após correções de fronteira no armistício Israel-Jordânia de 1949.

Desde então, estradas adicionais, que convergem para a cidade a partir do oeste e sudoeste, foram construídas.

Como em outras partes do país, os grandes novos subúrbios no oeste e sudoeste (Katamon, Kiryat ha-Yovel, etc.) foram definidos como unidades de bairro independentes. Antes de 1967, eles tiveram que absorver muitos recém-chegados que se estabeleceram em Jerusalém e ajudar a diminuir os bairros superpovoados mais a leste, alguns dos quais foram destinados a replanejamento e reconstrução. Em um círculo externo em torno desses subúrbios, estendia-se um cinturão verde de parques, florestas e playgrounds. O paisagismo e o plantio de parques e gramados acentuaram os pontos de interesse histórico por toda a cidade. Embora a lei que prescreve o revestimento de edifícios com pedra natural tenha sido flexibilizada em parte da cidade para evitar aumentos desnecessários no custo da habitação popular, ela foi mantida para todos os setores representativos da cidade.

Crescimento e planejamento após a reunificação (1967). Imediatamente após a Guerra dos Seis Dias, todas as instalações militares, cercas e paredes de concreto à prova de conchas que separavam as duas partes da cidade foram removidas, e as ruas e estradas de ligação foram pavimentadas e abertas. Em seguida, estruturas impróprias que obstruíam a visão da muralha da Cidade Velha foram derrubadas, a própria muralha e seus portões meticulosamente reparados, e os primeiros jardins de um cinturão periférico verde planejado foram plantados em frente a ela. Dentro da Cidade Velha, casebres foram demolidos perto do Muro das Lamentações. Duas fileiras adicionais de seus silhares, escondidas nos escombros, foram descobertas e uma ampla praça na frente foi limpa, pavimentada e tornada adequada para a oração. A reconstrução do judeu

O Bairro dos Peixes e suas sinagogas históricas foi iniciado e as instituições de estudo religioso foram instaladas, seus alunos formando o núcleo da renovada comunidade judaica da Cidade Velha. Ao sul do Monte do Templo, as escavações arqueológicas foram iniciadas no início de 1968. Os pequenos danos causados às igrejas e instituições cristãs durante os combates foram rapidamente reparados e obras de construção e renovação da igreja (por exemplo, no Santo Sepulcro), que estavam em andamento anteriores a junho de 1967, foram retomadas. Os limites de Jerusalém foram redesenhados, dando à capital uma área municipal superior a 100 km<sup>2</sup>, a maior do país (veja Fronteiras, acima).

Um dos principais problemas do plano diretor de Jerusalém estava em conciliar o desejo de uma área construída contínua com a necessidade de preservar e melhorar numerosos sítios históricos, sagrados para três religiões mundiais, como toda a Cidade Velha, o Cedron e Ben Hinom Gorges, a "Cidade de David" ao sul, o Monte Scopus e o Monte das Oliveiras e muito mais. Tanto dentro como fora das muralhas da Cidade Velha, os jardins foram dispostos ou planejados, enquanto outras áreas a leste e sul foram destinadas a espaços públicos abertos ou locais para preservação e reconstrução.

Outra tarefa difícil, que depois de junho de 1967 assumiu grande urgência, consistia em assegurar artérias de tráfego eficientes que atravessassem e circundassem Jerusalém. As principais passagens existentes tornaram-se totalmente inadequadas, particularmente a estrada de Jaffa, que transportava a maior parte do tráfego urbano e interurbano.

Uma rede de novas estradas amplas foi projetada para fornecer rotas alternativas de acesso de todas as direções, permitindo que o tráfego de veículos cruzasse a área municipal para destinos além dela (por exemplo, de Belém diretamente a Ramallah) sem obstruir as principais artérias de Jerusalém. Parques de estacionamento adequados também tinham de ser fornecidos em toda a cidade. Os numerosos locais e edifícios históricos protegidos e, principalmente, o terreno montanhoso de Jerusalém tornaram este programa altamente caro, pois complexos inteiros de edifícios não essenciais teriam que ser demolidos. Além disso, trabalhos de terraplenagem, em grande escala, teriam que ser realizados e longos túneis rodoviários escavados nos cumes.

Para chegar a uma solução conjunta aceitável para os problemas de trânsito, sociais e econômicos, os planejadores preferiram não concentrar indústria, comércio, administração, turismo, etc., cada um em uma área separada, mas sim distribuí-los uniformemente por toda a cidade, encurtando assim as distâncias entre bairros residenciais e locais de trabalho e distribuindo mais uniformemente o fluxo de tráfego durante as horas de ponta. À medida que mais e mais ministérios do governo e outros escritórios centrais se mudavam para a capital, sentia-se uma necessidade crescente de se afastar do plano original de concentrar todos os prédios do governo em Ha-Kiryah, mas distribuí-los por outras seções, incluindo Jerusalém Oriental.

A Universidade Hebraica viu o retorno de seu campus original no topo do Monte Scopus, onde, começando com o Harry S. Truman Research Center, um programa intensivo de restauração e construção foi lançado em 1968, incluindo salas de aula e dormitórios para milhares de estudantes. Outros institutos de

## Jerusalém

aprendizagem, por exemplo, yeshivot, seminários teológicos cristãos, etc., foram construídos em várias partes da cidade.

Tendo em conta a crescente necessidade de alojamento e serviços turísticos em Jerusalém, foram investidos grandes somas de capitais públicos e privados na construção de hotéis, e foram atribuídos locais adequados para estes fins em toda a cidade, com uma zona a sul, numa cumeeira a noroeste da antiga Casa do Governo, planejada como principal centro hoteleiro. A capital atraiu um número cada vez maior de empreendimentos industriais, particularmente na eletrônica e outras indústrias centradas na ciência, para as quais foram reservadas novas áreas no sul, norte e nordeste.

Novos empreendimentos habitacionais exigiram a maior parcela de espaço e investimentos. Enquanto o sudoeste (Kiryat ha - Yovel etc.) além da antiga linha do armistício. Novos bairros residenciais, em construção desde 1968, prometiam acomodar dezenas de milhares de cidadãos, judeus e não-judeus, e ligar Jerusalém ocidental com o Monte Scopus no leste e Shařfyy no norte.

[Efraim Orni]

### Pesquisa arqueológica

Desde o século XIX, quando Jerusalém se tornou o foco de antiquários e exploradores, a complexidade de estudar tantos períodos antigos sobrepostos sob a cidade, combinado com o fato de que muitos de seus locais importantes estão inconvenientemente situados sob edifícios que são o foco das três principais religiões (judaísmo, cristianismo e islamismo), tornaram a pesquisa arqueológica metódica ali uma tarefa particularmente difícil e desafiadora. A investigação e registro dos vestígios visíveis da antiga Jerusalém ocorreu durante o século 19 por muitos exploradores: E. Robinson, C. Mauss, E. Pierotti, T. Tobler, CJM de-Vogüé, entre outros. Seu trabalho é inestimável porque as atividades de construção subsequentes na cidade destruíram ou encobriram muitos dos restos antigos que eles registraram. Desde o primeiro mapeamento adequado de Jerusalém em 1864 por C. Wilson durante o Ordnance Survey of Jerusalem, a cidade tem sido quase continuamente estudada por exploradores e arqueólogos, com muito trabalho sendo realizado na área do Haram al-Sharif (Templo Monte), a Colina Sudeste (a "Cidade de Davi") e a Colina Ocidental (tradicional "Monte Sião"). Trabalho importante foi realizado por C. Warren (a partir de 1867), especialmente em torno do Monte do Templo, em nome do Fundo Britânico de Exploração da Palestina. Durante a última parte do século 19 e início do século 20 muito trabalho foi feito na topografia antiga da cidade e seus monumentos por CR

Conder, C. Schick, H. Vincent e outros. Escavações importantes foram conduzidas por FJ Bliss e AC Dickie (1894–97) no Western Hill, por R. Weill (1913–14, 1923–24), por RAS Macalister e JG Duncan (1923-1925), por GM FitzGerald e

JW Crowfoot (1927-1928) no Southeastern Hill, e por KM \*Kenyon (1961-1968) em várias partes da cidade.

Durante a década de 1970 e início da década de 1980, escavações em grande escala foram conduzidas em Jerusalém por B. Mazar (1968-1978) no sopé sul e sudoeste do Monte do Templo, por N. Avigad (1969-1983) no Bairro Judeu, e por Y. Shiloh (1978–85) na "Cidade de Davi".

Escavações também foram conduzidas em várias áreas no Monte Sião por M. Broshi (1971-1978) e outros restos foram descobertos na área da Cidadela perto do Portão de Jaffa por H. Geva, G. Solar e R. Sivan e outros. Escavações também foram conduzidas por D. Bahat nos túneis ao longo da parede ocidental do Monte do Templo.

Novas escavações foram realizadas em várias partes da cidade durante as décadas de 1980 e 1990, particularmente por V. Tzaferis, S. Wulff, D. Amit e outros na área da Terceira Muralha ao norte da Cidade Velha; por R. Reich, A. Meir e outros na área de Mamila a oeste do Portão de Jaffa; por R. Reich e E. Shukrun na área da fonte de Giom, ao longo da encosta leste da cidade de Davi, e na área do tanque de Siloé; por R. Reich e Y. Bilig na área do Arco de Robinson; por G. Avni e Y. Baruch na área próxima ao Portão de Herodes; e por G. Avni e J. Seligman na Igreja do Santo Sepulcro. Muito trabalho também foi realizado nos arredores de Jerusalém com muitas pequenas escavações conduzidas pela Autoridade de Antiguidades de Israel.

PERÍODO BÍBLICO. A cidade e suas fortificações. Charles \*Warren (1867-1870) foi o primeiro a tentar determinar a linha da antiga muralha de fortificação da cidade bíblica pela escavação de vários poços e túneis, especialmente a sudeste do Monte do Templo, com o descoberta do que ele identificou como o muro de Ofel. O trabalho de Warren concentrou a atenção arqueológica subsequente no significado da Colina Sudeste, agora conhecida como a "Cidade de Davi", como o lugar onde as partes mais antigas de Jerusalém podem de fato ser desenterradas.

Clermont-Ganneau e H. Guthe (1881) encontraram segmentos de parede adicionais que estendiam a linha da "muralha de Ophel" ao longo da encosta leste da cidade de David. No extremo sul da cidade de David, próximo ao Siloam Pool, FJ Bliss e AC Dickie (1894-1897) descobriram uma enorme barreira que servia para represar o extremo sul do vale Tyropoeon. Eles também descobriram a continuação desta parede de fortificação nas encostas da Colina Ocidental acima do vale de Hinom. Identificaram nesta linha de fortificação duas fases de construção e atribuíram a primeira fase ao tempo do Primeiro Templo. A pesquisa moderna não pode sustentar essa atribuição geral, com a última fase agora datada do período bizantino e a mais antiga do período do Segundo Templo, mas ainda é possível que pequenos segmentos de parede incorporados à fase anterior daquela parede de fato remontem ao séc. Era do aço.

A expedição de M. Parker (1909-11) concentrou-se em escavar na área da Fonte de Giom e na encosta acima dela, onde foi descoberto um segmento adicional de uma muralha de fortificação. (Os resultados da expedição de Parker acabaram sendo publicados



por LH Vincent.) O extremo sul da Cidade de David foi investigado pelas expedições Weill (1913-14, 1923-24), que revelaram um acúmulo adicional de fortificações.

RAS Macalister e JG Duncan (1923-1925) escavaram uma área considerável no norte da Cidade de David na área acima da Fonte de Giom. Eles descobriram segmentos de paredes de fortificação, torres e revestimentos cujo uso anterior eles atribuíam à cidade bíblica. Dentro da linha de fortificações descobriram vários estratos, os mais baixos dos quais atribuíram às cidades cananéias e israelitas. A TJ

A expedição Crowfoot e GM Fitzgerald (1927-1928) cavou perto da área mencionada acima. Os resultados de sua escavação, no entanto, mostraram que a maioria dos vestígios descobertos ali não pode ser datada antes dos períodos romano e bizantino. Eles também investigaram um portão (o "Portão do Vale"), acima do Vale Tyropoeon no lado oeste da cidade (a largura da muralha é de aproximadamente 8,5 m.), que provavelmente é helenística em data.

Vários estudiosos posteriormente publicaram pesquisas baseadas nesses achados arqueológicos, a saber, K. Gallig, G. \*Dal man, J. Simons, LH Vincent, M. \*Avi-Yonah, N. \*Avigad, B. \*Mazar, e outros.

Uma diferença de opinião surgiu imediatamente entre esses estudiosos sobre a topografia e o tamanho da Jerusalém bíblica, desde a época de Davi e Salomão até a destruição do Primeiro Templo.

As escavações que foram realizadas por (mais tarde Dame) Kathleen Kenyon, entre 1961 e 1967, abriu uma nova página na história das pesquisas arqueológicas da cidade. Kenyon escavou em muitos locais na Colina Sudeste, com algumas áreas na Colina Ocidental e dentro da Cidade Velha (principalmente no Jardim Armênio). O fato de as áreas de escavação de Kenyon serem geralmente limitadas em tamanho acabou sendo visto como prejudicial à veracidade de algumas das importantes conclusões que ela publicou. No entanto, no "grande corte A" de Kenyon, que foi feito na encosta entre a linha da parede superior descoberta por Macalister e Duncan em 1925 e a nascente de Gihon abaixo, a chave para entender a topografia e os limites da cidade em sua períodos anteriores tornaram-se claros. O sistema de fortificações descoberto por Macalister e Duncan foi construído sobre os restos de paredes e estruturas que datam do início da Idade do Ferro. Portanto, a linha de fortificações descoberta por Macalister e Duncan datava do período do Segundo Templo ou posterior. Mais abaixo na encosta no "corte A" de Kenyon, que foi aprofundado em alguns lugares até o leito rochoso, cerca de 82 pés (25 m.) acima da nascente de Gihon, uma espessa muralha de fortificação foi encontrada construída com grandes pedras de campo que podem ser datadas do Idade do Bronze Média. Kenyon mostrou que essas fortificações sobreviveram até o século VIII aC e que durante o reinado de Heze kiah uma nova muralha, cuja largura era de aproximadamente 18 pés (5,5 m), foi construída no mesmo local.

Com base em algumas áreas de escavações experimentais realizadas na encosta leste do Western Hill, que não trouxeram à luz restos da Idade do Ferro, Kenyon foi confirmado

em sua opinião, não havia continuação da cidade israelita a oeste do vale de Tyropoeon. Sua opinião sobre o tamanho restrito da cidade da Idade do Ferro foi posteriormente contestada e provada estar errada como resultado da descoberta de Avigad de um muro de fortificação no Bairro Judeu (veja abaixo), mas Kenyon continuou inflexivelmente a insistir que esta cidade ampliada não incluiu a parte sul do Western Hill. Kenyon descobriu que a estreiteza da área da cidade no Southeastern Hill foi superada pela construção de uma série de corridas graduadas preenchidas com pedras e apoiadas por muros de pedra que se erguiam da base da cidade – a parede leste – encosta acima. De acordo com Kenyon, esse sistema foi usado em Jerusalém desde o século XIV aC e durante todo o período da Idade do Ferro.

Foi identificado com o "Millo", mencionado em I Reis 9:15. Kenyon demonstrou que a cidade cananéia existia apenas na colina sudeste e que sua área era de aproximadamente 15 acres (60 dunams). Evidências cerâmicas foram apresentadas a partir do século 10 aC para a extensão da cidade para o norte até a área do moderno Monte do Templo. Alguns especularam que este pode ter sido o local onde os edifícios administrativos e do palácio de Salomão estavam situados. Acreditava-se que a área total da cidade salomônica era de aproximadamente 120 dunams. Remanescentes de edifícios de silhar e a descoberta de uma capital proto-eólica por Kenyon, forneceram dicas sobre edifícios esplêndidos que existiam lá no período do Primeiro Templo, talvez semelhantes aos de Samaria e Megido.

Enquanto Kenyon produziu importantes evidências arqueológicas sobre o desenvolvimento inicial de Jerusalém na área da Colina do Sudeste, seus resultados e interpretações em relação à área da Colina Ocidental e na Cidade Velha foram amplamente substituídos por escavações realizadas lá por Avigad. e outros desde 1967 (veja abaixo). Kenyon era da opinião de que não havia nenhum assentamento da Idade do Ferro no West em Hill. No entanto, já durante as escavações na área da Cidadela por CN Jones (1934-1940) foi encontrada cerâmica da Idade do Ferro, e isso foi confirmado durante as escavações posteriores por R. Amiran e A. Eitan (1968-69) ao mesmo tempo. local, com a descoberta de pisos e cerâmicas. Embora a cerâmica e as paredes da Idade do Ferro tenham sido encontradas pelo colega de Kenyon, AD Tushingham, na área do Jardim Armênio, elas foram interpretadas como representando restos de atividades que ocorreram fora da cidade.

Durante as escavações de N. Avigad (1969-1983) no Bairro Judeu da Cidade Velha, foram encontradas casas fragmentadas da Idade do Ferro, além de cerâmica, alças estampadas e estatuetas. Sua principal descoberta foi a de um comprimento da muralha da cidade (cerca de 8 metros de espessura) correndo na direção nordeste-sudoeste através do Western Hill. Segmentos adicionais de fortificações da Idade do Ferro foram descobertos durante as escavações subsequentes, todas as quais confirmaram que a cidade da Idade do Ferro era muito grande e incorporava uma grande parte do Western Hill, ao contrário de Kenyon e outros.

Escavações arqueológicas conduzidas por B. Mazar (1968-1978) ao sul do Monte do Templo trouxeram à luz restos adicionais que podem ser datados da Idade do Ferro, e

## Jerusalém

alguns desses restos foram posteriormente examinados em maiores detalhes por E. Mazar, que sugeriu identificar parte deles como um complexo de portal que levava à Fonte de Giom. Escavações de Y. Shiloh (1978-1985) na área da Cidade de David trouxe à luz outros vestígios da Idade do Ferro e esclareceu alguns dos trabalhos originais de Kenyon em relação ao terraço / estrutura de pedra escalonada (na Área G), a linha de fortificação e o sistema de água associado à nascente de Giom. Sinais muito claros da conquista babilônica do ano 586/587 AEC são conhecidos das escavações de Siló e, juntamente com evidências não cobertas por Avigad na Colina Ocidental, servem para confirmar a destruição de Jerusalém no final do período do Primeiro Templo. Escavações posteriores por R. Reich e E. Shukron revelaram que as primeiras fortificações em torno da Fonte de Gihon eram da Idade do Bronze Média, e que o sistema de fortificação da Idade do Ferro na encosta leste da Cidade de David pode muito bem ter incluído um muro de fortificação inferior junto ao fundo da encosta.

Necrópoles. Os túmulos descobertos por Parker (1909–11) na encosta acima do Giom foram datados por Vincent no início da Idade do Bronze. Kenyon descobriu uma série de túmulos da Idade do Bronze Médio no Monte das Oliveiras, na mesma área onde Warren também encontrou túmulos antigos na década de 1860. Tumbas ricas em achados da Idade do Bronze Médio e do Bronze Final foram encontradas perto da Igreja Dominus Fleuit e escavadas por S. Saller (1954). Tumbas com muitos objetos importantes do final da Idade do Bronze também foram encontradas no bairro de Na'yalat Ajim (Amiran, 1961) e na área da sede da ONU. Uma série de túmulos escavados na rocha do período do Primeiro Templo são conhecidos a leste da Cidade de David na área da aldeia de Silwan, e estes foram estudados com algum detalhe nos tempos modernos por D. Ussishkin. Alguns desses túmulos em Silwan já foram investigados por exploradores no século XIX, notadamente por F. de Saulcy em 1865, que investigou o monolítico "Túmulo da Filha do Faraó", e C. Clermont-Ganneau, que examinou um número de túmulos – entre eles um com a inscrição No extremo sul da Cidade de David, Weill (1913-14) encontrou monumentais câmaras escavadas na rocha que ele identificou como a casa de Davi. Mas esta identificação ainda requer verificação. Tumbas escavadas na rocha da Idade do Ferro também foram investigadas por estudiosos israelenses da década de 1970, notadamente por G. Barkay, A. Mazar e outros, dentro e ao redor da cidade, notadamente ao norte da Cidade Velha (na área de St. Etienne), no vale de Hinom e em outros lugares.

**SEGUNDO PERÍODO DO TEMPLO.** A cidade e suas fortificações. Restos do período do Segundo Templo, e particularmente do tempo do rei Herodes (37-4 aC), serviram de ponto de partida para as investigações arqueológicas do século XIX. Termos e nomes relacionados a este período foram obtidos a partir das descrições da cidade apresentadas nos escritos do historiador judeu \*Josefo. Em 1867-1870, C. Warren estava envolvido em uma investigação dos muros herodianos do Monte do Templo, na sequência do Ordnance Sur

vey mapeamento do Monte do Templo feito por C. Wilson em 1864 (publicado em 1865). As descrições de Warren e os esboços precisos da topografia de Jerusalém, particularmente da estrutura das paredes do Monte do Templo, ainda são usados por estudiosos. Muitas das passagens subterrâneas e portões do Monte do Templo estudados por Wilson e Warren são agora em grande parte inacessíveis aos estudiosos. Entre as estruturas que investigaram estavam o "Arco de Robinson" e o "Arco de Wilson". Warren também descobriu uma parte da fundação do primeiro arco do "Arco de Robinson" (mais tarde revelado em sua totalidade por Mazar na década de 1970) e foi o primeiro a sugerir que poderia ter servido como base para um lance de escadas que para o vale abaixo – uma visão que ele mais tarde abandonou, mas que foi confirmada durante as escavações de Mazar. Warren também examinou as áreas abobadadas no lado sudoeste do Monte do Templo, popularmente conhecidas como "estábulo de Salomão". Ele também identificou corretamente o local da fortaleza Antonia, que se junta ao canto noroeste do Monte do Templo. A área foi posteriormente investigada por Clermont-Ganneau (1871) e Vincent e Marie-Aline de Sion (1955), mas as paredes e pavimentos que eles pensavam pertencer à Antonia herodiana acabaram por ser de data romana posterior (ou seja, a permanece mostrado no convento dos Soeurs de Sion). CN Johns (1934-1940) descobriu restos importantes do canto noroeste do "primeiro" sistema de fortificação de muralhas no pátio da Cidadela perto do Portão de Jaffa, datando dos tempos asmoneus e herodianos. Esta linha de fortificação estava associada à grande torre (identificada como Fasael ou Hípico) que é vulgarmente designada por Torre de David. (Tem uma altura preservada de 66 pés ou 20 m.) Remanescentes da "primeira" muralha foram descobertos ao sul da Cidadela, ao redor do Monte Sião, ao longo das bordas do Vale de Hinom e até o Cidade de David e o Vale do Cedron. Fragmentos desta linha de fortificação foram estudados por C. Schick e H. Maudsley (1871-1875) na área da "Escola do Bispo Gobat" na encosta sudoeste do tradicional Monte Sião. Mais tarde, FJ Bliss e AC Dickie (1895-1898) descobriram partes substanciais dessa muralha de fortificação ao redor do Monte Sião e até o Vale do Cedron; Bliss e Dickie descobriram um sistema de fortificação em duas fases, das quais a anterior datava do período do Segundo Templo e a posterior do período bizantino. Novas evidências sobre a "primeira" muralha foram trazidas à luz como resultado das escavações de N. Avigad ao longo do trecho norte, descobrindo parte de um portão (o Portão de Gennath?), e as escavações de M. Broshi ao longo do trecho oeste, entre a Cidadela e o ângulo sudoeste da Cidade Velha de hoje, trazendo à luz as fortificações hasmoneus e herodianas e um portão (o Portão Essênio?) que levava à cidade.

A linha da "segunda" parede foi reconstruída por estudiosos em grande parte com base em fontes escritas, e não em achados arqueológicos. As opiniões de muitos estudiosos sobre o paradeiro desta muralha foram fortemente influenciadas pelo estudo da localização do Gólgota e do Túmulo de Jesus, que supostamente se situavam fora das muralhas da cidade. Fatos comprovados, no entanto, são poucos. A linha da muralha começava na "primeira" muralha junto à Cidadela, passando a sul da zona da Igreja do Santo Sepulcro, e eventualmente

aliado chegando à Fortaleza Antônia. Conrad Schick originalmente encontrou uma linha de fortificação desmoronada em uma escarpa rochosa a sudoeste da Igreja do Santo Sepulcro – parcialmente confirmada por Kenyon que cavou perto do Bazar de Muristan – e uma fossa que pode ter sido associada à “segunda” parede, colocando assim a área do Gólgota e o Túmulo de Jesus fora da cidade. Alguns estudiosos datam a construção da “segunda” muralha no período Hasmoneu, embora outros a atribuam à época do estabelecimento do Bairro Bezetha na época de Herodes, o Grande.

O curso da “terceira” muralha, cuja construção ocorreu na época de Agripa I (40-44 dC), foi contestado por estudiosos. Vincent, Simons, Kenyon e Henessy fixaram o curso paralelo à linha da muralha otomana na parte norte da Cidade Velha de hoje. A opinião de EL \*Sukenik e Mayer (1925-27), no entanto, parecia mais bem fundamentada quando identificaram a “terceira” parede com a linha da parede que descobriram – já vista por Pococke no final do século XVIII e por Robinson em 1838/1852 – ao longo de uma distância de aproximadamente 1.600 pés (500 m.) que se estende do Hospital Italiano ao Instituto Albright de Pesquisa Arqueológica.

A linha de muralha inclui torres viradas a norte.

Escavações desta linha na década de 1970 por E. Netzer e S. Ben-Arieh confirmou a data deste muro e apoiou suas identificações como o “terceiro” muro. A muralha foi construída de forma descuidada e é muito mais simples do que as outras muralhas de fortificação do Segundo Templo conhecidas em Jerusalém. O consenso geral de opinião tem sido que este muro foi iniciado na época de Agripa I e só foi concluído no momento da eclosão da revolta em 66 EC, a fim de proteger a “Cidade Nova” das legiões romanas.

Informações significativas sobre o layout e a aparência da cidade durante o final do primeiro século aC a 70 EC surgiram das escavações conduzidas por Mazar na área das bordas sul do Monte do Templo, por Avigad nas escavações do Bairro Judeu e por Broshi no Monte Sião. As casas ali encontradas foram estabelecidas pela primeira vez nos tempos asmoneus (início do século I d.C.) e foram posteriormente substituídas por novas estruturas – muitas de aparência palaciana – na época de Herodes, o Grande, e no primeiro século d.C. Os edifícios herodianos que foram desenterrados tinham caves e banhos rituais (mikva'ot) nas suas caves, com quartos sumptuosos, muitos dos quais adornados com pinturas murais ou com decorações em estuque. Muitos artefatos do Segundo Templo foram descobertos: cerâmica, vasos de pedra, moedas e outros.

Uma \*menorah de sete ramificações – um dos exemplos mais antigos conhecidos – gravada em uma parede de gesso – foi encontrada em uma das casas com vista para o Monte do Templo a leste. Uma inscrição indicava que a casa pertencia à família sacerdotal Bar Kathros. As casas foram violentamente destruídas em 70 EC com a captura da cidade pelos romanos.

O layout da área ao redor do canto sudoeste do Monte do Templo tornou-se claro como resultado das extensas escavações de B. Mazar e, mais recentemente, por trabalhos mais limitados de R. Reich e Y. Bilig. Ao lado do sul

Na parede do Monte do Templo foi descoberta uma rua larga, pavimentada com lajes de pedra, levando aos Portões de Hulda. Um grande lance de escadas se estendia até este portão. Perto havia piscinas rituais de purificação (mikva'ot). A base do “Arco de Robinson” foi descoberta, o que com toda a probabilidade suportava um lance de escadas descendo de um portão no Monte do Templo para a Cidade Baixa.

No período do Segundo Templo, com base no estado atual da pesquisa arqueológica, Jerusalém expandiu-se no período Hasmoneu (final do século II aC) da área da pequena cidade helenística na Colina Sudeste para a Colina Ocidental, e posteriormente incorporou realmente uma área muito grande. A partir da época de Herodes, o Grande (37-4 aC), a cidade foi substancialmente modificada com grandes operações de construção nos locais do Templo e do palácio na Cidade Alta, com trabalhos para melhorar também as fortificações da cidade. Novas muralhas de fortificação (a “segunda” e a “terceira” muralha) foram adicionadas posteriormente, e a Jerusalém que foi destruída por Tito e as legiões romanas era de fato uma cidade muito grande, estendendo-se por cerca de 450 acres (1.800 dunams).

Necrópoles. Os cemitérios de Jerusalém durante o período do Segundo Templo se estendiam como um cinturão ao redor da cidade desde o atual Sanhedriyyah no noroeste, passando por Givat ha-Mivtar, Monte Scopus, Monte das Oliveiras e a colina da sede da ONU, para Talpiyyot e Ramat Ra'el no sul.

Quase mil túmulos foram investigados e um catálogo de suas localizações e achados foi preparado por A.

Kloner e B. Zissu. A planta interna dos túmulos é simples, como era costume na época. Nas laterais das câmaras centrais há reentrâncias funerárias semelhantes a túneis (Heb. kokhim), ocasionalmente dentro de reentrâncias arqueadas (arcosólia). Os mortos eram deitados nos bancos das câmaras centrais ou dentro dos kokhim, e uma vez que os corpos se decompunham, os ossos eram reunidos em ossários de calcário. Um corpo envolto de um leproso (que sofria de Hanseníase) foi descoberto em uma tumba no vale inferior de Hinom. Alguns dos túmulos maiores têm exteriores ou monumentos esculpidos (por exemplo, o chamado Túmulo de Absalão no Vale do Cedron) ou, às vezes, interiores esculpidos (por exemplo, alguns túmulos na área de Akeldama). Já em 1863 de Saulcy limpou as Tumbas dos Reis e lá descobriu os sarcófagos decorados que podem ter pertencido à família da rainha Helena de Adiabene. Clermont-Ganneau completou a escavação desses túmulos. Ele também limpou parcialmente o túmulo conhecido como Túmulo de Absalão (1891). Em 1891 Schick publicou a descoberta do chamado Túmulo da Família de Herodes, encontrado próximo ao local em que o King David Hotel foi posteriormente construído. Em 1924, N. Slouschz limpou a Tumba de Absalão. De 1926 a 1940 EL Sukenik estudou cerca de 40 complexos funerários judeus na cidade (como o túmulo da família Nicanor descoberto no Monte Scopus).

Avigad investigou os vários locais de sepultamento de Jerusalém, especialmente no Vale do Cedron (1945-1947). A Tumba de Jasão do período Hasmoneu foi escavada em Re'avyah por L. Ra'ymani (1954), que também investigou os locais de sepultamento de Sanhedriyyah (1961). Em 1968 V. Tsiferis escavou vários túmulos em Givat ha

## Jerusalém

Mivtar, nordeste da cidade. Um deles continha 35 enterros, incluindo um de um jovem chamado Yoýanan, que morreu por crucificação. Centenas de ossários de calcário e sepulturas simples foram investigados na encosta ocidental do Monte das Oliveiras, perto da Igreja de Dominus Flevit por PB Bagatti e JT Milik (1953-55). As principais descobertas neste cemitério são do período herodiano; no entanto, foi usado desde o período Has monean até o período bizantino. O assunto dos túmulos nas proximidades de Jerusalém foi investigado por A. Kloner em 1980. Numerosos túmulos continuaram a ser escavados durante as décadas de 1980 a 1990, com menos escavados desde o ano 2000 devido ao acordo do governo israelense com os judeus ultra-ortodoxos comunidade em Jerusalém para proibir a escavação de ossos humanos.

O PERÍODO ROMANO TARDE. Após a destruição do Segundo Templo em 70 EC e a supressão da revolta de Bar Kokhba (135 EC), uma cidade romana foi construída em seu lugar chamada Aelia Capitolina no século II EC O acampamento da Décima Legião Romana (Fretensis) foi situada na zona da Cidadela e Jardim Arménio e é representada pela descoberta de numerosas telhas com a marca da legião e com símbolos de uma galera e de um javali. O tamanho e a posição do acampamento foram debatidos, e novas sugestões tentaram, sem sucesso, colocar o acampamento em outros locais. Fornos e outros restos da Décima Legião foram encontrados na área de Givat Ram e Binyanei Ha'uma, a oeste da cidade. Aelia foi construída em grande parte com templos, edifícios e com um fórum ocidental, e com ruas e arcos triunfais no lado norte da atual Cidade Velha. O portão norte de Aelia Capitolina foi encontrado sob o Portão Damasco, e uma inscrição referente ao nome romano da cidade foi encontrada esculpida no portão. No início da Via Dolorosa encontra-se um arco triunfal romano, agora denominado Ecce Homo, na zona da Piscina de Betesda que tinha um templo de Serápis. Clermont-Ganneau investigou a área da Via Dolorosa em 1873-1874, descobrindo um grande vaso romano pagão com decorações estampadas de deuses e altares. Escavações feitas por Kenyon (1961-1967) e outros na área de Muristão e ao redor da Igreja do Santo Sepulcro mostraram que a área estava incluída dentro dos limites da cidade romana e que a área havia sido substancialmente preenchida com a construção de numerosos subestruturas para os edifícios e templos sobrepostos que foram construídos nesta área (o fórum ocidental).

Perto do canto sudoeste do Monte do Templo, Mazar descobriu um forno, latrinas e outras estruturas que datam desse período. Também foi encontrada uma inscrição inscrita em pedra e datada dos dias de Septímio Severo (início do século III dC). Outra inscrição latina veio à tona na área sul do Monte do Templo, que se referia a um portão monumental que existia em algum lugar da área. O aqueduto do sul foi duplicado na época romana por uma linha de alto nível de Ein Etam.

O PERÍODO BIZANTINO. A cidade floresceu durante este período e tornou-se o ponto focal para os peregrinos cristãos

idades. As principais alterações construtivas ocorreram nas zonas fortemente associadas à tradição cristã (por exemplo , a zona do Gólgota e o Túmulo de Jesus). Nesses lugares, igrejas, mosteiros e hospícios foram construídos. A cidade novamente se espalhou pelas colinas orientais e ocidentais e ao sul do Monte do Templo. As escavações de Ma calister e Duncan, Crowfoot e Fitzgerald, Weill, Hamil ton, Kenyon e, mais recentemente, por Mazar, Shiloh, Reich e Shukrun trouxeram à luz restos de ruas, residências e edifícios públicos que cobrem o sul da cidade . O tradicional Monte Sião também foi cercado por um muro. Remanescentes desta parede foram descobertos por Warren perto do Ophel (mais tarde parcialmente escavado por Mazar), acima do Vale Hinom por Bliss e Dickie, e ao longo do lado oeste por Broshi. A construção desta muralha é geralmente datada de meados do século V EC e está ligada às atividades de construção da Imperatriz Eudócia em Jerusalém. As escavações de Avigad no Bairro Judeu (1970) revelaram porções substanciais da Igreja Nea, construída por Justiniano em meados do século VI d.C. A Igreja do Santo Sepulcro tem uma longa história de investigações abrangendo o trabalho de mapeamento de Wilson e Schick em XIX, a apreciação arquitectónica de M. Harvey na década de 1930 e os trabalhos arqueológicos de V. Corbo e C.

Couason das décadas de 1960 a 1980 (veja o resumo de todas as descobertas de Gibson e Taylor). A igreja original foi fundada em 325 EC, após a destruição de edifícios pagãos na área e a descoberta do Túmulo de Jesus, que foi realizada pelo bispo Macário a mando de Constantino, o Grande. O portal principal do martyrium basilico, ao contrário da forma aceita, situava-se a nascente, com a abside voltada para o Túmulo de Jesus, circundado por uma estrutura circular (a rotunda). Escavações conduzidas pelos Padres Brancos (1864-1867) ao nordeste da cidade, trouxeram à luz vários restos, incluindo restos de uma grande igreja construída acima da Piscina de Betesda. Perto foram encontrados restos de uma segunda igreja bizantina que havia sido incorporada à igreja dos cruzados de Santa Ana. Bliss e Dickie (1894-1897) cavaram acima da piscina de Siloé e descobriram os restos de uma igreja que datavam da época de Eudócia. J. Germer Durand, que cavou na encosta leste do Monte Sião no final do século XIX, revelou habitações e uma igreja. PG Or Fali (1909, 1919-20) escavou os restos da Igreja Getsêmani no Vale do Cedron. Vicente (1959) e Corbo (1959) descobriram os restos da Igreja da Ascensão no alto do Monte das Oliveiras. Avi-Yonah (1949) descobriu restos de uma igreja e um mosteiro na área de Givat Ram. Bagatti e Milik (1953-55) descobriram um cemitério do período bizantino em Dominus Flevit no Monte das Oliveiras. Novas escavações em diferentes partes da cidade durante as décadas de 1980 e 1990 revelaram muito mais vestígios arquitetônicos e artefatos do período bizantino.

A cidade bizantina foi destruída na época da conquista persa em 614, mas não há evidências de que a conquista muçulmana em 638 tenha sido destrutiva. Numerosas estruturas foram erguidas na área do canto sudoeste do Templo

Monte na época dos omíadas no início do século VIII. Em uma das pedras da Muralha Herodiana do Monte do Templo, uma inscrição foi gravada por um peregrino judeu (embora a data desta inscrição seja contestada) que chegou à cidade durante os primeiros tempos islâmicos. O texto da inscrição foi tirado de Isaías 66:14: “E quando você vir isso, seu coração se alegrará e seus ossos florescerão como grama jovem”.

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

#### Abastecimento de água

**PRIMEIRO E SEGUNDO PERÍODOS DE TEMPLO.** A localização da Jerusalém cananita na cordilheira oriental, perto do leito do rio Cedrom, estava relacionada com a descoberta da única fonte de água em toda a área na encosta oriental da cordilheira. Este foi o Gi hon Spring, que forneceu 7.000-40.000 cu. ft. (200–1.100 cu. m.) diariamente durante períodos de 30–40 minutos, com interrupções de quatro a dez horas (de acordo com a estação). Já na Idade do Bronze Médio, os habitantes de Jerusalém cavaram um túnel para garantir o abastecimento de água em caso de cerco. No início, eles tentaram afundar um poço direto até o nível da água, mas não conseguiram devido à dureza da rocha. Cavaram então um túnel angular com escadas; em sua extremidade havia um poço (“o poço de Warren”) de 43 pés (13 m) de altura, que descia até o nível da fonte e através do qual a água podia ser retirada sem o conhecimento do inimigo. É possível que esse sistema fosse a “calha” (yinnor) mencionada no relato da conquista de Jerusalém por Davi e seus guerreiros (II Sam. 5:8). Além do túnel, perto da nascente havia vários canais abertos que se estendiam para o sul que levavam o excesso de água da nascente para os campos e jardins ao longo do leito do rio Cedron. No final do século VIII aC, Ezequias, rei de Judá, iniciou a escavação de um novo túnel de 1.765 pés (535 m.) que se estendia de um nível de 2.086 pés (636 m.) a 2.080 pés (2.080 pés). 634 m.), passando em forma de dois arcos sob a colina da Cidade de David. Este túnel conduzia as águas do Giom até a piscina de Siloé (Shiloah) no vale entre as duas colinas. A conhecida inscrição \*Siloé relata a escavação do túnel e o “dia do túnel” em que “os cortadores de pedra se dirigiam uns aos outros golpe a golpe de machado”. A escavação deste túnel foi um feito de engenharia considerável e, desde então, as águas do Giom fluíram para a Piscina de Siloam. A piscina foi inicialmente coberta e escondida dos inimigos, conforme descoberto em escavações.

Nos primeiros tempos, os habitantes de Jerusalém já haviam aumentado o escasso suprimento da Fonte de Giom cavando cisternas e piscinas. Dos dois tipos de reservatórios, as cisternas eram mais difíceis de construir, mas eram melhores para preservar a água contra a evaporação. Após a descoberta da argamassa de cal à prova d'água, o número de cisternas na cidade antiga cresceu igual (se não maior) ao número de casas. Curiosamente, muito poucas cisternas foram encontradas desde a época do Primeiro Templo. A maioria daqueles que são conhecidos datam dos tempos do Segundo Templo. A mais famosa é uma cisterna dupla conhecida como Struthion (Gr. strouthos – “avestruz”), localizada sob o pátio

da Fortaleza Antônia a sudoeste do Templo; suas dimensões máximas eram de 160 pés (49 m.) de comprimento, 23 pés (7 m.) de largura e 56 pés (17 m.) de profundidade. Um grande número de cisternas foi cavado na área do Monte do Templo (45 de acordo com a última contagem), sendo a maior delas a Bahr el-Kabir (Ar. para o “Mar”), cuja capacidade era de 140.000 cu. pés (12.000 pés cúbicos). Havia duas outras cisternas de 94.000 cu. pés (8.000 cu. m.) e 60.000 cu. pés (5.000 cu. m.) de capacidade.

As maiores piscinas na área de Jerusalém são a Tanque de Siloé, no extremo sul do vale central; a Piscina das Serpentes (provavelmente ao norte da cidade); o Tanque das Torres (o tanque de He zekiah) ao norte da Fortaleza; e Piscina da Mamilla (mencionada pela primeira vez no período bizantino), localizada entre o Portão de Jaffa e a linha da bacia. Três das piscinas antigas não estão abertas hoje: a Piscina y ammym al-Shifyy no vale central superior, que pode ser a “Piscina Superior” bíblica; o tanque de Israel, que servia de vala para a fronteira norte do Monte do Templo; e o tanque das ovelhas, também ao norte do Monte do Templo, a alguma distância dele. Este último é mencionado no Novo Testamento (João 5:2–4), onde é chamado de Betesda (Beit yisda), e aparentemente também no Rolo de Cobre das cavernas do Mar Morto. É uma piscina dupla e tem dois níveis. O Novo Testamento afirma que Ihe foram atribuídos poderes de cura, e as escavações do local revelaram que ali se realizava um rito de saúde durante o período romano. A parte inferior das duas piscinas provavelmente era usada para lavar ovelhas, que eram vendidas para sacrifícios no Templo próximo.

No final do período do Segundo Templo, ficou claro que a cidade em crescimento não poderia ser abastecida pelas águas coletadas nas cisternas e piscinas, especialmente durante as reuniões de massa dos três festivais de peregrinação. Pôncio Pilatos, portanto, decidiu construir um aqueduto das nascentes do rio 'Arryb, perto de Hebron. Era um canal aberto que passava por quatro túneis perto de Belém. A fim de preservar o gradiente do nível da água, que assegurava um fluxo constante das nascentes para o Monte do Templo, o aqueduto serpenteava ao longo da linha de contorno de 2.574 pés (766 m.) de modo que, embora a distância direta do rio y'Arryb para Jerusalém não é mais do que 13 mi. (21 km.), o aqueduto foi de 42 mi. (68 km.) de comprimento.

Em seu caminho para o sul, também recolheu a água de Ein Etam (Piscinas de Salomão), ao sul de Belém. Durante o governo de Septímio Severo, um segundo aqueduto em um nível mais alto foi adicionado, estendendo-se das Piscinas de Salomão até Jerusalém. Este último atravessou o vale perto da Tumba de Raquel por meio de uma linha de tubos operados por pressão de sifão, que em muitos casos dividiu os elos de pedra.

**DO PERÍODO ROMANO.** Desde o período romano até o final do período otomano, o abastecimento de água de Jerusalém baseava-se principalmente na água da chuva coletada nas cisternas e piscinas da cidade. A Fonte original de Giom há muito estava bloqueada; sua localização era desconhecida, e suas águas fluíam pelo túnel de Ezequias até o tanque de Siloé. Segundo a tradição cristã, essas águas foram usadas por Jesus para curar o cego (João 9:7), e assim o local se tornou sagrado para os cristãos. Tão cedo quanto

## Jerusalém

no século IV d.C., o peregrino de Bordeaux menciona uma piscina cercada por colunatas usadas para banhos com fins curativos. A imperatriz Eudócia construiu uma igreja e um hospital acima da piscina. No início do período muçulmano também, as águas do Siloé eram consideradas como tendo poderes especiais, mas no decorrer das gerações a piscina foi negligenciada, e o túnel de Ezequias ficou parcialmente bloqueado. As águas do Giom, que haviam parado de correr pelo túnel, irromperam no rio Cedron. Assim, a Fonte de Giom foi redescoberta no século XIV, e seu nome reapareceu pela primeira vez em uma fonte judaica do século XVI. Com a redescoberta do Giom, o local da fonte foi consagrado.

Os cristãos o estabeleceram como o local onde Maria lavou os panos de Jesus e, portanto, o chamaram de "Fonte da Virgem". As águas da Fonte de Giom hoje fluem novamente através do túnel de Ezequias para o novo Tanque de Siloé construído no século XIX.

Durante o período otomano, as águas do Giom eram extraídas e vendidas nas ruas de Jerusalém, mas no século XIX ficaram poluídas pela água de esgoto que chegava à nascente e, eventualmente, foram usadas apenas para regar os canteiros de flores de Kefar ha-Shilo'a'y (Silwan). A Fonte Rogel serviu Jerusalém ao longo das gerações como uma fonte secundária de água. Durante o período otomano, suas águas, como as do Giom, foram extraídas e vendidas em Jeru -salém, mas também se tornou principalmente uma fonte de água para Kefar ha-Shilo'a'y.

Várias mudanças ocorreram em épocas posteriores no sistema de piscinas públicas conhecido desde o período romano. Com a concentração de Jerusalém na colina ocidental, as piscinas na parte inferior do vale central foram negligenciadas. A antiga piscina de Siloam foi aparentemente reconstruída durante o período bizantino, mas depois foi negligenciada, cheia de lodo e chamada pelos árabes de Birkat al-ÿ amrÿÿ (Piscina da Terra Vermelha). A piscina de ÿ ammÿm al-Shifÿÿ, perto de Bÿb al-Silsila (o Portão das Correntes) do Monte do Templo, era conhecida desde os tempos medievais, mas mais tarde foi bloqueada para permitir a coleta de águas subterrâneas, que foram retiradas da piscina por meio de um poço . A piscina de Beit ÿisda (Betesda) continuou em uso no período bizantino e foi chamada de piscina Probatike, mas depois foi bloqueada.

Da mesma forma, o pool de Struthion caiu em desuso.

Fontes dos cruzados mencionam três piscinas em Jerusalém: Lacus Legerii, a noroeste do Portão de Damasco, fora dos muros da cidade (hoje, Arÿ al-Birka); Lacus Germani, a antiga Piscina da Serpente reconstruída por Germano em 1176 (hoje conhecida como Birkat al-Sultan no vale de Hinom); e Lacus Balneorum, a "Piscina dos Banhos" (a antiga Piscina das Torres) chamada Birkat ÿ ammÿm al-Biÿ rÿq e Piscina de Ezequias pelos viajantes cristãos. Esta piscina é unida por um aqueduto à Piscina Mamilla, que fica na cabeceira do Vale do Hinom. A própria Piscina Mamilla continua a ser mencionada no período omíada. As três últimas piscinas foram reconstruídas e renovadas durante os períodos mameluco e otomano. O nome árabe Birkat al-Sultan foi dado por causa da expansão e renovação realizada pelo sultão Suleiman, o Magnífico, em

1537. Outras piscinas em Jerusalém, cujas datas de construção não são claras, são a piscina de Santa Maria perto da muralha oriental de Jerusalém e a piscina al-Hajj ao norte da muralha da cidade, em frente à localização atual do Museu Rockefeller . As cisternas rebocadas nos pátios das casas serviram como uma das principais fontes de água ao longo de todos os períodos. Em meados do século XIX, contavam-se 950 cisternas na Cidade Velha, enquanto no final do período otomano as cisternas de toda a cidade, incluindo os subúrbios fora das muralhas, somavam 6.600, com uma capacidade total de mais de 17.000.000 cu. . pés (500.000 pés cúbicos). Em 1919, os britânicos determinaram que a capacidade total das cisternas e piscinas de Jerusalém, incluindo as do Monte do Templo, era de aproximadamente 53.000.000 cu. pés (1.500.000 cu. m.).

As fontes locais, no entanto, não foram suficientes para atender às necessidades da cidade e, durante a maior parte dos períodos, a água continuou a ser conduzida para Jerusalém a partir da área das nascentes de 'Arrÿb e dos tanques de Salomão. O uso do aqueduto durante o período bizantino é conhecido por uma inscrição grega que proíbe o cultivo de terras a uma distância de 15 côvados do aqueduto. A referência é aparentemente ao aqueduto no nível inferior, que foi construído na época do Segundo Templo e continuou a ser usado durante esse período.

É razoável supor que este aqueduto também esteve em uso durante os períodos muçulmano e cruzado, e sabe -se que foi reconstruído durante o período mameluco, quando a terceira piscina também foi construída nas Piscinas de Salomão, ao sul de Belém.

As águas coletadas ali eram conduzidas para Jerusalém através do aqueduto. No início do período otomano, o aqueduto inferior continuou a funcionar, e Solimão, o Magnífico, chegou a construir uma série de sabilis (fontes públicas) que recebiam suas águas do aqueduto. No início do século XVIII, no entanto, foi construído um tubo de barro no aqueduto , e seu funcionamento implicou em difíceis problemas de engenharia.

O cano estava bloqueado e muitas vezes fora de uso. Várias tentativas de melhorar o aqueduto no século XIX não tiveram sucesso, mas no início do século XX o cachimbo de barro foi reconstruído até Belém, e dele um estreito cano de ferro conduzia uma quantidade limitada de água – cerca de 180 cu. m. diariamente – para Jerusalém.

O problema do abastecimento de água era muito grave no final do período otomano, na medida em que os habitantes de Jerusalém eram obrigados a comprar água trazida de trem ou nas costas de animais de uma distância considerável. Com a conquista britânica (1917) surgiu a necessidade de uma solução imediata para o problema da água. As cisternas da cidade foram purificadas e o primeiro projeto de água construído pelo exército britânico foi baseado nas fontes de água em ÿAyn ÿArrÿb. O antigo poço foi reformado, uma bomba foi construída e uma tubulação de ferro de 15 mi. (24 km.) de comprimento foi estabelecido para o reservatório no bairro de Romema. Em 1921, as Piscinas de Salomão foram renovadas, assim como um antigo projeto de água em Wadi al-Biÿÿr, que fica ao sul das piscinas para coletar água da chuva. As águas deste wadi e da área de al Khaÿr, bem como a água de nascente nas proximidades, foram coletadas nas Piscinas de Salomão e bombeadas de lá para as tubulações de ferro de ÿAyn ÿArrÿb. Em 1924 a água foi transportada de ÿAyn

Fýra no leito de Wadi Qilt, ao norte de Jerusalém. Este projeto aumentou consideravelmente a quantidade de água fornecida a Jerusalém. Ao mesmo tempo, cerca de 1.400 metros cúbicos eram abastecidos diariamente do lado de fora, mas ainda havia um uso considerável de cisternas particulares. Com o rápido crescimento de Jerusalém Ocidental, o problema da água tornou-se novamente grave e surgiu a necessidade de uma fonte de água abundante adicional. Em 1934 foi construído o oleoduto das fontes abundantes em Rosh ha-Ayin (Raýs al ýAyn) perto da costa, finalmente resolvendo o problema do abastecimento de água para a cidade até 1948. Durante a Guerra da Independência de Israel (1948), Jerusalém Ocidental sofria de falta de água porque várias estações de bombeamento do oleoduto Rosh ha-Ayin foram capturadas e danificadas pelas forças árabes. Mais tarde, o governo de Israel construiu um novo oleoduto da mesma fonte que abastecia Jerusalém Ocidental com água. A cidade reunificada, após a Guerra dos Seis Dias (1967), foi abastecida pelas fontes ocidentais, sul e norte que serviram Jerusalém Oriental durante o domínio jordaniano.

[Michael Avi-Yonah e Amihay Mazar]

### Cartografia

Desde o início da cartografia, a posição geográfica de Jerusalém foi mostrada na maioria dos mapas manuscritos do mundo, como os mapas da catedral de Herford e do mosteiro de Ebstorf. Apareceu na “Tabula Peutingeriana” e em todos os mapas do Oriente Próximo e da Terra Santa. Os símbolos cartográficos empregados nestes mapas são de desenho semi-pictórico convencional e, portanto, não fornecem nenhuma informação sobre características particulares da cidade.

MAPAS IMAGINÁRIOS. A descrição topográfica mais antiga de Jerusalém é a vista panorâmica da “Cidade Santa de Jerusalém”, a peça central de um mapa da Terra Santa preservado no chão de mosaico de uma basílica em ruínas em Madaba, na Transjordânia. O mosaico, datado entre 560 e 565 d.C., retrata uma cidade oval cercada por muralhas, com seis portões e 21 torres. Ele mostra o “Cardo maxima”, a principal via colunata, junto com quatro ruas menores e 36 outras características da cidade – como praças e prédios públicos, igrejas e mosteiros – e contém a apresentação mais antiga do Muro das Lamentações. Este “mapa” mostra Jerusalém vista do oeste, enquanto durante os séculos seguintes a cidade foi predominantemente retratada do leste, uma vez que a vista do Monte das Oliveiras abrangia as seções mais importantes da cidade medieval (ou seja, todas as partes do Monte do Templo e a maioria das estações da Via Dolorosa). Exemplos típicos desse modo de apresentação são: o grande mapa gravado por Erhard Reuwich, lenhador e impressor de Mainz, após desenhos feitos por ele no local em 1483; a xilogravura feita por Jacob Clauser para a cosmografia de Sebastian Muenster (publicada em 1544 em Basileia); e a gravura em cobre reproduzindo um desenho feito em 1682 por Cornelis de Bruin. Essas produções eram muitas vezes copiadas por muitos artistas que não conseguiam pintar quadros com base na observação pessoal.

MAPAS HISTÓRICOS. Outra abordagem está representada na obra dos biblistas que, por motivos religiosos, pretendiam esclarecer o estado da cidade em diferentes períodos da história bíblica, concentrando-se principalmente nos tempos do Novo Testamento. Esses cartógrafos muitas vezes não estavam familiarizados com a topografia da cidade e derivavam seu conhecimento das fontes literárias à sua disposição, ou seja, a Bíblia, as obras de Josefo e escritores gregos e latinos clássicos e certas passagens do Talmude. Os mais conhecidos entre esses mapas são os trabalhos do astrônomo holandês Pieter Laiksteen (datado de 1544 e republicado em 1573 por Benito Arias-Montano), Christian van Adrichem (Colônia, 1584) e do Rev. Thomas Fuller (Londres, 1650). Outros mapas, em sua maioria gravados por artesãos holandeses, apareceram em muitas edições da Bíblia e se tornaram muito populares como auxílio para a compreensão do texto.

MAPAS COMPARATIVOS. Laiksteen abriu um novo capítulo do desenvolvimento cartográfico com seu conjunto duplo de mapas da cidade, a primeira tentativa de apresentar uma topografia comparativa da Jerusalém do Novo Testamento e das paredes e edifícios da cidade de seu tempo por meios gráficos. O principal motivo para a criação de tais mapas foi o desejo de defender a autenticidade dos lugares sagrados. A exatidão de sua localização foi piedosamente aceita por inúmeras gerações de peregrinos, mas com a propagação da Reforma na Europa do século XVI, um número cada vez maior de peregrinos – principalmente da Grã-Bretanha e Alemanha – contestou a tradição eclesíastica promulgada pelos frades franciscanos. Na qualidade de “Guardiões da Terra Santa” oficialmente nomeados. Tendo em vista que a Igreja do Santo Sepulcro da Imperatriz Helena não ficava fora dos atuais muros da cidade, como sugerem os Evangelhos e a tradição judaica, uma discussão interminável surgiu, culminando em 1883 com a identificação de Charles C. Gordon da Gruta de Jeremias com o Monte Calvário. Para decidir esta disputa, o curso real das muralhas da cidade durante a época romana teve que ser determinado, pois a posição da Terceira Muralha estabeleceria automaticamente a localização do “Verdadeiro Calvário”. O primeiro mapa desenhado para resolver este problema foi feito pelo frade franciscano Antonio degli Angelis, que viveu em Jerusalém e Belém de 1569 a 1577. Frei Antonio construiu um plano de cidade baseado em observações bastante exatas e/ou medidas reais e o delineamento de o curso da Terceira Muralha. Este mapa, publicado em 1578 por um mosteiro em Roma, foi perdido e é conhecido apenas por uma nota bibliográfica de 1584 de Christian van Adrichem. O mapa foi posteriormente republicado e apareceu em 1609 como uma placa nos Planos dos Edifícios Sagrados da Terra Santa, de Bernardino Amico. Esta gravura foi obra de Antonio Tempesta, mas a obra de arte para uma edição posterior, publicada em 1620, foi confiada a Jacques Callot. Esses dois importantes artistas acrescentaram muitas “melhorias” e enfeites, enquanto Natale Bonifaci fez uma modesta gravura para o diário de viagem de Johann Zuallart (Roma, 1587). A versão de Bonifaci foi muitas vezes copiada, principalmente para peregrinos interessados em imagens adequadas como ilustrações para seus relatórios, e

Jerusalém

foi reproduzido em muitos livros de viagem da Terra Santa do século XVII.

MAPAS DE PESQUISA. Em 1818, um médico austríaco, Franz Wilhelm Sieber, viajou pelo Oriente Próximo, passando 42 dias em Jerusalém. Ele decidiu produzir um mapa exato baseado em medições confiáveis, porque estava ciente dos “erros e curiosas diferenças existentes entre todos os planos publicados até agora” e estava interessado em aprofundar o “ estudo muito importante da história bíblica”. Percorreu a cidade e, disfarçado de botânico ou de médico a dar conselhos médicos à população, conheceu o terreno e determinou a posição geográfica dos locais que escolheu como pontos de observação. Ele tomou “aproximadamente duzentos rumos geometricamente corretos, como certo o curso do Vale do Cedron, a circunferência das paredes e a posição do Templo e das mesquitas”.

Suas muitas excursões o ajudaram a preencher muitos detalhes menores, correções e adições. Seu mapa bem gravado apareceu como um apêndice ao relatório de suas viagens (Praga e Leipzig, 1823; Praga, 1826).

Até aquele momento, os muçulmanos colocaram dificuldades formidáveis no caminho de um levantamento preciso. Em 1818 Sieber teve que camuflar seu trabalho de cartografia como Cornelis de Bruin, o pintor de paisagens holandês foi obrigado a fazer em 1682. Durante o século XIX, entretanto, a mudança do clima político no Oriente Próximo proporcionou aos estudiosos estrangeiros muito mais liberdade para executar suas pesquisas. O ponto decisivo no desenvolvimento da cartografia de Jerusalém foi alcançado após o bombardeio do Acre, quando a presença da frota britânica proporcionou ao Corpo de Engenheiros Reais a oportunidade de realizar pesquisas no país. Um partido foi despachado para Jerusalém e, em 1841, trabalhou abertamente por seis semanas dentro e ao redor da cidade sem encontrar qualquer oposição. A conclusão oficial da pesquisa foi marcada pelo oficial encarregado, coronel RA Alder filho, pessoalmente tomando as medidas da Cidadela. Esta foi a primeira vez que Jerusalém foi mapeada para considerações não religiosas (ou seja, militares). Outra pesquisa, feita pelos Engenheiros Reais em 1864-65, também foi realizada por razões puramente seculares: foi patrocinada por uma benfeitora ansiosa para melhorar o abastecimento de água de Jerusalém. Este trabalho, o Ordnance Survey, tornou-se a base para todos os mapas confiáveis da cidade. Além desses esforços britânicos, outras nações (França, Alemanha, Itália, Holanda e Estados Unidos) contribuíram para o mapeamento da cidade e o registro topográfico de seu entorno. Esses mapas, embora raramente ofereçam novas informações sobre fatos fundamentais, muitas vezes servem como evidência documental sobre o progresso da colonização, a construção de novos edifícios, etc. A mesma informação pode ser obtida dos mapas que acompanham vários guias. Todos esses mapas foram feitos por estrangeiros agindo sem qualquer assistência do governo turco. Nenhum levantamento oficial do território foi feito até que a administração do Mandato Britânico estabeleceu seu próprio departamento de levantamento, que preparou e imprimiu muitos mapas úteis. Depois de 1948 seu trabalho foi assumido

pelo Survey of Israel, que ampliou consideravelmente o escopo das publicações.

[Herrmann MZ Meyer]

no judaísmo

### Na Bíblia

No Pentateuco, Jerusalém é mencionada apenas uma vez, aliás, pelo nome de Salém (Gn 14:18), em conexão com “Melquisedeque. As injunções para adorar a Deus “no lugar que Ele escolher” (por exemplo, Dt 12:4) não se referem especificamente a Jerusalém. O verso obscuro “No monte do Senhor há visão” (yera'eh; Gn 22:14), referindo-se ao monte na “terra de Moriá” na qual Isaque foi quase sacrificado (Gn 22), pode significar uma identificação da montanha com o local do Templo; no entanto, evidências definitivas para a designação do Monte do Templo pelo nome “Mt.

Moriá” é encontrado apenas em uma fonte do período do Segundo Templo (II Crônicas 3:1).

A singularidade de Jerusalém como a cidade real e o centro da adoração ao Senhor data do período de Davi (II Sam. 6–7; 24:18–25; I Crônicas 21:18–22:1). Durante o período do Primeiro Templo, quando o Monte do Templo era chamado de “Mt. Sião”, o nome “Sião” também ocasionalmente abrangia toda Jerusalém (cf. por exemplo, I Reis 8:1; Isa. 1:27). A promessa de uma dinastia eterna (II Sam. 7), entregue por Natã a Davi em conjunto com a questão da construção de um Templo em Jerusalém, também implicava eternidade para Jerusalém como a cidade real e a cidade do Templo, embora sua nome não é explicitamente mencionado. A concepção da eternidade de Jerusalém na Bíblia está relacionada à monarquia da Casa de Davi e deve ser entendida como parte integrante dela.

Durante o reinado de Salomão, o status único de Jerusalém como a cidade real foi estabelecido pela construção do Templo, que investiu a monarquia, assim como o local, com uma aura de santidade. Na oração de Salomão (I Reis 8), na qual o Templo é considerado uma casa de adoração, “a cidade” (“que Tu escolheste”) está ligada à “casa”. O Templo é percebido como a sede eterna do Senhor (“um lugar para Ti habitar para sempre”), e não há dúvida de que essa concepção de uma dupla eternidade – a da dinastia de Davi e a da residência simbólica de o Senhor – transmitiu santidade a toda a cidade.

No Salmo 78:68 a escolha do Monte Sião simboliza a escolha de Judá após o abandono de Efraim e Siló, e o Templo do Monte Sião é concebido como uma continuação do Tabernáculo de Siló. No Salmo 132, que descreve a chegada da arca à cidade de Davi, Sião é concebida não apenas como uma cidade escolhida pelo Senhor para a monarquia, mas também como o lugar e a sede do Senhor – Seu lugar de descanso e Sua morada. ; em outros versículos, afirma-se explicitamente que o Senhor anexou, ou anexará, Seu nome a Jerusalém (por exemplo, II Reis 21:4). O Salmo 122 é um hino de admiração e amor por Jerusalém (cf. Ps. 87). A justiça real (“lá foram colocados tronos para julgamento, os tronos da Casa de Davi”; Sl. 122: 5) é particularmente enfatizada como a virtude de Jeru



saalem – possivelmente na esteira das reformas de Josafá (II Crônicas 17:4-11).

É talvez em contraste com isso que Jeremias prevê (3:17) que nos dias vindouros “Jerusalém será chamada o trono do Senhor” – o símbolo da justiça e justiça divinas (cf. Sl 89:15), uma qualidade que é atribuída ao trono de Davi. Na profecia de Jeremias (33:16), a Jerusalém ideal também é chamada “O Senhor é a nossa justiça”, com referência à justiça e misericórdia que serão dispensadas nos dias vindouros pelo rei, sobre quem este título também é conferida (23:5-6; 33:15). A expressão “habitação de justiça e monte santo” (Jer. 31:22 (23)) também deve ser explicada como se referindo a Jerusalém, embora aparentemente seja aplicada à “terra de Judá e suas cidades” em geral. A “cidade da justiça” de Isaías (Is 1:26; cf. 1:21, 27) – um epíteto para Jerusalém – deve ser entendida não como uma expressão poética, mas como uma referência à sua missão de dispensar justiça e retidão e para ser a sede dos juizes. Não é impossível que em todas essas denominações haja também um eco do nome Zedek, que foi usado pelos reis pré-israelitas de Jerusalém – Melquisedeque e Adoni-Zedek (Js 10:1) – e que possivelmente foi derivado de um antigo nome da cidade.

A grandeza e o esplendor de Jerusalém são descritos na Bíblia em imagens poéticas hiperbólicas: em Salmos – “bela em elevação, a alegria de toda a terra” (48:3 (2)), “a perfeição da beleza” (50 :2), e assim por diante; em Lamentações, expressando o anseio pelo passado – “cheio de gente... grande entre as nações, princesa entre as cidades” (1:1), “a perfeição da formosura, a alegria de toda a terra” (2:15). No Cântico dos Cânticos (6:4), o amado é comparado a Jerusalém (e a Tirza), o símbolo da beleza e do encanto. Na “Canção das Ascensões” (Sal. 122, 125 e 132), os peregrinos louvam Jerusalém em hipérbole; no Salmo 137, “Sião” e “Jerusalém” são símbolos de todo o país, e sua destruição (“o dia de Jerusalém”) é um símbolo do exílio.

Nos Profetas e nas Lamentações, o nome e o conceito de Jerusalém são freqüentemente empregados para representar todo o Judá; Jerusalém encarna a conduta e os atos de Judá e ocasionalmente é identificada com Judá, bem como com todo o Israel, para o bem ou para o mal. Às vezes, porém, o paralelo entre “Jerusalém” ou “Sião”, por um lado, e “Judá”, as “cidades de Judá”, ou “Israel”, por outro, enfatiza – em louvor ou aquilo que lhes é comum, mas o status central, independente e as características especiais da cidade eleita. A “filha de Jerusalém” e a “filha de Sião” também significam tanto a cidade quanto o reino, seja como expressão de afeição ou como designação da cidade e nação pecaminosas. A literatura profética reflete diferentes tendências na concepção histórico-religiosa de Jerusalém, de acordo com as condições e circunstâncias em que o profeta travou sua luta contra a idolatria e em defesa da crença no Senhor. Em oposição à noção hea então de que o poder do Senhor de Israel sobre Jerusalém não é diferente daquele dos deuses de Damasco, Arpad, Hamate e outros sobre suas respectivas cidades, Isaías, durante

Nos reinados de Acáz e Ezequias, enfatizou a ideia da singularidade de Jerusalém: como a cidade do Senhor de Israel, o verdadeiro Deus, seu status e destino diferem de todas as outras cidades cujos deuses não são mais do que ídolos (10 ; 29; 30; 31; 33; 37; 38); mesmo o poderoso conquistador assírio não vencerá Jerusalém, que é assegurada da proteção divina por causa da honra de Seu nome e do nome de Davi, Seu servo. Parece que, como resultado da milagrosa salvação de Jerusalém das mãos de Senaqueribe, de acordo com a profecia de Isaías, o senso de singularidade e o poder da cidade se implantaram na nação; aqueles Salmos que enfatizam o título de Jerusalém “cidade de Deus” e a intervenção de Deus como seu protetor (por exemplo, 46; 48; 76; 87) aparentemente são longos para este período.

A concepção de Isaías foi, entretanto, distorcida, e se transformou em uma crença em uma imunidade quase mágica que a cidade, e o “Templo do Senhor” que estava nela, concedeu a seus habitantes. Jeremias levantou-se contra essa nova concepção idólatra; ele rejeitou – aparentemente em contraste com Isaías – qualquer distinção atribuída a Jerusalém. Ele sustentava que a proteção divina da cidade dependia do povo seguir os caminhos de Deus; se eles abandonassem a Deus, Jerusalém seria abandonada ao destino histórico de todas as outras cidades que caíram diante do conquistador babilônico e foram destruídas (7; 17; 19; 21; 25; 27; 34, et al.). A lacuna entre a missão de Jerusalém – ser “a cidade fiel... cheia de justiça”

(Is 1:21) – e seu estado atual como “... rebelde e corrompida, a cidade opressora” (Sf 3:1) preocupa todos os profetas, que reagem a essa discrepância com dor ou raiva. Para Ezequiel, essa lacuna entre a visão e a realidade torna-se a pedra angular de sua profecia sobre Jerusalém antes de sua destruição. Todas as faltas e pecados de Israel, desde a saída do Egito até os dias dos profetas, são atribuídos a Jerusalém, que é descrita como tendo superado Samaria e Sodoma em sua corrupção e maldade. Em uma descrição cruel, Ezequiel enumera as “abominações de Jerusalém” (16; 22; 23 etc.); ele é o único dos profetas de cujas palavras se infere que a destruição prevista deve ser considerada um decreto irreversível.

Todos os profetas compartilham a expectativa de um futuro exaltado para Jerusalém – uma grandeza que inclui tanto esplendor físico quanto um significado sublime religioso-espiritual; esta antecipação refere-se às vezes ao futuro próximo e às vezes ao fim dos dias. A visão de Jeremias da Jerusalém reconstruída (30: 18-19; 31:37-39) é realista, e inclui uma demarcação detalhada de sua área ampliada, toda a qual será “sagrada ao Senhor”. Zacarias (8:3-5) também antecipa que Jeru- salém será chamada “a cidade fiel, e o monte do Senhor dos Exércitos, o monte santo”; suas ruas se encherão de “velhos e velhas” e “meninos e meninas” brincarão lá.

Ezequiel eleva a Cidade Santa dos dias vindouros acima da realidade real e histórica; está apenas indiretamente implícito que ele está se referindo a Jerusalém – cujo nome não é mencionado e cujo local não é indicado: “uma cidade ao sul... no alto de uma montanha muito alta” (Ez 40:2). Sua descrição (45:1-8; 48:8-22,

## Jerusalém

30-35) não evoca a imagem de uma cidade comum ou mesmo de uma cidade real ou capital, mas a de um pano de fundo para o Templo, uma cidade inteiramente santificada a Deus, morada da Presença Divina, cujo nome será “o Senhor está lá”. A imagem de Jerusalém no final do Livro de Zacarias (14:16-21) é semelhante, mas – diferentemente de Ezequiel – a santidade da cidade do Templo é de natureza universal, que será reconhecida por todas as nações. A descrição do “monte da Casa do Senhor” e da “Casa do Deus de Jacó” como o lugar de onde emanam o aprendizado, a justiça e a paz para todas as nações (Is 2:2-4; Miquéias 4:1-3) identifica o monte e a casa com Sião e Jerusalém. Os capítulos de consolação do Livro de Isaías (40-66) contêm uma abundância de expressão de amor fervoroso por Sião e Jerusalém, por um lado, e descrições de sua futura grandeza e esplendor em um estilo poético hiperbólico, por outro. Quando o caráter universal do centro do culto divino é enfatizado (56:7; 66:18-21, et al.), não há distinção clara entre o Templo e a cidade. Nas descrições proféticas da Jerusalém visionária e sua história, existem numerosos elementos escatológicos milagrosos (Isa. 24:23; 27:13; 54: 11-12; Eze. 47:1-12; Joel 4:2, 12-12). 21; Zc. 12, 14).

[Samuel Abramsky e Jacob Liver]

### Na Halachá

Por causa de sua santidade especial, Jerusalém é tratada na halachá de forma diferente de outras cidades. “Jerusalém não foi dividida entre as tribos” (isto é, não poderia haver propriedade permanente dela), e assim, mesmo fora do campo dos sacrifícios e serviços do Templo, existem várias leis que não se aplicam à cidade. Em outras cidades muradas, uma casa que não foi resgatada pelo vendedor dentro de um ano da venda permaneceu na posse permanente do comprador e não voltou ao vendedor no ano do jubileu; esta lei não se aplicava a Jerusalém (BK 82b; e veja Ar. 9:6 e 32b; ZM Pineles, *Darkah shel Torah* (1861), p. 165). Em Jerusalém também era proibido alugar casas aos peregrinos; eles deveriam receber alojamento gratuito e, de acordo com Eleazar b. Simeão, era até proibido alugar camas (Tosef. Ma’as. Sh. 1:12; ver S. Lieberman *Tosefta ki-Feshutah*, 2 (1955), 722ss.). De fato, era costume os moradores desocuparem suas casas (ARN1 35, 104, cf. Tosef. Suk. 2:3) pelo serviço que recebiam as peles dos animais sacrificados (Tosef. Ma’as. Sh. 1: 13). Essas leis especiais esclarecem a Mishná: “Ninguém jamais disse 'O lugar é muito confinado para eu me hospedar em Jerusalém'” (Avot. 5:5; Yoma 21a).

As leis da \*eglah arufah (“novilha de pescoço quebrado”), a ir ha-niddayát (“cidade a ser destruída por idolatria”) e “pragas em edifícios” não se aplicavam a Jerusalém (BK 82b; cf. Tosef. Neg. 6:1). A primeira lei exige que os anciãos da cidade mais próxima de uma vítima de assassinato decapitem uma novilha em uma cerimônia cujo objetivo é duplo: isentar-se da responsabilidade pelo crime e expiar a corrupção de sua terra causada pelo sangue derramado (Zv. 70b). Mas essa lei não se aplica a Jerusalém porque seus cidadãos não são donos das terras da cidade e não pertencem a uma tribo. Uma cidade que tinha

completamente à idolatria tinha que ser totalmente destruído porque os pecados do povo eram concebidos como sendo visitados em sua propriedade, como também o era a compreensão do fenômeno da “lepra nos prédios”. Assim, essas leis não se aplicavam a Jerusalém, que não podia ser punida pelos pecados de seus habitantes.

Toda uma série de halakhot destinava-se a remover de Jerusalém qualquer coisa que aumentasse a impureza ritual. Portanto, não eram permitidos montes de lixo que pudessem produzir insetos, nem era permitido criar galinhas que bicassem montes de lixo (BK 82b; mas veja Eduy. 6:1). Locais de sepultamento só eram permitidos fora dos muros de Jerusalém; além disso, nenhuma sepultura existente foi mantida em Jerusalém “exceto as sepulturas da Casa de Davi e a sepultura de Hulda, a profetisa, que estão lá desde os tempos dos primeiros profetas” (Tosef. Neg. 6:2). Quando houve um cortejo fúnebre (Sem. 10), os restos mortais do falecido não foram levados pela cidade (Tosef. Neg. loc. cit., e ver S. Lieberman, *Tosefet Rishonim*, 3 (1939) 190). Em particular, a proibição de deixar um cadáver em Jerusalém durante a noite foi rigorosamente aplicada, exceto para a honra do falecido (BK 82b; Sifra, Be-ÿukkotai, 6:1).

Durante as festas dos peregrinos, as leis da impureza eram relaxadas em Jerusalém; comida e bebida do am ha-areÿ eram então consideradas ritualmente limpas, e acreditava-se em um am ha-areÿ se ele dissesse que não havia tocado um vaso de barro, pois durante os festivais todos eram considerados um ÿaver (ÿ ag. 26a; Yad, *Metamei Mishkav u-Moshav* 11:9). Parece, no entanto, que no final do período do Segundo Templo a oposição a restrições excessivas também aumentou: “Em uma ocasião, eles encontraram ossos (humanos) na câmara de madeira e desejavam declarar Jerusalém impura. Então R. Joshua levantou-se e exclamou: Não é uma vergonha e uma vergonha declararmos a cidade de nossos pais impura! (Zev. 113a; Tosef. Eduy. 3:3).

Um regulamento destinado a aumentar a área de construção dentro de Jerusalém pode ser visto na halachá que diz de Jerusalém que “não pode ser plantado, semeado ou arado ... e não são colocadas árvores nele, exceto o jardim de rosas que existia desde o tempo dos primeiros profetas” (Tosef. Neg. 6:2; BK 82b). O jardim de rosas – como os túmulos da Casa de Davi e Hulda, a profetisa – é um resquício de um período em que esses halakhot não estavam em vigor. Possivelmente a mesma razão explica ambos, a saber, o desejo de impedir a redução de terrenos disponíveis para a ampliação das instalações habitacionais necessárias para acomodar uma população crescente na cidade e alojamentos para peregrinos. De acordo com a halachá, a área da própria cidade pode ser ampliada apenas sob condições especiais: “Adições não são feitas à cidade [de Jerusalém], ou aos compartimentos do Templo, exceto pelo rei, profeta, \*Urim e Tumim [Oráculo], um Sinédrio de 71, dois [pães de] ação de graças e cântico; e o bet din andando em procissão, os dois pães de ação de graças [sendo levados], depois deles, e todo o Israel seguindo atrás deles.” (Shevu. 14a; e veja Sanh. 1:5). Durante o período do Segundo Templo não havia Urim e Tumim. Abba Saul relata que a área de Jerusalém foi ampliada apenas duas vezes

(Tosef. Sanh. 3:4; T.J., Sanh. 1:5, 19b, TB, Shevu. 16a). Talvez seja possível explicar a halachá que um residente estrangeiro não tem permissão para viver em Jerusalém em termos de política demográfica (Tosef. Neg., 6:2). Mesmo que a segurança seja colocada como a razão dessa lei, não é, porém, necessário data-la do período da guerra com Roma.

Que Jerusalém, como ponto de encontro de peregrinos, era também um local de negócios, também se reflete na halachá. Os rabinos decretaram que em Jerusalém a hora deve ser registrada em documentos legais, na medida em que muitos documentos foram escritos por uma pessoa no mesmo dia para pessoas que não se conheciam. Assim, era importante saber qual documento foi escrito primeiro (Ket. 10:4). Um local conhecido como "even ha to'an" ("pedra de depósito", BM 28b; veja Yad, Gezelah va-Ave dah 13:1) foi especialmente reservado em Jerusalém para anunciar e reivindicar artigos perdidos.

Jerusalém também era conhecida por seus costumes, alguns dos quais relacionados à sua natureza especial como cidade de peregrinos. R. Simeão b. Gamaliel disse: "Havia um grande costume em Jerusalém: um pano foi estendido sobre a porta. Desde que o pano estivesse estendido, os convidados podiam entrar; quando o pano foi removido da porta, os convidados não foram autorizados a entrar." De acordo com R. Samuel b. Meir (Rashbam), isso se refere aparentemente a convidados não convidados que estavam na cidade para o festival e "que sabiam que poderiam comer lá e iriam lá para comer" (BB 93b; veja Tosef. Ber. 4:9; S. Lieberman, Tosefta ki-Feshutah, 1 (1955) 62s.). Conta-se dos próprios dignitários de Jerusalém que "nenhum deles iria a uma refeição antes de ser convidado, e nenhum deles vai a uma refeição sem saber quem janta com ele" (Lam. R. 4:4, San. 23a). Os diferentes tipos de comida estavam ilustrados na toalha de mesa "por causa das pessoas fastidiosas, para que nenhum deles comesse algo prejudicial" (Lam. R., loc. cit).

Pessoas íntegras em Jerusalém não assinariam documentos a menos que soubessem quem eram os signatários conjuntos. Eles não sentavam em julgamento a menos que soubessem quem estava com eles (San. 23a; veja ibid., 30a). Quando o Rolo da Torá era removido da arca ou devolvido a ela, eles andavam atrás dele em respeito (Sof. 14:14). Havia um costume em Jerusalém de educar os meninos e meninas a jejuar nos dias de jejum. Quando um menino tinha mais de 12 anos "costumavam trazê-lo diante de todos os sacerdotes e anciãos para abençoá-lo, fortalecê-lo e orar por ele" (ibid., 18:5).

R. Eleazar b. Zadok testemunhou que em Jerusalém havia grupos de pessoas que se ofereceram para cumprir especificamente esses mandamentos entre o homem e seu próximo. Alguns assistiam a festas de noivado, outros a festas de casamento, outros a festas em torno do nascimento de uma criança ou circuncisões, enquanto outros ainda reuniam ossos (dos mortos). "Alguns foram para a casa de festa, outros para a casa do enlutado" (Tosef. Meg. 4:15). As leis relativas aos festivais eram observadas de forma proeminente e elaborada em Jerusalém.

Onde quer que fossem em Sucot, o povo de Jerusalém não deixava seus lulavim para trás (Tosef. Suk. 2:10, Suk. 41b). Eles costumavam prender o lulav com correntes de ouro (Suc. 3:8). Houve

nenhum pátio em Jerusalém que não fosse iluminado pela luz do festival da coleta de água (ibid. 5:3).

Mesmo após sua destruição, Jerusalém manteve sua santidade, e halakhot especial continuou a ser observado. O segundo dízimo não é separado em Jerusalém, pois agora é proibido resgatá-lo (Yad., Ma'aser Sheni 2: 1-4). Ao rezar, a pessoa é obrigada a encarar Jerusalém, e se ele "ficar em Jerusalém, deve voltar seu coração para o Templo" (Ber. 30a). A entrada no próprio Monte do Templo é proibida por causa da impureza ritual; aquele que vem orar só pode chegar até o Monte do Templo. A obrigação de fazer peregrinação a Jerusalém permaneceu em vigor, mas além disso é preciso lamentar a destruição da cidade. Além dos jejuns e dos dias de luto estabelecidos, e especialmente o Nono de Av, é proibido comer carne ou beber vinho em qualquer dia em que se veja Jerusalém em sua destruição (Tosef. Ned. 1:4).

Aquele que vê Jerusalém em sua destruição diz: "São se tornou um deserto, Jerusalém uma desolação" (Is 64:9) e rasga suas vestes. Aquele que rasga suas vestes para Jerusalém não deve rasgá-las ainda mais pelas outras cidades de Judá (Mc 26a). Deve-se realmente lamentar a destruição de Jerusalém todos os dias e em todos os lugares; é, no entanto, impossível lamentar muito. "Os sábios, portanto, ordenaram assim.

Um homem pode calar sua casa, mas deve deixar uma pequena área inacabada em memória de Jerusalém. Um homem pode preparar uma refeição completa, mas deve deixar de fora um item do cardápio em memória de Jerusalém. Uma mulher pode colocar todos os seus ornamentos, exceto um ou dois, em memória de Jerusalém" (Tosef. Sot. 15: 12-14; BB 60b).

[Enciclopédia Hebraica]

### Na Agada

As muitas declarações agádicas sobre Jerusalém podem ser divididas em três classes: as que tratam da Jerusalém da realidade histórica desde sua captura por Davi até a destruição do Segundo Templo, declarações e homilias sobre a Jerusalém que precederam e seguiram esta cidade histórica, e os que tratam da Jerusalém "ideal" da era messiânica.

A CIDADE HISTÓRICA. Pródigos são os louvores de Jerusalém na agadá, que a investem de todas as qualidades e virtudes desejáveis. Não há beleza como a de Jerusalém (ARN1 28, 85). Das dez medidas de beleza que vieram ao mundo, Jerusalém levou nove (Kid. 49b). Um homem que não viu Jerusalém em seu esplendor nunca viu uma bela cidade em sua vida (Suc. 51 b). Mesmo a falta de frutas deliciosas e fontes termais em Jerusalém foi transformada em motivo de louvor: "R. Isaac disse: Por que não há frutos de Ginnosar em Jerusalém? Para que os peregrinos festivos não dissessem: 'Se tivéssemos feito a peregrinação apenas para comer os frutos de Ginnosar em Jerusalém, nos bastaria', com o resultado de que a peregrinação não teria sido feita por si mesma. Da mesma forma R. Dostai b.

Yannai disse: Por que as fontes termais de Tiberíades não estão em Jeru salem? Para que os peregrinos festivos não dissessem: 'Se tivéssemos feito apenas a peregrinação para nos banhar nas fontes termais de Tiberíades, nos bastaria', com o resultado de que o

## Jerusalém

a peregrinação não teria sido feita por si mesma" (Pes. 8b; e veja Sif. Num. 89).

Relatos extravagantes foram dados do tamanho de Jerusalém, e o número de seus habitantes foi ampliado para glorificá-la (Lam. R. 1: 1 no.2). De acordo com R. Hoshaiiah, havia 480 sinagogas em Jerusalém, cada uma incluindo uma escola para o estudo da Bíblia e outra para o estudo da Mishná (TJ, Meg. 3: 1, 73d), e além disso havia 394 battei din (Ket. 105a). Jerusalém era conhecida por 70 nomes, todas expressões de afeição e estima (Ag. Cânticos 1:1, linha 125ss.), bem como pelo Nome do Santo Bendito seja Ele (BB 75b). Entre os dez milagres realizados em Jerusalém estão: "Nenhuma pessoa foi ferida em Jerusalém, nenhuma pessoa jamais tropeçou em Jerusalém, nenhum incêndio jamais irrompeu em Jerusalém, nenhum edifício jamais desabou em Jerusalém" (ARN1 35, 103).

O povo de Jerusalém era conhecido por sua sabedoria: "R. Yose disse: Aonde quer que um jerusalém fosse, eles estendiam para ele um assento macio e o colocavam nele para ouvir sua sabedoria"; o Midrash conta uma série de histórias sobre atenienses que vieram a Jerusalém e ficaram impressionados com a sabedoria do povo e sobre os habitantes de Jerusalém que foram a Atenas e surpreenderam seus habitantes com sua sabedoria (Lam. R. 1:1 nos. 4-14). O povo de Jerusalém era de nascimento distinto e os de outros lugares procuravam casá-los. "Um provincial que se casava com uma mulher de Jerusalém dava-lhe o peso em ouro, e um jerusalém que se casava com uma mulher da província recebia seu peso em ouro" (Lam. R. 1-2, n. 2). Os habitantes de Jerusalém eram distinguidos por sua beleza (BM 84a: "R. Johanan disse, eu sou o único remanescente dos homens de Jerusalém de notável beleza"). Há muitas referências aos costumes agradáveis da "nobreza de Jerusalém e dos nobres de Jerusalém" (Lam. R., loc. cit). Os habitantes de Jerusalém recebiam expiação diária por seus pecados (PdRK, ed. Buber, 55b).

Essas declarações refletem os pontos de vista dos sábios sobre Jerusalém e seu povo durante o período do Segundo Templo, e à sua luz eles consideraram o motivo de sua destruição. Alguns sábios declararam: "Descobrimos que o Primeiro Templo foi destruído porque eles eram culpados de praticar idolatria e incesto, e de derramar sangue, o que se aplicava também ao Segundo Templo" – e isso apesar de todas as qualidades pelas quais os jerusalémes eram elogiados. Por outro lado, Joanan b. Torta sustentou "... mas no período do Segundo Templo sabemos que eles estudavam a Torá, eram estritamente observadores das mitzvot e dos dízimos, e todo tipo de boas maneiras era encontrada entre eles, mas eles amavam o dinheiro e se odiavam sem motivo." (TJ, Yoma 1:1, 38c; TB, Yoma 9b). Como ilustração do ódio sem causa, há a história de "Kamya e Bar Kamya dada por R. Johanan como a causa da destruição de Jerusalém (Git. 55b), que também foi atribuída explicitamente a uma deterioração nas relações entre os homens (BM 30b).: "Jerusalém só foi destruída... porque eles basearam seus julgamentos [estritamente] na letra da lei e não foram além de suas exigências.". Esta linha foi seguida por outros amoraim (Shab. 119b: "Jerusalém foi destruída apenas porque os pequenos e os

grandes se igualaram..., porque não se repreenderam uns aos outros..., porque os eruditos foram desprezados nele..."), enquanto outros lançaram a culpa das transgressões do homem para com Deus ("porque o sábado foi profanado nele... porque a leitura do Shemá de manhã e à noite foi negligenciada"; ibid.). Embora aqui as provas sejam deduzidas de versículos bíblicos, a referência é à destruição de Jerusalém em geral e não especificamente à do Primeiro Templo.

A CIDADE EXTRA-HISTÓRICA. A história de Jerusalém começa com uma agadá sobre a criação. "No princípio da criação do mundo, o Santo Bendito seja Ele feito como se fosse um tabernáculo em Jerusalém, no qual Ele orou: Que meus filhos façam a minha vontade, para que eu não destrua minha casa e meu santuário" (Mid. Ps. . a 76:3). Eliezer b. Jacó sustentou que Adão ofereceu um sacrifício "no grande altar em Jerusalém" (Gen. R. 34:9). De acordo com uma visão, Adão foi criado a partir de um lugar puro e santo, o local do Templo (PdRE 12; Gen. R. 14:8; TJ, Naz. 7:2, 56b: "ele foi criado a partir do local de sua expiação"), enquanto outro sustentou que todo o mundo foi criado a partir de Sião (Yoma 54b).

Em uma extensão da visão de Isaías (2:2) "que o monte da casa do Senhor será estabelecido como o cume dos montes, e será exaltado acima dos outeiros", Jerusalém é retratada por um judeu da diáspora do século II aC como "situado no centro da terra de Judá em um monte alto e exaltado" (Carta de Aristeas, 83). Em uma baraita, a visão do Templo como o lugar mais alto está conectada com o versículo (Dt 17:8): "Então te levantarás e subirás ao lugar que o Senhor teu Deus escolher", que mostra que o Templo é mais alto que o resto de Ereÿ Israel, e Ereÿ Israel que todos os outros países (Kid. 69a). Associada a esta descrição do Templo e de Jerusalém está a ideia de que o lugar é também o centro do mundo e o tabbur ha-areÿ ("o umbigo da terra"), um conceito grego bastante conhecido. Filo também descreveu Jerusalém "como situada no centro do mundo" (Legatio ad Gaium, 294), e Josefo afirma que a Judéia "se estende desde o rio Jordão até Jaffa. A cidade de Jerusalém fica bem no seu centro, e por esta razão tem sido às vezes, não sem razão, chamada de 'umbigo' do país"

(Guerras, 3:51-52). Essa ideia também é encontrada no Midrash: "Assim como o umbigo é colocado no meio de uma pessoa, Ereÿ Israel é o umbigo do mundo, como é dito: 'Que habitam no umbigo da terra' [Ezek. 38: 12]. Ereÿ Israel está localizado no centro do mundo, Jerusalém no centro de Ereÿ Israel, o Templo no centro de Jerusalém, o heikhal no centro do Templo, a arca no centro do heikhal e em frente a o heikhal é o mesmo shetiyyah [pedra fundamental] a partir do qual o mundo foi iniciado" (Tanÿ. B., Lev. 78; e veja Sanh. 37a; Song R. 7:5 no. 3). A antiguidade desta agadá é atestada por um paralelo no Segundo Livro de Enoque (23:45; edição de Cahana) no qual a metáfora "o umbigo da terra" está ligada ao local da criação de Adão ("E aquele Melquisedeque será sacerdote e rei no lugar de Araúna, dizendo: No umbigo da terra onde Adão foi criado..."). Esses aggadot e outros

Outros como eles fazem de Jerusalém o lugar onde ocorreram os eventos decisivos da história do homem, conforme narrado no livro do Gênesis (ver Gn R. 22:7; PdRE 23, 31). A identificação do Monte \*Moriah, sobre o qual Salomão construiu “a casa do Senhor” (II Crônicas 3:1), com “uma das montanhas” na terra de Moriá, na qual Abraão amarrou Isaac no altar, data a santidade especial de Jerusalém e sua escolha como local do Templo antes da captura da cidade por Davi, e conecta isso com a promessa feita ao patriarca Abraão.

Ao nome pelo qual é mencionado pela primeira vez, Salém (“paz” ou “perfeição”, Gn 14: 18) foi adicionado yirah (“reverência”, em Gn 22: 14) após a Akedah, ambos se combinando para formar o nome de Jerusalém (Gn. R. 56:10).

A designação “filha de Sião”, que é frequentemente usada na Bíblia para se referir ao povo de Israel, pressupõe a metáfora de Jerusalém como a mãe, e isso também é encontrado na literatura apócrifa e apocalíptica (IV Esdras 10: 7; I Bar. 4:9; II Bar. 3:1), bem como em Midrashim (PR 26:131b; Yal. Mak. em Sal. 147:2, nº 4 em nome do Tanh.). O termo “mãe” tinha um significado especial para os judeus helenísticos: ao se referirem a Jerusalém como a “metrópole”, eles expressavam a ideia de que as comunidades da diáspora eram assentamentos fundados por iniciativa da cidade-mãe, Jerusalém (Philo, In Flaccum, 45 –46; Legatio ad Gaium, 281). Mas na agadá o termo metrópole tinha uma conotação diferente. De Jerusalém, “umbigo” da terra e luz do mundo (Gn. R. 59: 5), R.

Joanã disse que “está destinada a se tornar a metrópole de todos os países” (Ex. R. 23:10), e no futuro todas as nações seriam “filhas de Jerusalém” (Tanj. B. Deut. 4).

A JERUSALÉM IDEAL. As declarações dos sábios sobre a Jerusalém do futuro são em sua maior parte relacionadas e baseadas em visões proféticas sobre este assunto. Através do escrutínio de cada detalhe dessas visões e aceitando cada metáfora e parábola como factual, eles teceram lendas fantasiosas e extravagantes. Alguns, porém, não contentes com inferências de passagens bíblicas, acrescentaram suas próprias ideias. É uma tradição ag gádica, disse Samuel b. Nahmani, que “Jerusalém não será reconstruída até que os exilados sejam reunidos, e se alguém lhe disser que os exilados se reuniram, mas Jerusalém não foi reconstruída, não acredite” (Tanj. No'a'y 11). No futuro, Deus reconstruirá Jerusalém e nunca a destruirá (ibid.), e será reconstruída com fogo (TJ, Ber. 4:3, 8a). No futuro, disse R. Johanan, o Santo, bendito seja, elevará Jeru salem por três parasangs (BB 75b); “Jerusalém se estenderá por todos os lados e os exilados virão e descansarão debaixo dela”, e chegará às portas de Damasco (Cântico R. 7:5 n. 3). Simeão b. Lakish disse: “O Santo, bendito seja Ele, nos próximos dias acrescentará a Jerusalém mais de mil jardins e mil torres” (BB 75b; Mid. Ps. a 48:13; e veja Kohut, Arukh, 4 (1926), 24). No futuro, o Santo, bendito seja Ele, trará águas vivas de Jerusalém e com elas curará todos os enfermos (Ex. R. 15:21). As fronteiras de Jerusalém no futuro estarão cheias de pedras preciosas e pérolas, e Israel virá e tomará suas jóias deles

(PdRK 137a). O Santo, bendito seja Ele, construirá Jerusalém de pedra de safira “e estas pedras brilharão como o sol, e as nações virão e verão a glória de Israel” (Ex.

R. 15:21). Simeão b. Gamaliel declarou que “todas as nações e todos os reinos a seu tempo se reunirão no meio de Jerusalém” (ARN1 35, 106).

A Jerusalém do futuro está ligada à Jerusalém celestial. O conceito difundido do Templo celestial, que deve sua origem à visão de Isaías (Isa. 6), é a fonte da idéia agádica de uma Jerusalém celestial (Yerushalayim shel Ma'lah). Em uma interpretação homilética do versículo: “O Santo está no meio de ti, e eu não entrarei na cidade” (Os. 11:9), R. Johanan disse: “O Santo, bendito seja Ele, declarou: 'Não entrarei na Jerusalém celestial até que possa entrar na Jerusalém terrestre.' Existe, então, uma Jerusalém celestial? Sim, pois está escrito [Ps. 122:3]: 'Jerusalém, essa arte edificada como uma cidade compacta'” (Ta'an. 5a). Outra interpretação homilética afirmando que a Jerusalém celestial está localizada diretamente em frente à Jerusalém terrestre é derivada do versículo (Is 49:16): “Eis que nas palmas das minhas mãos te gravei; teus muros estão continuamente diante de mim”

(Tanj., Pekudei, 1), e esta Jerusalém está no céu conhecido como zevul (y ag. 12b). Enquanto o Templo celestial estava totalmente preparado antes da criação do mundo (Tanj. B., Num. p. 34), a Jerusalém celestial “foi formada por grande amor pela Jerusalém terrena” (Tanj., Pekudei, 1). Esta distinção é desconhecida na literatura apocalíptica. No Apocalipse Siríaco de Baruque (4:3) Deus diz que a Jerusalém celestial está “preparada de antemão aqui desde o tempo em que tomei conselho para fazer o paraíso”.

Enquanto a literatura apocalíptica (IV Esdras 10) e Paulo (Gl 4:26) enfatizam o contraste entre a Jerusalém celestial e a terrena, a agadá enfatiza sua afinidade. Assim, no futuro, afirma-se na literatura apocalíptica (I Enoque 90:28-29; IV Esdras 7:26, 10:54), o Templo celestial e a Jerusalém celestial descerão e serão estabelecidos no lugar do Templo terreno e Jerusalém terrena. “Pois no lugar onde a cidade do Altíssimo estava para ser revelada, nenhuma obra de construção do homem poderia durar.” Essa visão – adotada pelos cristãos, que repudiavam a crença na restauração da Jerusalém terrena – foi rejeitada pela agadá, que afirma que a Jerusalém terrena se estenderá e se elevará até alcançar o trono da Divina Majestade (PdRK 143b; e veja Tanh., yav, 12; PR 41: 173a). É somente na literatura apocalíptica posterior escrita em países muçulmanos no período Geônico que a ideia reaparece da Jerusalém celestial descendo à terra totalmente construída e inteira (Nistarot de-Rabbi Shimon bar Yo'ay in Beit ha-Midrash, 3 (1938), 74f., 80; Sefer Eliyahu, ibid., 67; veja também Gen. Rabbati, ed. por y. Albeck, 131).

[Enciclopédia Hebraica]

#### Na liturgia

ORAÇÃO ESTATUTÁRIA. Na liturgia, o judeu deu plena expressão ao voto feito “aos rios da Babilônia” – “Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, que a minha destra se esqueça da sua astúcia” (SI.

Jerusalém

137: 5). A menção de Jerusalém era obrigatória em todas as orações estatutárias, e é amplamente usada (junto com Sião) como sinônimo de Erey Israel como um todo (na verdade, as referências a Erey Israel são raras). A mais importante das muitas referências é a bênção 14ty do diário "Amidah, que é inteiramente dedicada a Jerusalém. Começa assim: "E a Jerusalém, com misericórdia, volte a tua cidade... reconstrua-a em breve em nossos dias" e conclui: "Bendito és tu, ó Senhor, que edificas Jerusalém". No dia 9 de Av, uma comovente oração de conforto para "os enlutados de Sião e os enlutados de Jerusalém" e para a reconstrução da cidade (chamada Najem após sua palavra de abertura) é adicionada a esta bênção na Amidah de Minjah, e o a bênção final é mudada para "que conforta Sião e reconstrói Jerusalém". A primeira das três últimas bênçãos (comum a todos os Amidot), uma invocação para a restauração do sistema sacrificial, conclui com as palavras "e que nossos olhos contemplem teu retorno em misericórdia a Sião. Bendito és tu, ó Senhor, que restauras a tua Divina Presença em Sião". A mesma combinação de oração por Jerusalém com a esperança de restauração do Serviço Divino no Templo é o tema da quarta bênção do Musaf na Lua Nova e festivais (o Shabat Musaf refere-se ao retorno à "nossa terra"), enquanto a oração "Ya'aleh ve-Yavo inclui uma para "a lembrança de Jerusalém, tua cidade santa". A terceira bênção da Graça após as "Refeições, em grande parte dedicada a Jerusalém, inclui uma oração por Jerusalém, Sião, a restauração da dinastia davidica e a reconstrução do Templo. Conclui com a mesma bênção que a bênção 14ty da Amidá, com, no entanto, a adição da palavra que significa "na tua misericórdia".

יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל

### Alegre Jerusalém com alegria

**E regozije-se nela com libertação e bem-estar,  
 Pois Ele não a negligenciará para sempre,  
 Nem a abandonará eternamente a suspirar.**

O tema (da alegria) é comum a todos esses piyyutim em homenagem ao noivo. Um dos piyyutim mais bem construídos em Jerusalém está incluído no selijot para o terceiro dia dos Dez Dias de Penitência de acordo com o costume lituano. É um abecedarius de 22 estrofes, começando com o verso:

יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל

Jerusalém, louvado seja o Senhor, distinto entre miríades

Cada estrofe começa com a palavra Jerusalém, seguida da palavra acróstica alfabética, e termina com uma citação bíblica em que a última palavra é Jerusalém. O piyyutim

de "Ne'ilah para o Dia da Expição incluem tanto a estrofe do Avadnu me-Erey y emdah de R. Gershon b. Judá de Mainz (Davidson, O'zar, 1 (1924), nº 86):

יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל

### A Cidade Santa e seus arredores

**Foram envergonhados e desgraçados  
 E todas as suas glórias engoliram e mergulharam no esquecimento.**

e o poema acróstico de "Amittai b. Sefatias do século X na Itália (Ibid, nº 2275) começando:

יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל  
 יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל

### Eu me lembro, ó Deus, e lamento

**Quando eu vejo cada cidade construída em sua fundação  
 E a Cidade de Deus se degradou até o fundo do poço.**

Quase todos os paytan, sejam de Erey Israel (por exemplo, Yanni, Kal Iir, "Yose b. Yose) ou da Diáspora (por exemplo, "Saadiah b. Joseph Gaon, Abraham "Ibn Ezra, Joseph b. Abraham "Gikatilla) compuseram um piyyut sobre este tema. Cada um expressou seu louvor e desejo por Jerusalém. Kallir a chama de "a cidade da força"; Saadiah vê "as ruas da cidade cheias de alegria"; Ibn Ezra canta sobre a "amada Sião"; um paytan chamado Isaac refere-se a ela como "Jerusalém, a Coroa da Glória"; Abraão B. Menahem como "a cidade alegre"; enquanto para Israel b. Moisés "Najara, em seu conhecido hino de mesa aramaico, Yah Ribbon, é "a melhor de todas as cidades".

O hino Lekhah Dodí é um exemplo impressionante da saudade de Jerusalém, pois encontrou sua expressão na liturgia.

Concebido como um hino de boas-vindas ao "Princess Sabbath", nada menos que 6 de suas 9 estrofes são dedicadas, explícita ou implicitamente, ao anseio por Jerusalém.

EM PIYYUT. O tema de Jerusalém figura proeminentemente em "piyyut, mas suas implicações e seu quadro de referência são muito entendidos. Enquanto nas orações estatutárias o tema se limita à Jerusalém real, no piyyut Jerusalém é também a personificação de uma ideia: é um símbolo do passado glorioso de Israel e suas esperanças para o futuro, uma imagem da Jerusalém celestial cujos portões correspondem diretamente aos da Jerusalém temporal. Os vários nomes bíblicos para Jerusalém são encontrados no piyyut, bem como novos nomes sugeridos pelo contexto em que Jerusalém aparece na Bíblia. Existem centenas de piyyutim relevantes e muitos foram adotados nos majzorim, kinot e selijot dos vários ritos. Se Jerusalém foi a "maior alegria" de Israel quando habitou em sua própria terra, após o exílio, a privação dela se tornou o "maior luto". É, portanto, o tema do piyyutim em ocasiões de alegria, como casamentos; de tristeza, como no kinot da Nona de Av; e de solenidade, como o selijot. Um dos primeiros desses piyyutim para casamentos é o silluk de Eleazar "Kallir, Ahavat Ne'urim me-Olam (M. Zulai, em: Sinai, 32 (1942/43), 52-54), que contém a seguinte estrofe :

Em suas canções de amor que expressam um anseio apaixonado por Jerusalém, "Judah Halevi se destaca sobre todos os outros e ganhou o título de "o Cantor de Sião". Seu famoso yijyon Ha-Lo Tishali, incluído no kinot para o Nono de Av, deu a liderança aos kinot que são chamados de "Zionides" porque começam com a palavra Zion. Somente no kinot Ashkenazi existem sete desses piyyutim, mas Davidson lista cerca de 60 (3 (1930),

nos. 277-322). Jerusalém para Judá Halevi é “bela de elevação , a alegria do mundo, a capital do grande rei” (ibid., 2 (1929), nº 3354; todas as referências abaixo são para Davidson). É “o lugar do trono do Messias” e “o escabelo de Deus” (ibid., n. 998); a “cidade do Deus universal” (ibid., n. 3860). A menção de Ezequiel às duas irmãs “Oolá, a mais velha, e Oolibá, sua irmã” – personificações de Samaria e Jerusalém (23,4) – tornou-se um tema fecundo para o pay tanim, muitas vezes na forma de um diálogo entre elas (cf. Kal lir, ibid., 1 (1924), nº 1721 e 2 (1929), nº 789). O piyyut sobre este tema de Solomon ibn \*Gabirol, Shomeron Kol Titten (3 (1930), nº 686) está incluído no kinot da véspera de Nove de Av no rito Ashkenazi. Jerusalém e Samaria dialogam; o primeiro sustenta que a destruição do Templo é o golpe mais cruel possível; Samaria retruca que pelo menos os descendentes da Judéia ainda existem, enquanto os dela estão perdidos.

Oolibá responde que as repetidas perseguições e exílios foram piores que a morte. O piyyut termina com a oração: “Renova os nossos dias de outrora, como disseste: ‘O Senhor reconstruirá Jerusalém’”.

Outro motivo recorrente é o contraste entre “minha saída do Egito” (da escravidão à liberdade) e “minha saída de Jerusalém” (da liberdade à escravidão). Há piyyutim com este refrão de, entre outros, David b. Sam uel ha-Levi (1 (1924), nº 5634), \*Efraim b. Jacob (ibid., nº 2487), e David b. Aleksandri (ibid., nº 2298), e um exemplo pode ser visto no Esh Tukad be-Kirbi incluído no kinot do Nono de Av no rito Ashkenazi.

Os poemas e piyyutim sobre Jerusalém, embora composições individuais, expressam os anseios e o amor de todo o povo judeu. A sua inclusão nos vários ritos testemunha claramente que ao longo dos tempos Jerusalém continuou a estar no centro das emoções e herança cultural dos judeus.

Após o estabelecimento do Estado de Israel, e especialmente após a Guerra dos Seis Dias de 1967, havia um sentimento crescente de que os piyyutim em Jerusalém que enfatizavam sua destruição e desolação total não deveriam mais ser recitados. Da mesma forma, uma versão revisada da oração Naÿem, baseada em variantes, particularmente a versão palestina que inicia Raÿem, composta por EE Urbach, é recitada em algumas sinagogas.

[Abraham Meir Habermann]

### Na Cabala

De acordo com \*Baÿya b. Asher, a dupla terminação da palavra hebraica para Jerusalém (Yerushalayim) indica que há uma Jerusalém celestial correspondente à Jerusalém terrena (veja Aggadah: acima). Ele contém um “palácio sagrado e o príncipe da Presença é o sumo sacerdote” (comentário sobre Sefer ha Komah). Seguindo a agadá, a Terra Santa é o centro do mundo e em seu centro está Jerusalém, cujo ponto focal é o Santo dos Santos. Todo o bem do mundo flui do céu para Jerusalém, e todos são nutridos de lá (Zohar, 2:157a; Joseph Gikatila, Sha'arei Orah, cap. 1; Emunah u-Vittayon; Naÿmanides, comentário sobre Gen. 14: 18, 28; 17, etc.). Jerusalém, portanto, simboliza a mais baixa Sefirá, Mal

khut (“reino”), que governa principalmente o mundo. O drama místico por trás da história de Jerusalém é expresso em vários ensaios: ÿ ayyim \*Vital, por exemplo, interpretou a guerra entre Tiro e Jerusalém como uma batalha entre impureza e santidade. Jerusalém é cercada por montanhas para que as forças do sitra aÿra (“o lado esquerdo”, os poderes demoníacos) não possam penetrá-la (Sefer ha-\*Temunah), e os anjos da Shekhinah são os guardiões dos muros (Zohar, 2:89b, 240b).

De acordo com Naÿmanides e Baÿya, Jerusalém é, portanto, especialmente adequada para profecia e seus habitantes têm uma “vantagem superior”, pois “nenhuma cortina a separa [Jerusalém] de Deus” (Reshit ÿ okhmah) e Ele deseja ser adorado lá. As orações de todo o Israel sobem ao céu através de Jerusalém, que é a porta de entrada para os céus (Isaías \*Horowitz, She nei Luÿot ha-Berit). As muralhas de Jerusalém eventualmente se aproximarão do Trono da Glória (Zohar, 3:56a) e então haverá completa harmonia no reino das Sefirot.

Como a crença messiânica não ocupou uma posição especial na Cabala espanhola, Jerusalém não alcançou um status particular além das costumeiras interpretações homiléticas místico-simbólicas. Após a expulsão da Espanha (1492), há evidências de uma preferência por Safed sobre Jerusalém (ÿ esed le-Avraham (Vilna, 1877), 25b). Para uma mudança em um período posterior, veja Emek ha-Melekh (Amsterdã, 1648, 116c). O Messias se revelará primeiro na Galiléia e depois subirá a Jerusalém. Jerusalém também aparece nas seguintes obras apocalípticas: Sefer Eliyahu, Pirkei Mashi'aÿ, Nistarot de-Rabbi Shimon bar Yoÿai (Jellinek, Beit ha-Midrash, 3) e Ma'aseh Dani'el (ibid., 5).

Até o século XVI, apenas alguns cabalistas viviam em Jerusalém. Eles incluíam \*Jacob Nazir de Lunel, Naÿmanides, Judah \*Albotini, \*Abraham b. Eliezer ha-Levi, Joseph ibn ÿayyaÿ, ÿ ayyim Vital, e estudiosos que carregavam pseudônimos como R. Nahorai, R. ÿ anuniah, Maÿli'aÿ b. Pelatiah, e outros. No entanto, a partir do século XVII, muitos cabalistas foram atraídos para Jerusalém, incluindo grupos inteiros, como aqueles em torno de Jacó \*ÿemaÿ, Meir \*Poppers e Gedaliah ÿayon. Shabbateans especialmente, como \*Rovigo, \*Judah he-ÿasid, ÿayyim \*Malakh, e outros tendiam a olhar para Jerusalém. Até mesmo o autor de \*ÿ emdat Yamim escreveu como se vivesse em Jeru- salém. Destaca-se a aposta midrash, Bet El, fundada por Shalom \*Sharabi, que serviu como centro da Cabala no Oriente por 150 anos. Seus alunos se destacaram no ascetismo e na oração de acordo com as meditações luriânicas (kavvanot).

[Moshe Hallamish]

### Na literatura hebraica moderna

HASKALAH. A perspectiva histórica com a qual a maior parte da literatura \*Haskalah investiu Jerusalém deu à cidade uma sensação de realidade, se não de imediatismo. O maskil, embora quisesse assimilar-se à cultura européia, também tentava preservar sua identidade histórica; assim, ele não apenas recordou seu passado antigo, mas o vivificou. O anseio pela glória passada de Israel era, no entanto, uma nostalgia pelo quase irrecoverável. Assim, uma das principais tendências no Haskalah, não muito diferente do Euro

## Jerusalém

literatura brasileira a esse respeito, era uma reminiscência de uma “ Idade de Ouro”. Isso, no entanto, não nasceu do desejo de retornar à Terra de Israel, que só se fortaleceria muito mais tarde, na esteira da decepção com o Iluminismo.

A literatura de Haskalah não apenas celebrava a glória de uma antiga Jerusalém, mas também lamentava a devastação de Jerusalém, a escravidão e o exílio. Dois dos primeiros escritores hebreus da Haskalah, Efraim e Isaac \*Luzzatto, celebraram as glórias do passado de Israel; seus panegíricos foram entrelaçados com uma tensão de desejo infinito a ser ecoado mais tarde por Micah Joseph \*Leb ensohn (Mikhal). Jerusalém também figurou proeminentemente na tensão alegórica racional nos escritos de Haskalah, por exemplo, Emet ve Emunah (“Verdade e Fé”; em Kol Kitvei Adam u-Mikhal, 3 (1895)) por AB \*Lebensohn, onde a cidade é a sede de sabio . Contra a paisagem simbólica de Jerusalém, Micah Joseph Lebensohn escreveu vários poemas semi-épicas: She lomo ve-Kohelet, Moshe al-Har Avarim e Yehudah Halevi. Em Moshe al-Har Avarim Moisés está no Monte Avarim e “seus olhos estão voltados para Jerusalém”. Judah Halevi é retratado viajando para a Terra de Israel, onde encontra a desolação e a ruína. Diante dos portões de Jerusalém, o poeta medieval entra em transe e vê passar diante de seus olhos a hoste dos mortos de Sião. O poeta moderno dá assim uma visão caleidoscópica das legiões lamentáveis dos judeus que morreram por Jerusalém e Sião.

Ahavat yiyyon (“Amor de Sião”, 1853) é um colorido espetáculo do passado antigo. Imitando sensivelmente a fala do hebraico bíblico, o autor captou o ritmo de vida dos antigos hebreus. Despojado de quaisquer analogias míticas, símbolos ou nostalgia, sua representação gráfica da vida em Judá, onde os judeus eram livres em sua própria terra natal, agitou os corações de uma geração do gueto . Enquanto Jerusalém no romance é o pano de fundo da ação, é também o símbolo da Haskalah, uma reconciliação harmoniosa entre beleza e moralidade. Mapu também lamentou a ruína de Jerusalém, que é o leitmotiv de Ayit yavu'a (“O Abutre Pintado”, 1857), um ataque selvagem ao obscurantismo judaico, cujo alvo é o judaísmo lituano. Jerusalém, vista pelos olhos de um dos personagens sentados no monte Sião contemplando sua desolação, é descrita com uma imediação raramente encontrada entre os escritores de Haskalah.

Judah Leib \*Gordon, um escritor posterior de Haskalah, expressou seu amor por Sião mais diretamente do que outros maskilim e, nesse sentido, é tanto um escritor do período renascentista quanto do Haskalah. Embora ele nunca tenha se juntado ao yibbat Zion e tenha dúvidas sobre o retorno dos judeus à sua antiga pátria, 20 anos antes do início do movimento Gordon escreveu Al Har yiyyon she-Shamam (1862; em Kitvei Yehudah Leib Gordon (1953)) exortando o povo a reconstruir Sião. Entre seus poemas sobre Jerusalém estão Ahavat David u-Mikhal (“O Amor de Davi e Mical”) e Bein Shinnei Arayot (“Entre os Dentes dos Leões”), um poema épico sobre a guerra entre a Judéia e Roma. O tema deste último, um povo lutando por sua liberdade contra todas as adversidades, é exemplificado através da trágica história de um guerreiro judeu que lutou nos portões de Jerusalém, apenas para ser levado cativo a Roma e confrontado com um leão em

a Arena. A angústia do poeta por uma nação cuja antiga glória não existe mais permeia o poema.

PERÍODO DO RENASCIMENTO (1880-1947). Na literatura Haskalah tardia não há distinção clara entre as belas letras e os escritos de natureza social e publicística. Essa divisão foi efetuada no período renascentista, quando questões vitais para a comunidade judaica estavam na escrita literária ou subsumidas ao elemento estético ou estavam tão bem integradas que sua militância era silenciada. Os grandes poetas da época, como y . N. Bialik e S. Tchernichowsky, excluíram a questão sionista da maioria de seus trabalhos. Assim, os poetas sionistas do movimento renascentista não são os gigantes literários da literatura hebraica moderna, mas bardos menores, como MM \*Dolitzki, que escreveu resmas de poesia sobre Jerusalém, a maioria sentimental e banal. Um poeta menor, NH \*Imber, é lembrado pela virtude de seu poema “\*Ha-Tikvah” (por volta de 1876).

Jerusalém aparece com destaque nos dramas históricos do período, alguns dos quais eram uma continuação da literatura alegórico-bíblica da Haskalah. No A'yarit Yerushalayim de JL \*Landau (“Os Últimos Dias de Jerusalém”, 1886), os protagonistas expõem ideias sobre a liberdade e a glória de Israel.

Os principais escritores do período renascentista posterior (1920-1947) retornaram ao tema de Jerusalém. Embora alguns a usassem meramente como imagem, símbolo ou pano de fundo para o desenvolvimento de sua trama, eles deram à cidade uma realidade de carne e osso . J. y . \_ \*Brenner escreveu uma série de obras contra o pano de fundo de Jerusalém, como Shekhol ve-Khishalon (“Bereave ment and Failure”, 1920), em que ele condena a Jerusalém do kolel e yalukkah, e Mi-Kan u-mi -Kan (“Daqui e dali”, 1911). Algumas das peças históricas de Yaakov \*Cahan, David Melekh Yisrael (1921), a trilogia do Rei Salomão e outras, são ambientadas na Jerusalém bíblica. Em Aggadot Elohim (“Leg ends of God”, 1945), uma saga do povo judeu desde o tempo da criação até a ressurreição, Cahan descreve surpreendentemente a desolação de Jerusalém que, ao mesmo tempo, vê como um símbolo de redenção. Ele também editou a antologia Yerusha layim be-Shir ve-y azon .

Dramaturgos do calibre de Mattityahu \*Shoham também fizeram de Jerusalém o motivo predominante de algumas de suas obras. O tema de yor vi-Yrushalayim (1933) é um conflito cultural expresso através dos personagens: Jezabel, Elias e Eliseu. Jezabel está associada a Zor (Tiro), o centro da cultura fenícia, a sede da idolatria identificada com a carne. Elisha, a princípio atraído por Jezabel, dissocia-se dela.

Jerusalém simboliza a sociedade ideal, o governo do espírito. A abnegação e a resistência de Eliseu às tentações de Jezabel contrastam com uma ênfase trágica anterior em Shoham, onde o protagonista judeu é dominado. Embora seja uma peça de alta qualidade dramática, não é teatral. Os personagens nunca se tornam carne e osso, mas permanecem figuras simbólicas ou alegóricas. Ha-y omah (“A Muralha”, 1938), um drama de Aharon Ashman, se passa no tempo de Esdras e Neemias. Jerusalém serve apenas como pano de fundo para a ação dramática. N / D



do que (Bistriski) \*Be-Leil Zeh (1934), de Agmon, renomeado Leil Yerushalayim (“Noite de Jerusalém”, 1953), uma peça impressionista em que o diálogo é fragmentário e os personagens simbólicos, dramatiza a crise na história judaica moderna, manifestada em o conflito entre o judeu conservador que aquiesce no exílio e a exigência de redenção. Enquanto Jerusalém é o cenário físico em muitas dessas obras, a cidade também funciona como uma paisagem simbólica que forma a urdidura e a trama da peça.

Durante esse período de renascimento nacional, muito drama, prosa e poesia foram escritos em que o tema do retorno a Sião não se concentrava em Jerusalém, mas sim no pioneirismo e no pioneiro. Embora as escolas naturalistas e realistas não tenham Jerusalém como tema, houve exceções, entre elas Yehoshua \*Bar-Yosef 's Be-Simta'ot Yerushalayim (“In Jerusalem Alleys”, 1941), uma dramatização da trágica desintegração de uma família. Um conflito de gerações e valores, cuja trágica “dissolução” está na loucura, desenrola-se no pano de fundo da intemporalidade de Jerusalém.

Yehuda \*Karni em seu período palestino infundiu os motivos individualistas de sua poesia anterior com um tema nacionalista no qual Jerusalém é o símbolo eterno do povo judeu e a personificação de seu destino. Assim, desviou-se da tendência realista predominante na Palestina, na qual Jerusalém era um pano de fundo para os problemas sociais contemporâneos. Em seu livro de poemas, Shirei Yerushalayim (“Canções de Jeru-salém”, 1944), a estagnação e decadência sem esperança da Jerusalém do século XX contra a tela de sua continuidade histórica é retratada como efêmera e transitória.

Uma nota lírica e pessoal percorre os poemas de Ya'akov \*Fichmann sobre Jerusalém, cujo humor melancólico expressa um desejo indefinido. O poeta, como um vagabundo, surpreende furtivamente a cidade em seus momentos mais íntimos. Neles ele projeta seus próprios humores. No soneto “Jerusalém”, Fichmann captura Jerusalém em um momento em que todo o tempo está reunido e em que “esplendor morto repousa sobre sulcos de vida nova”.

Jerusalém é central para várias obras de Shmuel Yosef \*Agnon, especialmente para seus principais romances: Ore'ay Na tah Lalun (1940; A Guest for the Night, 1968), Temol Shilshom (“The Days Before”, 1946) e Shirah (1971), cada um dos quais trata o tema de Jerusalém de forma diferente. A ação em Ore'ay Na tah Lalun se passa em uma pequena cidade galega onde um viajante de Jerusalém, atraído pela nostalgia da infância, veio passar a noite. Os dois principais símbolos da obra, o bet ha-midrash da cidade e Jerusalém, interagem em um nível além da cena realista imediata. Eles também estão entrelaçados nas imagens surrealistas, muitas vezes produzindo uma sensação de estranheza e irrealdade. Em todos os níveis da história, Jerusalém funciona tanto como um lugar real no tempo e no espaço quanto como um símbolo. A atmosfera surrealista da cidade e a própria cidade têm realidade em virtude do fato de que Jerusalém em Ore'ay Natah Lalun tem existência real. Em Temol Shilshom Jerusalém também funciona em vários níveis diferentes; a maior parte da ação acontece na cidade durante o período da Segunda \*Aliyah. Shirah se passa na Jerusalém da década de 1930 e descreve, muitas vezes satiricamente,

a vida de judeus alemães e outros intelectuais na Universidade Hebraica. Outras obras de Agnon nas quais Jerusalém é o cenário ou o tema ou funciona como símbolo são: “Tehillah”, Sefer ha-Ma'asim (“O Livro das Obras”), “Ha Mikhtav” (“A Carta”), “Ido ve-Inam”, “Ad Olam” (“Para sempre”) e Sefer ha-Medinah (“O Livro do Estado”).

O meio iemenita particular de Jerusalém foi tratado por Y. \*Hazaz.

PERÍODO DE ISRAEL. A poesia de Uri Zvi \*Greenberg em Jerusalém pertence tanto ao período Mandatário quanto ao período do Estado. O trovão profético e os lamentáveis lamentos litúrgicos são um tema consistente em sua poesia. O poeta, porém, não apenas exorta – ele também sonha; e em Mi-Sifrei Tur Malka (“Dos Livros de Tur Malka”) ele vê o Shekhi nah que retornou a Jerusalém e a Jerusalém celestial que desce à cidade terrena. Em Kelev Bayit

(“House Dog”, 1928) Greenberg vê nos portões de Jerusalém um “cavalo milagroso” esperando por seu cavaleiro. “Jerusalém, a Desmembrada”, uma endecha da obra maior Yerushalayim shel Mattah, lamenta a vergonha e profanação da cidade santa. Apesar de seu desespero e sensação de perda infinita e horror infinito, sua poesia do Holocausto é caracterizada por um salto de fé em vez de uma perda de fé em Deus. Das cinzas ele vê a salvação e imagina o exército dos mortos mártires reunidos em Jerusalém.

O tema de Jerusalém reaparece com menos frequência na literatura da década de 1950, que se preocupa com os problemas mais imediatos da década. No máximo, é uma paisagem realista. Yerushalayim Lo Nafelah de Amos Elon (“Jerusalém não caiu”, 1948) é sobre o cerco de Jerusalém em 1948, escrito por uma testemunha ocular. No entanto, no final da década de 1950, ocorreu uma mudança e a tela do dramaturgo, bem como do poeta e prosador, se ampliou.

Entre os poetas mais jovens, Yehuda \*Amichai é provavelmente o mais representativo. Ele usou o motivo de Jerusalém em diferentes configurações de tempo, contextos e até paisagens míticas. A cidade parece ter um forte domínio sobre ele, um domínio que ele quer quebrar, mas não pode. Em “Ha-Kerav ba-Givah” (“Batalha pela Colina”), ele diz que vai lutar essa batalha e depois “nunca retornarei a Jerusalém” – mas ele o faz em “Jerusalém 1967”. O “mar” de Jerusalém, um símbolo encontrado já na poesia hebraica muito antiga, é uma imagem recorrente em “Batalha pela Colina” – “o mar de Jerusalém é o mar mais terrível de todos”. A tendência de Amichai de fundir paisagens históricas e míticas com o presente talvez possa ser melhor vista em “Se eu te esquecer Jerusalém”, onde ele usa temas antigos para criar novos mitos. Seu romance Lo mi-Kan ve-Lo me-Akhshav (“Não deste tempo, não deste lugar”, 1963) contém descrições vívidas de Jerusalém.

A Jerusalém de AB Yehoshua em “Sheloshah Yamim ve-Yeled” (“Three Days and a Child”; in Tishah Sippurim, 1970) é um retrato impressionista e realista da cidade, marcado por uma nota de hostilidade que lhe confere personalidade e paisagem. A peça Laylah be-Mai (“Uma noite de maio”, 1969) dramatiza o efeito da tensão de maio de 1967 sobre uma cidade de Jeru

## Jerusalém

família salem; Jerusalém, no entanto, é apenas incidental na peça. Outro escritor que fez de Jerusalém o cenário de muitas de suas obras é David Shaḡar: Moto shel ha-Elohim ha Katan ("Morte do Deuszinho", 1970), Al ha-ŷ alomot ("Sobre sonhos", 1955), Heikhil ha-Kelim ha-Shevurim (1962) e Maggid ha-Atidot ("Adivinhador", 1966), cada uma das quatro coleções de contos. Vários autores escreveram seus romances tóricos nos quais Jerusalém é uma característica central, como Melekh Basar va-Dam de Moshe Shamir (1954; Rei de Carne e Sangue, 1958) e Ba-Mishol ha-ŷar de Aaron A. Kabak (1937; O Caminho estreito, 1968).

Outros autores que escreveram sobre Jerusalém ou a usaram como cenário incluem: Dov Kimŷi, Emesh ("Last Night", 1927) e Beit ŷ efeŷ (1951), romances; Ezra Ha-Menajem, bein ha ŷ omot ("Entre as Muralhas", 1941); YD Kamson, Yerusha layim (1950); Aaron Reuveni, Ad Yerushalayim (1954) e Leylot Yerushalayim (1957); Efraim e Menahem Talmi, Sefer Yerushalayim (1956), uma miscelânea; H. Brandwein, Ba-ŷ aŷerot Yerushalayim (1958); Pinyas \*Sadeh, Haŷayim ve-Mashal Zeruya Shalev ŷ ayei Ahavah (Love Life, 19682 ; "A vida como uma parábola") e Al Maŷŷavo shel ha-Adam ("Sobre a condição do homem", 1967), romances. Mikha'el Shelli ("Meu Mi chael", 1968), romance de Amos Oz, se passa na Jerusalém do período posterior ao estabelecimento do Estado de Israel. A peça Bustan Sefaradi (1970), de Yiŷŷak Navon, uma dramatização das reminiscências da infância do autor, retrata vividamente a comunidade sefardita em Jerusalém 40 anos antes. Yoram \*Kaniuk conta a história de um soldado israelense que é gravemente ferido durante a Guerra da Independência em seu romance ŷimmo Melekh Yerushalayim (Himmo Rei de Jerusalém, 1965), ambientando -o em um antigo mosteiro transformado temporariamente em hospital. Para Shulamith \*Hareven, em seu aclamado romance Ir Ya mim Rabim (Cidade de Muitos Dias, 1972), a Jerusalém pré-Estado é um espaço poético e conceitual no qual pessoas com diferentes convicções religiosas e culturais tentam moldar a vida em conjunto. Em seu romance Korot ŷ ava Gottlieb ("As aventuras de Hava Gottlieb", 1968), Miriam Schwarz lança luz sobre o destino tempestuoso de uma jovem do bairro ortodoxo de Me'ah She'arim que espera escapar dos grilhões de vida religiosa estrita. Haim \*Be'er fala de uma infância entre os profundamente religiosos de Jerusalém em seus romances Noŷŷot (1979) e ŷ avalim (1998). De fato, a dicotomia entre uma vida religiosa rígida e o anseio por um modo de vida emancipado e liberal torna-se um tema importante nos romances hebraicos escritos na década de 1990, muitos dos quais retratam o mundo hermético dos religiosos em Jerusalém (p. por Yehudit Rotem, Mira Magen, Yisrael Segal).

Jerusalém é o cenário de um grande número de romances contemporâneos, embora Tel Aviv tenha se tornado um cenário popular para muitos romances (por exemplo, de Yaakov \*Shabtai, Yoram Kaniuk, Et gar Keret), e Haifa passou a desempenhar um papel cada vez maior na literatura hebraica atual (por exemplo, em obras em prosa de Abraham B. Yehoshua, Yehudit Katzir, Zeruya Lahav). Ariella Deem escreveu Yerushalayim mesaŷeket Maŷbo'im (1977), Reuven Bar Yosef ŷohorayim bi-Yerushalaim ("Meio-dia em Jerusalém", 1978), e Efrat Roman-Asher conta, em Irushalem (2003), a história de Constantino a Justino

o primeiro bebê nascido na cidade após a Guerra dos Seis Dias, combinando elementos autobiográficos com nuances místicas. Daniel Dothan conta a história de artistas e sonhadores em Jerusalém durante a primeira metade do século 20ŷ: Baseado em documentos históricos e literários, seu romance Al Meshulash Hafukh bein Kan la-Yare'aŷ (1993) reúne o povo judeu-alemão po etess Else Lasker-Schŷler, o escultor Avraham Melnikov, o poeta hebreu Uri Zvi Greenberg e outros. Jerusalém é a cidade na qual o imigrante alemão Bernhart tenta reorganizar sua vida após a morte de sua esposa, Paula, em Bernhart (1989), de Yoel Hoffmann. O fato de o livro de Descartes ter se perdido quando o casal se mudou da colônia alemã para a rua Strauss não é mero acaso: sugere a perda da lógica "europeia" em um lugar em que os recém-chegados se sentem desorientados e desamparados. Para o dramaturgo Yehoshua \*Sobol, em sua polêmica peça Sindrom Yerushalayim (A Síndrome de Jerusalém, 1987), Jerusalém torna-se a quintessência das decisões políticas errôneas, um paradigma da ideologia sionista perdida. Mais recentemente, Jerusalém é o pano de fundo do best-seller de Yoram Kaniuk, Haŷayim ve-Mashal Zeruya Shalev ŷ ayei Ahavah (Love Life, 1997). Amos Oz fala de uma infância em Jerusalém, de intelectuais e artistas como Agnon, Joseph Klausner e Zelda, em seu romance autobiográfico Sippur'al Ahavah ve-ŷ oshekh (2002). Jerusalém como a arena de ataques terroristas brutais e, ao mesmo tempo, um lugar de reconciliação e redenção, não menos no sentido cristão, é o cenário para a paixão moderna de Abraham B. Yehoshua , seu recente romance Sheliŷuto shel ha-Memuneh al Meshabei Enosh ("A Missão do Homem de Recursos Humanos", 2004).

[Avie Goldberg / Anat Feinberg (2ª ed.)]

em outras religiões

### No cristianismo

A preocupação cristã com Jerusalém envolve o antigo conceito da cidade como um santuário de santidade preeminente, marcando o centro físico e espiritual do cosmos, o local em que a história começou e onde alcançará sua consumação apocalíptica. A ideia de um umbigo mundi, um modelo em escala , por assim dizer, do próprio universo, no qual uma nação ou tribo se reunia periodicamente para renovar sua vida corporativa pela observância dos agora familiares ritos do ano, era conhecida por muitos antigos. Os povos e as nações convertidas ao cristianismo não tiveram dificuldade em aceitar o supremo significado escatológico de Jerusalém e seu Templo. O status único da cidade , no entanto, levantou certas questões que nunca deixaram de confundir e dividir os teólogos cristãos, a saber: quão literalmente devem ser tomadas as reivindicações e promessas de Jerusalém? Como manter a prezada continuidade (de volta a Adão) da longa história da cidade se o cristianismo é um começo completamente novo e espiritualizado? Como pode Jerusalém ser a Cidade Santa por excelência sem ser também a sede da Igreja? Como o prestígio da cidade pode ser explorado no interesse de uma determinada igreja ou nação? Todas essas questões vieram à tona em cada um dos principais períodos de preocupação cristã com Jerusalém, a saber: a "Idade de Ouro" dos séculos II e III, a época

ian, o renascimento carolíngio, as Cruzadas, o período das intrigas e grandes projetos, o tempo do patrocínio das grandes potências e a ascensão de Israel.

NO SEGUNDO E TERCEIRO SÉCULOS. A questão do literalismo foi primordial nos séculos II e III; os primeiros cristãos tinham sido judeus da persuasão apocalíptica-quiliástica com visões vivas de uma Nova Jerusalém literal, enquanto uma minoria educada e crescente (também entre os judeus) favoreceu uma interpretação mais espiritual das promessas bíblicas e acusou os cristãos da velha escola de superstição e “judaização”. A proibição de judeus da cidade por Adriano deu uma vantagem ao partido gentio, e os “Doutores da Igreja” tornaram a imagem helenizada ou “espiritualizada” de Jerusalém a oficial (por exemplo, São Jerônimo). Ainda assim, os ensinamentos milenaristas sobreviveram sob a superfície, ocasionalmente explodindo em entusiasmos sectário ou se generalizando em tempos de crise, enquanto os próprios “Doutores” sucumbiram repetidamente às tentações de uma Cidade Santa real e terrena.

Portanto, as ambiguidades do literalismo versus alegoria poderiam ter sido minimizadas, não fosse a presença e as pregações contínuas dos judeus forçando os cristãos em autodefesa a apelar para a doutrina de uma Jerusalém puramente espiritual.

Desde o tempo de Orígenes, clérigos de todas as seitas têm sido um em insistir que a Nova Jerusalém é apenas para cristãos, já que a cidade judaica nunca poderá se erguer novamente. Na ausência de suporte bíblico para esta afirmação, vários argumentos de estoque são usados, a saber, a descrição de Josefo da destruição de 70 EC com sua atmosfera de melancolia e finalidade (BJ IV, V, 3), o argumento do silêncio em que o Novo Testamento não diz nada sobre a restituição da cidade depois de Vespasiano, o sinistro período de tempo prolongado desde a expulsão dos judeus, várias demonstrações alegóricas e numerológicas torturadas e o apelo à história com o ressonante desafio retórico: “Onde está sua cidade agora...?”

Um argumento favorito (semelhante a um ensinamento judaico sobre a diáspora) era que Jerusalém tinha que ser destruída para que judeus e cristãos pudessem ser espalhados por todo o mundo como testemunhas do cumprimento da profecia na nova religião. Contra estes havia argumentos que nunca deixavam de incomodar: Por que a cidade e o Templo continuaram a florescer por 42 anos após a pronúncia final da condenação, e por que durante esse tempo os cristãos mostraram todas as marcas de reverência e respeito por ambos? Por que Jesus chorou pela destruição se ela era necessária e desejável em todos os sentidos? Por que os doutores insistem que a destruição de Jerusalém pelos romanos foi um grande crime, e ainda assim o saudam como um evento abençoado, saudando seus perpetradores como os construtores da Nova Jerusalém, embora eles fossem os principais responsáveis pela destruição? Se a expulsão de Jerusalém é prova da rejeição divina dos judeus, o princípio não vale também para seus sucessores cristãos? Como pode o anticristo sentar-se no Templo a menos que a cidade e o Templo sejam reconstruídos pelos judeus? O argumento padrão, de que apenas uma dissolução total e final seria a punição adequada para o crime supremo de deicídio, foi frustrado

pelo cronograma, que sugeria a muitos que a cidade foi destruída para vingar a morte não de Jesus, mas de Tiago, o Justo.

Mas se Jerusalém fosse permanentemente obliterada, os cristãos só poderiam herdá-la no sentido espiritual. A Igreja era a Nova Jerusalém em que todas as profecias foram cumpridas, o Milênio alcançado e todas as coisas se tornaram novas. No entanto, isso levantou uma séria questão de continuidade: Deus escolheu outro povo? Pode-se preservar o significado do drama escatológico ao mudar todos os personagens? Pode ser reunido um povo (os cristãos) que nunca foi disperso? E a Jerusalém Celestial? A solução escolar aprovada com sua inevitável antítese retórica era retratar as Jerusalém Celestial e Terrena como opostas em todas as coisas, uma espiritual, a outra carnal. No entanto, nenhum dos padres é capaz de se livrar das complicações “corpóreas” no quadro, e as duas Jerusalém permanecem irremediavelmente confusas, pois no final as duas devem realmente se encontrar e se fundir em uma. A Palestina foi palco de intensa controvérsia teológica sobre esses mistérios e outros relacionados quando a “Idade de Ouro” da Jerusalém cristã chegou ao fim com as perseguições de 250.

A IDADE IMPERIAL. Depois que a tempestade passou, Constantino, o Grande, em Roma, Nicéia, Constantinopla e outros lugares celebrou suas vitórias sobre os inimigos temporais e espirituais da humanidade com festivais brilhantes e monumentos imponentes. Mas seu maior troféu de vitória foi “a Nova Jerusalém”, um complexo sacro de edifícios apresentando os antigos conceitos hierocêntricos na forma pagã imperial, com o Santo Sepulcro como centro e principal santuário do mundo.

Jerusalém foi tratada como o legítimo espólio da vitória romana cristã sobre os judeus, cuja herança inteira – incluindo o Templo – passou intacta às mãos dos cristãos. Dali em diante, não restaram objeções em dar a Jerusalém toda a sua medida de honra. A continuidade de volta a Adão foi estabelecida com facilidade suspeita pela descoberta rápida e milagrosa de todas as relíquias e artefatos mencionados na Bíblia, e uma enxurrada de peregrinos veio ensaiar, Bíblia na mão (os primeiros peregrinos, Silvia (383) e o Bordeaux Pilgrim (333), são marcadamente parciais aos restos do Antigo Testamento), os eventos de cada lugar sagrado e realizam caminhadas e vigílias cansativas em um culto estranhamente preocupado com cavernas e ritos dos mortos. O patriarca Macário, que pode ter planejado as descobertas convenientes de objetos sagrados com o objetivo de restaurar Jerusalém à sua preeminência anterior, promoveu um boom de construção que atingiu um pico de grande atividade nos séculos VI e VII.

Financiado inicialmente por generosidade imperial, o programa de reconstrução foi posteriormente apoiado por indivíduos abastados, e especialmente por uma linha de matronas ilustres cuja preocupação com a cidade santa remonta à rainha \*Helena de Adiabene e cujo número inclui \*Helena, a mãe de Constantino; sua sogra, Eutropia; Eudócia, esposa de Teodósio II; Verina, esposa de Leão II; Sofia, a mãe de São Sabas; Paula; e Flavia, Domitilla e Melanina, ricas damas romanas

## Jerusalém

e amigos de São Jerônimo. No final do século IV, Jerusalém tinha mais de 300 fundações religiosas sustentadas por generosas infusões de capital externo, até que o declínio econômico do século V forçou o governo a tomar a iniciativa, culminando no ambicioso mas infrutífero programa de construção de Justiniano. O período foi de brilho ilusório em que, como observa J. Hubert, tudo tinha que ser splendens, rutilans, nitens, micans, radians, coruscans – ou seja, brilhantemente revestidos, enquanto os restos reais dos edifícios mostram-se escorregadios e acabamento superficial. .

Poupada das depredações bárbaras sofridas pela maior parte do mundo nos séculos V e VI, Jerusalém era uma ilha de segurança e dinheiro fácil, onde a população de todos os níveis era livre para se entregar às rixas de facções que foram a praga do Império Tardio. Pontos de doutrina forneciam estímulo e pretexto para disputas violentas envolvendo clérigos ambiciosos e suas congregações, hordas de monges do deserto, oficiais do governo e militares e suas forças locais e nacionais, as grandes damas sempre intrometidas, membros da família imperial e seus seguidores, e as facções turbulentas e ubíquas dos jogos em combinações confusas e inconstantes. Os judeus de Alexandria associaram-se a uma dessas facções, que naquela cidade notoriamente inconstante se opôs à facção do imperador Focas, que ordenou a seu general, Bonosso, a suprimir a facção correspondente em Jerusalém, convertendo todos os judeus pela força. . Enquanto batalhas campais aconteciam nas ruas, um exército persa apareceu nos portões, enviado por Chosroes, o monarca pró-cristão em busca de vingança contra o traidor Focas pelo assassinato de seu amigo Maurício. Os judeus consideraram isso como uma libertação oportuna de uma nação que os socorreu antes e ficou do lado dos persas – um ato não de traição (como os escritores cristãos diriam), mas de guerra, uma vez que Focas já havia pedido seu extermínio como um povo. O mundo cristão ficou chocado quando Chosroes tomou a cruz de Jerusalém em 614 e exultou quando o vitorioso Heráclio a trouxe de volta em 628. Sob a veemente exortação do monge Modesto, a quem ele havia feito patriarca e que aspirava reconstruir Jerusalém como uma nova Macário, Heráclio, contra seu melhor julgamento, represálias selvagens contra os judeus. Mas dentro de dez anos a cidade caiu para Omar, que permitiu que as peregrinações continuassem, ao mesmo tempo em que fez de Jerusalém um grande santuário muçulmano pelo renascimento do complexo do Templo, que os cristãos, depois de longo e estudado abandono, também agora reivindicavam como seu.

Embora os cristãos, originalmente judeus e mais tarde em negócios da igreja, sempre tenham feito peregrinações a Jerusalém, a grande onda de interesse popular a partir do século IV alarmou alguns clérigos, que denunciaram a peregrinação como um desperdício de tempo e meios, perigoso para a vida e a moral. , e uma influência disruptiva na Igreja. Junto com o monasticismo, com o qual estava intimamente associado, a peregrinação a Jerusalém foi uma tentativa de voltar à primeira ordem da Igreja e recuperar o mundo perdido de visões, mártires, profetas e milagres, e isso implicava insatisfação com a presente ordem. Os escritos dos Padres da Igreja fornecem

evidência abundante para a motivação básica dos peregrinos, que era o desejo de se assegurar da verdade do cristianismo vendo e tocando as próprias coisas que a Bíblia falava, e experimentando contato com o outro mundo por alguma demonstração aberta de poder sobrenatural ( cura era o mais popular). Somente em Jerusalém alguém poderia receber essa garantia histórica e milagrosa em sua plenitude; só ali se tinha o direito de esperar um milagre.

O lugar sagrado mais antigo visitado não foi, como se poderia supor, o Santo Sepulcro, mas a pegada de Jesus no Monte das Oliveiras, o local onde ele foi visto pela última vez pelos homens ao passar para o céu e seria visto pela primeira vez em seu retorno (Cabrol e Leclercq, Dic. 7, 231). O contato era a ideia básica – contato com o passado bíblico e com o próprio céu, do qual Jerusalém se acreditava ser um fragmento físico. Pedacos tangíveis da Cidade Santa, levados para partes distantes do mundo, deram origem a outros centros sagrados, que por sua vez enviaram suas relíquias tangíveis como faíscas de um fogo central. O mundo cristão foi logo coberto por uma rede de santuários sagrados, construídos à imitação da Igreja do Santo Sepulcro ou do Templo e muitas vezes designados pelos nomes de Jerusalém, do Templo ou do Sepulcro. Cada uma tornou-se um centro de peregrinação por direito próprio, e havia um sistema gradativo de santidade medido em uma escala de distância no tempo de Jesus e no espaço de Jerusalém, que permaneceu “tão acima de todas as outras cidades do mundo em renome e santidade como o sol está acima das estrelas”.

O renascimento carolíngio. Em 800, depois de ser disputada por dois séculos por dinastias muçulmanas, Jerusalém foi colocada sob a proteção de Carlos Magno, que estava prestando a Hÿrÿn al-Rashÿd o serviço de irritar seus inimigos omíadas na Espanha. Embora Roma estivesse sob sua proteção cinco anos antes da mesma forma – pela apresentação de chaves sagradas e uma bandeira do bispo – foi o prestígio de governar Jerusalém que garantiu a mudança do título de Carlos Magno de rei para imperador. Como Constantino, Carlos Magno estimulou um renascimento da peregrinação em larga escala a Jerusalém e uma tradição de generosidade real, dotando uma igreja, escola, mosteiro e biblioteca. Os hospitais de Jerusalém para peregrinos eram uma tradição que remonta aos tempos pré-cristãos. De Dario a Augusto e os imperadores do Ocidente, grandes governantes haviam cortejado o favor do céu por doações piedosas à cidade santa, e essa tradição de generosidade real continuou durante a Idade Média, quando os reis impuseram impostos de Jerusalém sobre seus súditos e monges de Jerusalém faziam viagens regulares para angariar fundos para a Europa.

Durante os anos do “quase-protetorado dos imperadores ocidentais” sobre Jerusalém e do controle bizantino revivido (possibilitado pela desunião muçulmana), um fluxo cada vez maior de peregrinos, mesmo das regiões mais remotas do noroeste e da Europa eslava, veio para banhar-se no Jordão, rezar no Santo Sepulcro e dotar fundações piedosas. Estimulado pela excitação do fim do mundo do ano 1000, este fluxo “multiplicou-se por dez” no século XI, culminando em grandes peregrinações em massa de milhares lideradas por eminentes

senhores e clérigos. Quando os seljúcidas, tendo derrotado o exército bizantino em 1071 e ocupado Jerusalém em 1075, tornaram-se opressivos em suas taxas e controles dos lugares sagrados, a liderança cristã se sentiu obrigada a “tomar novamente o papel de Carlos Magno”, e a peregrinação armada levou por Robert le Fri son (1085-1090) foi aclamado com entusiasmo em toda a Europa e visto pelo papa e pelo imperador bizantino como um reconhecimento avançado para uma cruzada.

**AS CRUZADAS.** As Cruzadas foram a expressão de um renascimento religioso popular em que Jerusalém, restaurada ao seu pleno status apocalíptico (a literatura das Cruzadas tem um forte sabor do Antigo Testamento), ofereceu uma porta de fuga bem-vinda a todas as classes das condições econômicas e sociais que se tornaram intolerável na Europa. As Cruzadas também foram descritas como a feudalização completa do cristianismo por uma antiga tradição cavaleiresca, com Jesus como um senhor suserano cujos ferimentos devem ser vingados e cuja fortaleza deve ser libertada. A linguagem da literatura das Cruzadas confirma isso, assim como sua afinidade consciente com a literatura épica mais antiga (refletida mais tarde em Tasso), a troca significativa de embaixadas e a estreita semelhança das armas e apetrechos asiáticos com os europeus, sugerindo um antigo “épico”. Milieu” e a natureza das Cruzadas como Voelkerwanderung.

A partir do século IV, a Igreja Ocidental havia aceitado, com o culto romano da vitória, o conceito de polaridade mundial, dividindo a raça humana em bem-aventurados (Jerusalém, Igreja, ager pacatus) e condenados (Babilônia, incrédulos, ager hosticus), refletido no conceito \*jihad da contracruzada muçulmana. Tal conceito assumiu a liderança papal de todas as cruzadas, dando origem a questões desconcertantes de prerrogativa imperial, papal e real. Isso veio à tona no reino latino de Jerusalém, cujas asas, embora a expressão mais perfeita de uma sociedade feudal modelo, não passava de um ideal, “um paraíso dos advogados”, onde a realeza, explorando a proximidade da cidade ao céu, dramatizava suas próprias reivindicações de autoridade divina com pompa de esplendor insuperável. Este motivo foi desenvolvido pelas ordens religiosas militares dos Hospitalários (fundadas pelos mercadores de Amalfi em 1048 e abertas apenas a nobreza) e pelos Templários, cada uma reivindicando o monopólio do poder e glória tradicionais únicos de Jerusalém e do Templo e, portanto, , exibindo uma independência de ação que no final foi sua ruína.

**INTRIGAS E GRANDES PROJETOS.** As Cruzadas desafiaram o infiel a um julgamento formal de armas em Jerusalém para provar qual lado foi escolhido por Deus. O grande escândalo dos Crusades não é, portanto, o interesse próprio cínico, a traição e o compromisso com o inimigo que os arruína desde o início, mas simplesmente seu fracasso nítido e humilhante, que desferiu um golpe mortal nas idéias medievais de feudalismo . e domínio eclesiástico. Com a perda de todo o Oriente, a “Operação Jerusalém” adotou uma nova estratégia de indireção, abordando seu objetivo de forma variada e tortuosa por guerras contra hereges europeus, missões de pregação (por meio das quais os franciscanos mantinham uma ponte romana permanente em Jerusalém) e

cruzadas contra judeus e muçulmanos como passos em grandes projetos de estratégia global. Os planos grandiosos de Carlos VIII, Afonso de Castela, João II, Albuquerque e Dom Sebastião tinham como objetivo último a libertação do Santo Sepulcro, como aliás todos os projetos de Colombo (S. Madar iaga, Cristóvão Colombo). Uma marcada influência cabalística foi detectada nesses planos, e de fato as esperanças sempre vivas dos judeus, disparadas por novas profecias e novos messias, não ficaram sem efeito nos círculos católicos e protestantes, como aparece na carreira do humanista Guillaume \* Postel, que, aclamado na corte da França por suas pesquisas filológicas em Jerusalém, pediu a transferência do papado para aquela cidade e finalmente se declarou o Shekhinah.

Os cristãos no período pós-cruzado continuaram seu sonho de Jerusalém, mas aqueles que conseguiram obter um ponto de apoio lá estavam amplamente envolvidos em disputas impróprias sobre direitos mínimos nos Lugares Santos. Os grandes reformadores, embora condenassem brandamente as peregrinações, enfatizavam fortemente a natureza puramente espiritual da Nova Jerusalém e a total impossibilidade de os judeus retornarem para construir uma cidade terrena. Isso foi necessário para contrabalançar a tendência à excitação apocalíptica e à deferência renovada aos judeus que acompanhavam a intensa preocupação da Reforma com a Bíblia, à medida que vários grupos de entusiastas começaram a construir suas próprias Novas Jerusaléms locais ou a se preparar para migrar para a Palestina para a tarefa. Esses grupos floresceram ao longo do século 19. Os peregrinos protestantes a Jerusalém dos séculos XVI a XX condenaram consistentemente a “palavra” das peregrinações mais antigas, enquanto se entregavam ao seu próprio tipo de dramatizações extáticas. Enquanto a prática católica tem sido identificar restos arqueológicos como os próprios objetos mencionados na Bíblia, os protestantes não têm sido menos zelosos em detectar provas para as Escrituras em todo tipo de objeto observado na Terra Santa. A visita muito divulgada de Chateaubri e a Jerusalém em 1806 combinou interesse religioso, literário e intelectual e estabeleceu um apelo romântico da Terra Santa que durou ao longo do século.

Quando Jerusalém foi aberta ao Ocidente na década de 1830 por Muhammad Ali, missionários europeus e americanos se apossaram com projetos ambiciosos de conversão dos judeus, visando o cumprimento da profecia na restauração final da Cidade Santa. Até mesmo o malfadado bispado anglo-luterano de 1841 tinha isso em vista, e a denúncia de Newman do plano como uma concessão básica aos judeus e protestantes indicou a posição da Igreja Católica Romana, que em 1847 nomeou um patriarca residente para Jerusalém .

Na crescente rivalidade de missões e fundações que se seguiram, a França usou seus cargos como protetora dos católicos romanos e lugares santos no Oriente (sob as Capitulações de Francisco I, 1535, renovadas em 1740) para promover seus interesses no Oriente, por exemplo, no libelo de sangue de Damasco de 1840. Quando Louis Napoleon foi obrigado por seus eleitores católicos a reativar as reivindicações francesas de lugares sagrados que a França havia muito negligenciado e os russos por muito tempo acalentaram, “o caso tolo do Santo

Jerusalém

Lugares" (como ele a chamava) levou à Guerra da Criméia e sua portentosa cadeia de consequências.

**PATROCÍNIO PELOS PODERES.** Na segunda metade do século XIX, as grandes potências e as igrejas foram estimuladas pela rivalidade mútua a buscar posições de comando em Jerusalém através da fundação de instituições eleemossinárias sobre as quais detinham o controle. Além dos duros fatos da geografia e da economia, o significado religioso da cidade continuou a exercer pressão constante sobre as políticas de todas as grandes potências, como quando o cáiser alemão gratificou seus súditos católicos com o presente da "dormição", proclamou a unidade protestante por a dedicação da grande Igreja de Jerusalém, e buscou realização pessoal em uma peregrinação estatal a Jerusalém e o patrocínio do sionismo (frustrado por seus conselheiros). A tomada de Jerusalém por Allenby em 1917 foi saudada pelo mundo cristão como o cumprimento da profecia e deplorada pelos muçulmanos como uma típica cruzada contra sua cidade santa. A Segunda Guerra Mundial foi seguida por um crescente interesse em Jerusalém como centro do cristianismo ecumênico, embora antigas rivalidades religiosas e nacionais de longa data e grande variedade continuassem a florescer. As romarias do século XX adquiriram um ar turístico de acordo com os tempos, tendo o interesse por Jerusalém um tom mais sofisticado e intelectual. Mesmo o velho e irritante problema da prioridade de Jerusalém, "mãe das Igrejas", sobre outros bispados cristãos foi abordado com espírito de concessão mútua e com respeito pela autonomia dos vários bispados de Jerusalém. Essa atitude liberalizada pode ser uma resposta ao que é considerado em alguns círculos cristãos como o desafio judaico à tese cristã básica de que somente os cristãos podem possuir uma Nova Jerusalém. Enquanto as Grandes Potências por mais de um século buscaram cautelosamente explorar as energias do sionismo e seus simpatizantes, foi abertamente concedido que os judeus poderiam de fato reconstruir sua cidade – embora apenas como cristãos em potencial. Embora alguns cristãos estejam dispostos a renunciar a essa condição, a tese fundamental está tão firmemente enraizada que o progresso de Israel é comumente visto não como uma refutação, mas como um paradoxo desconcertante e perturbador.

**UMA NOVA IMAGEM DE ISRAEL.** Com as vitórias militares de Israel em 1948, 1956 e 1967, o mundo cristão foi confrontado por uma nova imagem de um Israel heróico. O quadro era agradável ou perturbador para os cristãos, dependendo de qual das duas posições principais se escolhesse tomar, e os anos de tensão que se seguiram à Guerra dos Seis Dias de junho de 1967 foram marcados por uma tendência crescente entre os cristãos de todos os lugares de escolher um lado. Por um lado, a tradição dos Pais e Reformadores da Igreja, enfatizada novamente por Arnold Toynbee, considerava uma Jerusalém judaica um anacronismo sem esperança e deplorava qualquer inclinação para identificar o antigo Israel com o moderno. Essa atitude se baseava na teoria, desenvolvida por gerações de teólogos, de que somente os cristãos poderiam ser herdeiros legítimos da verdadeira Aliança e da Cidade Santa. Os católicos romanos continuaram a manter a posição, proposta pelo Papa Pio X a Herzl em 1904, de que o retorno dos judeus a Jerusalém era uma demonstração das expectativas messiânicas que aquela igreja considerava

desacreditado e ultrapassado. Aqueles que desconfiavam do progresso de Israel naturalmente escolheram minimizar o significado moral e histórico mundial de Jerusalém e tratar os problemas do Israel moderno como puramente políticos. Por outro lado, havia cristãos orientados pela Bíblia de todas as denominações, nos quais os sucessos dos israelenses inspiraram, em maior ou menor grau, esperança e interesse renovados no cumprimento literal da profecia bíblica. Para essas pessoas, em graus variados, as realizações militares judaicas pareciam passos para o cumprimento da promessa escatológica a Abraão (Gn 15:18).

À medida que o interesse por Jerusalém passou do apelo antiquário da década de 1950 para o fascínio escatológico intensificado, algo da antiga visão cristã de Jerusalém parecia agitar a consciência cristã.

[Hugh Nibley]

#### **No pensamento muçulmano**

De acordo com o islamismo ortodoxo, existem três templos no mundo aos quais se liga uma santidade especial: a Caaba em Meca, a Mesquita de Maomé em Medina e o Monte do Templo em Jerusalém, em ordem de santidade aos muçulmanos. Enquanto pesquisadores de gerações passadas viam as tradições a favor de Jerusalém como originárias do período dos califas omíadas que viviam na Síria e tiveram que lutar contra os rebeldes que governavam Meca e Medina, pesquisadores modernos negam isso e sustentam que a adoração de Jerusalém é encontrado no islamismo primitivo. De acordo com Ezequiel 5:5 e 38:12, o Monte do Templo e especialmente o \*even shetiyah – a rocha sobre a qual a Arca estava – é o centro do universo. Cientistas muçulmanos até encontraram corroboração para essa visão em seus cálculos de que o Monte do Templo está localizado no centro da quarta zona climática, a região central ao norte do Equador, na qual o homem pode desenvolver a vida civilizada.

A adoração de Jerusalém no Islã, no entanto, baseia-se principalmente no primeiro verso da Sura 17 do Alcorão, que descreve a Viagem Noturna de Maomé (isr'yy). A tradição diz que quando o "Servo" (Muhammad) estava dormindo perto da Caaba, o anjo Gabriel o levou a uma criatura alada (Bur'yq) e eles saíram para a "Mesquita Exterior" (al-Masjid al-Aq'yy). De lá eles subiram para o céu (mi'yryj). Em seu caminho pelos céus eles encontraram poderes do bem e do mal; ao chegarem ao seu destino, viram Abraão, Moisés e Jesus. O "Servo" orava entre os profetas como líder, ou seja, era reconhecido como o principal entre eles. Existem diferenças de opinião sobre a natureza da viagem e sua finalidade. Alguns vêem isso como uma descrição de um sonho, mas a opinião oficial dos teólogos muçulmanos é que Muham Mad fez essa jornada acordado e realmente atravessou o solo. Alguns sustentam que a "mesquita mais distante" está no sétimo céu, paralela à Ka'ba (como Yerushalayim shel ma'lah = Jerusalém Celestial), mas a opinião aceita, pelo menos a partir do segundo século da hijra, é que este é o Monte do Templo em Jerusalém (não a mesquita que foi construída mais tarde e chamada al-Masjid al-Aq'yy). Esta história provavelmente foi contada a Maomé por judeus, já que ele estava familiarizado com as obras midráshicas populares em seu tempo, por exemplo, O Livro de Jubi

lees, O Livro de Enoque e Toledot Moshe (existente em uma versão árabe), que descrevem a jornada de Moisés ao céu e suas visitas ao paraíso e ao inferno. Essa história e sua interpretação usual elevaram muito a santidade de Jerusalém no Islã.

Além do Monte do Templo, outros lugares em Jerusalém também eram considerados sagrados, por exemplo, o túmulo de Maria, onde o primeiro califa omíada Mu'awiya é conhecido por ter rezado no momento de sua coroação em 661.

Ao chegar a Medina em 622, Maomé recitou as orações voltadas para Jerusalém, a fim de convencer os judeus daquela cidade a adotar a nova religião. Ele continuou com esta qibla (direção da oração) por 16 ou 18 meses (Rajab ou Sha'bhān de 2 AH, ou seja, janeiro ou fevereiro de 624). No entanto, falhando em suas tentativas de atrair os judeus, ele mudou a direção para Meca (ver Sura 2:136ss.; Tabari, J'ymī' al-bay'īn 'an ta'w'īl ŷy al-Qur'ān, III, 138 s'ūra 3:142 ).

Vale ressaltar que no Alcorão não há menção explícita a Jerusalém, nem por nenhum dos nomes pelos quais era conhecida antes do Islã ou imediatamente após o surgimento da nova religião. A exegese do Alcorão, que estava apenas começando no final do primeiro século da hijra, começou a atribuir a Jerusalém nomes e apelidos que aparecem no Alcorão. Entre os demais, eles mencionaram al-Masjid al-Aqsa, a mesquita mais distante ou extrema. Parece que a Jornada Noturna de Mu hammad, que se tornou um dos elementos mais importantes para determinar a santidade de Jerusalém para os muçulmanos, tomou forma e estava ligada a Jerusalém não antes do início da construção da Mesquita de al-Aq'yy, perto da Cúpula da Rocha. Quando o califa ŷAbd al-Malik construiu a Cúpula, a identificação de Jerusalém ou do Monte do Templo com o local da Viagem Noturna não era conhecida nem aceita, pois se não fosse assim, o califa sem dúvida a teria utilizado para aumentar a santidade da magnífica estrutura e da área ao seu redor. Isso deveria ter encontrado expressão nas muitas inscrições esculpidas nas paredes do edifício.

A única referência ao verso da Viagem Noturna é encontrada em adições posteriores que datam do período otomano.

Para a maioria dos muçulmanos, o status de Jerusalém foi fixado por gerações: sua mesquita é a terceira mais importante do Islã. No entanto, não é um local sagrado no sentido muçulmano de santidade (ŷurma), mas no sentido geral (qudusiyya), pois toda mesquita é considerada um lugar sagrado. Em dias posteriores, a diferença entre esses dois conceitos tornou-se nublada quando os muçulmanos usaram o mais específico (ŷurma-ŷaram) para Jerusalém, embora isso contraste com a lei islâmica, que dá o título de ŷaram apenas para Meca e Medina (I. Hasson, em J. Prawer e H. Ben-Shammai (eds.), A História de Jerusalém, o início do período muçulmano (1996), 349-85; Ibn Taymiyya, Q'yyida fi ziy'rat Bayt al-Maqdis, em seu al-Ras'īl al-kubra).

Apesar dessa mudança, Jerusalém manteve sua santidade especial entre os muçulmanos, e a tradição muçulmana acrescentou várias camadas a ela. Há também hadiths (ditos atribuídos a Maomé que são a lei oral básica do Islã) sobre o grande valor da oração dita em Jerusalém. A tradição muçulmana relata, entre outras coisas, que a Rocha Sagrada (al-ŷakhra, ou seja,

mesmo ha-shetiyyah) está localizado exatamente abaixo do trono de Alá e acima de uma caverna que é o "poço dos espíritos", onde todas as almas dos mortos se reúnem duas vezes por semana. Devido à santidade da rocha, os anjos a visitaram 2.000 vezes antes da criação do primeiro homem e da arca de Noé repousar sobre ela. Faz parte do paraíso e dela emanam todas as águas doces da terra. Essas histórias, em sua maioria tiradas da agadá rabinica, chegaram aos muçulmanos principalmente a partir de judeus convertidos ao islamismo, como indicam os nomes dos narradores registrados na própria tradição.

A lenda muçulmana liga intimamente Jerusalém com o dia do julgamento. De acordo com a fé muçulmana, no final dos dias (veja \*Escatologia), o anjo da morte, Isr'īf'īl, tocará o chifre do carneiro três vezes enquanto estiver sobre a rocha, o que será feito depois que a Ka'ba vier visitar o Monte do Templo .

Obras árabes como Kit'āb Aŷw'īl al-Qiy'āma ("Livro das Fases da Ressurreição") contêm descrições detalhadas do dia do julgamento que então começará. Todos os mortos se reunirão no Monte das Oliveiras, e o anjo Gabriel moverá o paraíso para a direita do Trono de Alá e o inferno para a esquerda. Toda a humanidade atravessará uma longa ponte suspensa do Monte das Oliveiras ao Monte do Templo, que será mais estreita que um fio de cabelo, mais afiada que uma espada e mais escura que a noite.

Ao longo da ponte haverá sete arcos e em cada arco o homem será solicitado a prestar contas de suas ações. Os fiéis que forem considerados inocentes receberão de ŷsiya, esposa do faraó, e Miriam, irmã de Moisés, água doce dos rios do paraíso à sombra de uma palmeira que também estará sob a rocha. A maioria dessas histórias veio da literatura midráshica, como Pirkei Moshe, e algumas delas de obras cristãs (veja "Último Julgamento", em The Encyclopaedia of the Qur'ān; O.

Liven-Kafri, em Cathedra 86 (1998), 23-56).

No terceiro século hijri/nono dC, apareceram coleções de Tradições chamadas Faŷŷ'il Bayt al-Maqdis (os Louvores de Jerusalém). Os mais importantes são Faŷŷ'il al-Bayt al-Muqaddas de al-W'ysiŷ ŷ, Faŷŷ'il Bayt al-Maqdis wa-l-Khalil wa- Faŷŷ'il al-Sham de Abŷ al-Maŷŷ'īl al-Musharraf ibn al-Murajjŷ, e Itŷŷ'f al-akhiŷŷŷ bi-faŷŷ'il al-masjid al-aqŷŷ de Mu'ammad ibn Shams al-Dŷn al-Suyŷŷ ŷ al-Minhŷŷŷ.

Jerusalém também tem um lugar especial no misticismo muçulmano. Há uma tradição muçulmana de que Jerusalém é o poço dos célicos e servos de Deus e que 40 homens justos vivem nela, graças a cujas virtudes as chuvas caem, as pragas são evitadas e o mundo em geral existe. Esses homens justos são chamados abdŷl ("aqueles que são substituídos"), porque quando um morre, outro o substitui. Na verdade, essa tradição aparentemente não é antiga, mas reflete a importância atribuída a Jerusalém pelos místicos desde os primórdios da tendência mística no Islã e a crescente ênfase em sua santidade de geração em geração. Mesmo os primeiros místicos muçulmanos sustentavam que viver em Jerusalém ou em qualquer outro lugar em Ereŷ Israel purifica a alma e que comer seus frutos é permitido e legal (ŷalŷl). Por isso muitos deles vieram a Jerusalém para estar perto de sua santidade. Aparentemente, a adoração de Jerusalém por parte dos místicos muçulmanos foi influenciada principalmente pelo exemplo do ascetismo cristão, que floresceu em Ereŷ Israel, e

## Jerusalém

especialmente nas proximidades de Jerusalém, durante os séculos anteriores à sua conquista pelos muçulmanos.

A afeição por Jerusalém e seus santuários cresceu como resultado de sua perda temporária durante as Cruzadas. De fato, a reação às guerras com os cruzados nos séculos XII e XIII foi um fator importante no desenvolvimento da literatura árabe e dos diários de viagem (ver \*Viajantes, Cristãos e Muçulmanos) em Jerusalém, Hebron (al-Khalīl), e Palestina como um todo e sua importância para o Islã. Descrições dos \*lugares sagrados muçulmanos foram preservadas desde então.

Algumas são de grande importância histórica, sendo o principal estímulo para as peregrinações muçulmanas aos lugares santos de Jerusalem.

[Eliyahu Ashtor / Isaac Hasson (2ª ed.)]

**nas artes****Na literatura**

Um tesouro imensamente rico e variado de literatura, arte e música foi dedicado a Jerusalém por judeus e não judeus desde os primeiros tempos medievais. Muitos desses tratamentos tratam de eventos específicos, como o retorno do cativo babilônico e o cerco romano e a destruição de Jerusalém (ver \*Tito nas Artes). Durante a Idade Média, os judeus paytanim compuseram centenas de poemas sobre o assunto (veja acima; Liturgia) e obras devocionais cristãs paralelas incluem "Jerusalém, a Dourada" (de De contemptu mundi) de Bernardo de Cluny e vários outros hinos com o mesmo título.

Cenários pré-fabricados de mistérios ingleses medievais e peças de milagres frequentemente representavam a Cidade Santa, e inúmeras "descrições" foram escritas por cronistas cruzados, historiadores árabes e viajantes de vários períodos (ver \*Itinerários de Ereῥ Israel; \*Peregrinações, Christian e muçulmano). O principal tratamento renascentista do assunto foi o épico Gerusalemme liberata do poeta italiano Torquato Tasso (1581; traduzido em 1594 e novamente por Edward Fairfax como Godfrey de Bulloigne, 1600), um relato do cerco e captura de Jerusalém pelos cruzados combinando as tradições de escrita de romances clássicos e medievais. Após a Reforma, muitos escritores protestantes evocaram a imagem da Cidade Santa em verso e prosa, mas poucas obras foram especificamente dedicadas ao tema.

Provavelmente como resultado da efervescência social, política e religiosa do século XIX, particularmente na Grã-Bretanha, a "Nova Jerusalém" tornou-se o símbolo do anseio do homem por uma vida melhor e uma forma mais nobre de sociedade. Essa tendência teve um desenvolvimento notável nas obras do poeta inglês William \*Blake (por exemplo, em Jerusalém, The Emanation of the Giant Albion, 1804), cujo "Jerusalem", um poema que (1804), que mais tarde se tornaria um Partido Trabalhista Britânico, termina:

Eu não vou cessar de luta mental,  
Nem a minha espada dormirá na minha mão,  
Até que tenhamos construído Jerusalém,  
Na terra verde e agradável da Inglaterra.

Esse tipo de idealização também caracteriza o trabalho de John Mason Neale "Jerusalém de Ouro", um dos hinos mais conhecidos da

Era vitoriana. Em obras do século XIX que variam em tom de devoção piedosa ao cinismo e humor, a moderna cidade de Jerusalém foi descrita por escritores como o católico Chateaubriand e o protestante Pierre Loti na França, o austríaco Ludwig August \*Frankl e os autores norte-americanos Mark Twain e Herman Melville.

A partir do início do século XX, houve um interesse literário ainda mais pronunciado pelo presente e futuro de Jerusalém, especialmente como resultado da colonização sionista e do desenvolvimento da nova seção judaica da cidade. Um trabalho escandinavo notável sobre o tema foi o romance de dois volumes de Selma Lagerlöf, Jerusalém (1901-1902; Eng. 1915), sobre colonos suecos na Palestina. Seu compatriota, Sven Anders Hedén (que era parcialmente descendente de judeus), descreveu sua viagem pela Terra Santa de Damasco ao Sinai em Jerusalém (c. 1916; Para Jerusalém, 1917), um livro de viagem marcadamente pró-alemão e tom anti-britânico. Hedén, que mais tarde foi simpatizante dos nazistas, aqui fez muitas referências à história bíblica judaica e posterior, tratando o sionismo de maneira objetiva e ilustrando seu texto com muitos de seus próprios esboços de tipos judaicos. Uma abordagem semelhante foi adotada pelo católico inglês GK

Chesterton (A Nova Jerusalém, 1920) e pelos escritores franceses Jean e Jérôme Tharaud (L'an prochain à Jérusalem!, 1924). Na maioria das literaturas de viagem que tratam de Ereῥ Israel, a ênfase principal está em Jerusalém.

Muita ficção popular inglesa e norte-americana tratou da cidade e de seu cotidiano e desenvolvimento durante o período do Mandato Britânico e, mais tarde, durante a divisão política de Jerusalém entre Israel e Jordânia (1948-1967). Dois livros desse tipo foram o romance de John Brophy, Julian's Way (1949) e The Mandelbaum Gate (1966), de Muriel Spark. No entanto, a maioria dos importantes tratamentos do século XX foram obra de autores judeus. Principalmente poemas, romances e contos, que vão desde evocações de dias passados na Cidade Velha até a reunificação de Jerusalém após a Guerra dos Seis Dias. Uma rara abordagem slavônica do assunto foi Pesni za Erusalem ("Canções para Jerusalém", 1924) do poeta judeu búlgaro Oram ben Ner (Saul Mezan, 1893-1944). As reflexões pessoais estão contidas em Das Hebraeerland (1937), obra em prosa da poeta e refugiada alemã Else \*Lasker-Schueler. O retorno histórico do povo judeu ao Muro das Lamentações constitui o clímax do romance de Elie \*Wiesel, Le mendiant de Jérusalem (1968; Um mendigo em Jerusalém, 1970). Uma coleção moderna de literatura sobre a cidade é Recuperações de Dennis Silk: Uma antologia de Jerusalém

(1968), e Philip Roth coloca o protagonista da Operação Shylock (1993) em Jerusalém.

**Em arte**

As representações de Jerusalém nas artes plásticas combinam características da cidade real e signos de seus significados simbólicos nas principais religiões monoteístas, ou são puramente imaginárias e simbólicas.

As representações dos implementos do \*Templo são as primeiras imagens sobreviventes relacionadas a Jerusalém. A menorá de sete braços foi gravada em pedra na tumba de Jasão (segundo



século aC). A menorá, juntamente com a mesa de pão da proposição, foi cunhada em uma moeda de Matatias Antigonus (governado de 40 a 37 aC). A menorá, a mesa e o altar do Templo foram riscados no gesso de uma casa de habitação do período Herodiano (37-4 aC). Essas imagens transmitiam a atitude judaica em relação a Jerusalém como a morada terrestre do Santuário de Deus e o principal local de adoração divina. Após a destruição do Segundo Templo em 70 EC, a fachada do Templo e os implementos do culto e rituais tornaram-se símbolos do restabelecimento messiânico do Templo que seria seguido pela restauração da soberania política judaica em Jerusalém e Israel. Um dos primeiros exemplos disso é a fachada do Templo, representada como um tetraestilo clássico, um desenho esquemático da \*Arca da Aliança no meio dela, o lu lav e o etrog, e a inscrição "Jerusalém" na prata de \*Bar Kokhba tetradracma (133 EC). O lulav e o etrog junto à inscrição "segundo ano para a liberdade de Israel" no verso desta moeda reforçam as alusões litúrgicas e messiânicas da imagem do Templo: estas espécies são utilizadas em Sucot – a festa que marcou a consagração do Templo de Salomão ( I Reis 8), foi celebrada pela peregrinação ao Templo (Dt 16,16), e é o momento em que, no fim dos tempos, todos os povos se reunirão em Jerusalém (Zc 14,16ss). Os criadores de pinturas, mosaicos e relevos judaicos antigos e medievais apresentavam convencionalmente o Templo como uma fachada de colunas, portal ou edícula (ver \*Templo: na Arte), enquanto a paisagem urbana de Jerusalem não ocupava sua mente.

Um símbolo de toda a cidade de Jerusalém foi encontrado em joias judaicas antigas: após a "guerra de Quietus" (início do século II), alguns rabinos proibiram as noivas de usar as coroas chamadas "Jerusalém de ouro" ou "cidade de ouro", pois era um "grego", isto é, inimigo, costume (Sot. 49a-b; T J Sot. 9:24, 3; Shab. 59a; cf. Ned. 50a). Essas descrições lembram "coroas murais" desenhadas como as muralhas e torres de uma cidade e às vezes feitas de ouro. Essa coroa mural era um atributo da deusa Tyche, cujas imagens eram difundidas no Oriente Médio helenizado. Supostamente, foi um ato de lembrança da destruição de Jerusalém ao "colocá-la al rosh simyati" literalmente "na cabeça da alegria" (Sl 137:6) que inspirou a associação de uma coroa mural dourada na cabeça de uma noiva judia com uma escatológica "Jerusalém de ouro".

Modos simbólicos semelhantes foram implementados nas primeiras imagens de Jerusalém na arte cristã primitiva. Um cenário arquitetônico comum e generalizado, composto por colunatas cobertas ou uma fileira de portões da cidade em arco e ameias atrás das figuras de Cristo e seus discípulos nos sarcófagos romanos do século IV, representava a Jerusalém eterna e celestial (por exemplo, sarcófago de 380 a 380-38). 390 em S. Ambrogio, Milão). Uma edícula apareceu como uma representação pars-pro-toto do Templo em Jerusalém nos mosaicos do chão do quinto ou sexto século nas igrejas de Byzantine no Monte Nebo na Jordânia e no latim Ashburnham Pentateuch (século VII, Paris, BN, Lat. nouv. acq. 2334, fol. 2).

O estabelecimento da igreja Sepulchrum Domini ("Santo Sepulcro", 326–327) por Constantino, o Grande, juntamente

com a proliferação de igrejas até meados do século VI, criou uma nova topografia cristã de Jerusalém. A rotunda do Santo Sepulcro era frequentemente representada nas ampulae dos peregrinos (vasos para o líquido consagrado) que chegavam às comunidades cristãs no Ocidente e no Oriente, e seu plano redondo serviu de modelo para muitas igrejas italianas da segunda metade do século IV. Ao fundo do mosaico da Igreja de S.

Pudenziana em Roma (384–389, 401–417), uma imagem do verdadeiro complexo Constantino do Santo Sepulcro aparece acima do muro com 12 portões da Jerusalém celestial (dois deles foram posteriormente apagados). Este número reforça a relação da imagem com a Jerusalém escatológica descrita em Apocalipse 21:12.

Os conceitos religiosos e ideológicos cristãos de Jerusalém foram impostos à topografia real da cidade. O mapa pictórico de Jerusalém (560-565) no mosaico do chão da Igreja de Madaba (Jordânia) retrata o Santo Sepulcro no meio do cardo maximus, bem no centro da cidade, embora a igreja real seja encontrada a noroeste dessa ponto. A posição dominante do Santo Sepulcro representa a visão da Jerusalém mundana como o lugar da ressurreição de Cristo e uma prévia da Jerusalém celestial ideal.

Desde pelo menos o século IX, a visão apocalíptica da Jerusalém celestial em Apocalipse 21:10–22:5 relacionada à exegese patristica, e o ensino sobre a Civitate Dei por \*Agostinho de Hipona (354–430) inspirou representações convencionais de Jerusalem em arte eclesial e manuscritos. O Apocalipse de Trier (Norte da França, primeiro quartel do século IX; Trier, Stadtsbibliothek, cód. 31, fols. 69-71), o manuscrito iluminado mais antigo conhecido do Livro do Apocalipse, dá uma combinação de um frontal vista do lado de fora da muralha da cidade fortificada e uma visão panorâmica dos objetos no interior, com o lado interno da muralha atrás deles. A pintura cria a imagem de uma fortaleza com 12 torres (Ap. 21:12-13) encerrando em seu meio igrejas ou um cordeiro, símbolo de Cristo, que substitui o Templo na Jerusalém apocalíptica (Ap. 21:22)., e a Árvore da Vida. Muitos manuscritos medievais do Apocalipse e o comentário sobre ele por Beatus de Liébana (d. 798) representam um esquema geométrico da Jerusalém celestial consistindo de uma seção da muralha da cidade com três portões de cada lado de um quadrado contendo Cristo e/ou o cordeiro como ilustração da cidade com os portões para as 12 tribos de Israel (Ap.

21:12). Jerusalém no meio das nações com seus portões voltados para os quatro ventos, uma contrapartida do Templo na visão de Ezequiel (40:1–43:12), marca o centro do mundo e a prevalência do poder de Cristo no cosmos. O Apocalipse de Valenciennes (Liège (?), primeiro quartel do século IX; Valenciennes, Bibl. Municipale, ms. 99 fol. 38) exemplifica as imagens circulares da Jerusalém celeste com portas triplas nos quatro pontos cardeais do perímetro. Nas catedrais românicas (por exemplo, em Aachen e Hildesheim), as lâmpadas monumentais feitas como um aro dourado parecendo uma muralha da cidade com 12 ou 24 portões em torre representavam a Jerusalém celestial como uma cidade circular luminosa pairando sobre os adoradores.

Embora desviando da definição de Jerusalém como "civitas in quadro posita" em Apocalipse 21:16, essas imagens em

## Jerusalém

ênfatisam a ideia da cidade como o umbigo do mundo (“o umbigo do mundo”), conceito adotado desde o pensamento clássico (Philo, *Legation ad Gaium*, 294). Como o Santo Sepulcro redondo, uma Jerusalém circular simbolizava a ressurreição de Cristo e a nova vida do mundo. Os mapas pictóricos dos cruzados (por exemplo, Bruxelas, *Bibl. Royale*, ms. 9823–9824, fol. 157) envolvem representações frontais de marcos cristãos da Jerusalém mundana no esquema circular abstrato e enfatizam o cruciforme do cardo e do decumanus para dar a topografia real um significado cristológico. Um medalhão com uma imagem de Jerusalém é o centro do mapa do mundo, em forma de trevo, símbolo da Trindade, no *Itin erarium Sacrae Scripturae* de Heinrich Bunting (Wittenberg 1587).

A abordagem simbólica da Jerusalém real teve um efeito sobre a compreensão cristã do Qubbat muçulmano como Sakhrah (Cúpula da Rocha) construído no local do Templo em Jerusalém em 691-692. Os cruzados, que em 1141 dedicaram esta estrutura octogonal abobadada como a igreja *Templum Domini* (Templo de Deus), associaram-na ao Templo. O *Templum Domini* e o *Sepulchrum Domini*, similarmente representados como torres abobadadas que se erguem atrás de um portão fortificado da cidade, representam Jerusalém no selo principal de João de Brienne, governante do Reino Cruzado de Jerusalém (1210-1225). A justaposição dos dois edifícios reafirma a ideia de que o cristianismo se origina tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Vasos eclesiásticos, principalmente ostensórios e cibórios semelhantes a cálices contendo o sacramento; relicários; e incensários, projetados como uma estrutura de cúpula redonda ou equilátero, geralmente simbolizavam o *Templum Domini*, o Templo de Salomão e Jerusalém. A Cúpula da Rocha domina nas paisagens da Jerusalém bíblica e real na arte europeia. A ilustração de Erhard Reeuwich para *Peregrination in terram sanctam* de Bernhard von Breydenbach (Mainz, 1486) transforma as impressões dos peregrinos de Jerusalém em uma visão panorâmica dos edifícios ao redor da desproporcionalmente grande Cúpula da Rocha. Em uma visão da Jerusalém bíblica no *Liber Chronicarum* de Hartmann Schedel (Nuremberg, 1494), três anéis de muralhas da cidade encerram uma grande estrutura semelhante à Cúpula que é explicitamente rotulada como *Templum Salomonis*. Pintores e arquitetos renascentistas italianos aceitaram a cúpula octogonal no centro de Jerusalém, à luz da teoria de Vitruvius que localizava o templo ideal planejado centralmente no meio de uma cidade ideal planejada centralmente. Cópias renascentistas idealizadas da Cúpula da Rocha aparecem na arquitetura da igreja (Donato Bramante, o *Tempietto* em San Pietro in Montorio, 1502–1511, Roma) e representam o Templo em Jerusalém em pinturas de Pietro Perugino (1450–1523), Rafael (1483-1520) e Vittore Carpaccio (1472-1526).

O cenário europeu nas imagens cristãs de Jerusalém também decorre da percepção cristã da história sagrada como sempre contemporânea. Nas ilustrações de Jean Fouquet para as *Antiguidades Judaicas* de \*Josephus Flavius (1470–1475; Paris, *Bibl. Nat.*, Ms. Fr. 247), o Templo em Jerusalém parece uma catedral gótica em uma cidade francesa. Seguindo o mesmo conceito acronico, a paisagem urbana de Jerusalém é pintada como tipicamente italiana na *Entrada em Jerusalém* de Duccio (Maestà, verso, 1308-1311; Si

ena, Museo dell'Opera del Duomo), holandês em “*Ecce Homo*” de Hieronymus Bosch (ca. 1485; Frankfurt am Main, *Städtisches Kunstinstitut*), e alemão nas *Histórias da Paixão* de um pintor anônimo de Westfalen (ca. 1480); Torun, Igreja de São Jacó).

A visão da Jerusalém celestial como modelo para o arranjo adequado da vida sacra e secular cristã refletiu-se na arquitetura. Nos complexos de edifícios religiosos do Ocidente católico, os claustros (pátios fechados para aposentadoria religiosa) compostos de uma grade retangular, muitas vezes quadrada e passagens com arcadas circundantes, eram paralelas à praça apocalíptica de Jerusalém. Em uma cidade medieval, o mesmo simbolismo era dado à praça da cidade cercada por arcadas (por exemplo, a praça central de Monpazier, sul da França, fundada em 1284). Cidades construídas em um plano concêntrico também se relacionavam com Jerusalém: o versículo de Is. 51:9 inscrito acima do mapa de Moscou concêntricamente planejado na página de rosto da Bíblia russa impressa de 1663 representa aquela cidade como uma Jerusalém revivida.

Os arquitetos cristãos transpuseram a Jerusalém real criando contrapartes locais para o Gólgota, Via Sacra (“via Dolorosa”), Monte do Templo, Monte das Oliveiras, Monte Sião, igrejas de Jerusalém, etc. uma série de esculturas, quadros ou meras inscrições marcavam as “estações” de Cristo na “via Dolorosa” em Jerusalem. Um grupo de capelas conectadas, datadas do século V, no mosteiro bolonhês de San Stefano, também conhecido como “Hierusalem”, representava importantes santuários cristãos de Jerusalém. As cópias urbanas ou paisagísticas, comumente chamadas de Nova Jerusalém, Calvário ou sacro monte, pretendiam ser réplicas fiéis dos lugares santos. Na prática, alguns deles, por exemplo, Kalwaria Zebzydowska (1602) na Polônia, mantiveram a localização mútua e as distâncias entre os monumentos originais da Terra Santa. O outro, por exemplo, o convento Scala Coeli (ca. 1405) em Córdoba, o *sacri monti* em Varallo Sesia (1486), San Vivaldo (1499) na Itália e toda a cidade velha de Suzdal na Rússia, estabeleceram um esquema mais esquemático e semelhança parcial com a topografia dos peregrinos de Jerusalém.

Pinturas em manuscritos com iluminuras hebraicas e primeiros livros impressos concentram-se na futura Jerusalém. O \*Monte das Oliveiras, representado como uma oliveira em uma colina, é o único elemento de Jerusalém além do Monte do Templo que aparece entre os implementos do Templo em pinturas das Bíblas hebraicas dos séculos XIII a XV. A citação de Zacarias 14:4 enquadrando a pintura de página inteira do Monte das Oliveiras na Bíblia hebraica de Saragoça do século XIV (Paris, *Bibl. Nat.*, Ms. Hebr. 31, fol. 4v) determina o simbolismo de este lugar como palco do advento de Deus no futuro messiânico. A visão da cidade de Jerusalém é assunto de manuscritos iluminados e livros da Páscoa \*Hagadá. A imagem dos judeus levantando as mãos em adoração ao Messias esperando no portão da Jerusalém celestial ilustra a passagem culminante: “No próximo ano em Jerusalém” na Hagadá Cabeça de Pássaro de ca. 1300 do sul da Alemanha (Jerusalém, Museu de Israel, Ms. 180/57, fol. 47r). A Jerusalém flutuante é desenhada

portão da cidade com uma seção de uma parede com arcadas. O Messias que monta em um jumento, precedido pelo profeta Elias, em direção a Jerusalém se relaciona com o versículo “Derrama Tua ira sobre os gentios”. Nessas fotos, Jerusalém parece uma cidade fortificada com uma torre alta (a Miscelânea de Hamburgo, ca. 1427-1428, Alemanha; Hamburgo, Staats-und Universitätsbibliothek, Cod. Hebr. 37, fol. 35v), uma muralha fortificada com um portão aberto (Hagga dah, 1470–1480, Itália; Munique, Bayerische Staatsbibl., Cod. Hebr. 200, fol. 24v), ou uma torre abobadada na Mantua Hagadá impressa (1560). Uma mão segurando uma espada acima de uma cidade que é fortemente abraçada por um muro fortificado, ilustrando I Crônicas 21:16, mostra a proteção divina sobre Jerusalém na Hagadá Candia de Creta, 1583 (Paris. Bibl. Nat., 1388, fol. 11r).

Não obstante o fato de um edifício abobadado poligonal estar em desacordo com os relatos bíblicos e rabínicos do Templo, os judeus adotaram a Cúpula da Rocha como imagem do santuário em Jerusalém (Frankfurt Mishneh Torah, século 15, norte da Itália; Nova York, col. privada, fol. 1r). Desde meados do século XVI, os impressores de livros hebraicos em Veneza e Praga usavam o Domo evidentemente rotulado como Bet ha-Mikdash (“o Templo”) como seu sinal, e um século depois, os irmãos Ashkenazi usaram uma versão ingênua desse edifício no meio de três muralhas da cidade em seus livros impressos em Constantinopla. A inscrição: “A glória desta última casa será maior do que a da anterior...” (Ag. 2:9) que acompanha a Cúpula nas “marcas dos impressores” afirma que esta é uma visão do Templo messiânico no futuro Jerusalém, e não um retrato do passado histórico. De maneira semelhante, a Jerusalém messiânica tomou a forma renascentista de uma cidade octalateral centrada no templo octogonal abobadado na Hagadá de Veneza de 1609. Uma imagem de uma estrutura abobadada perto de edifícios menores, às vezes dentro de uma muralha poligonal da cidade, foi usada como um sinal de lembrança de Jerusalém nas cortinas italianas da Arca da Torá do século XVII e como um símbolo escatológico e um sinal para a “maior alegria” de Jerusalém (SI 137:6) no topo do ketubbot, cujo desenho seguiu o complexo programa decorativo desenvolvido em Veneza na década de 1660.

A gravura de Matthaeus Merian, o Velho, da Jerusalém bíblica no Icones Biblicae (Amsterdã, 1659) exemplifica uma influência direta da arte cristã nas imagens judaicas de Jerusalém. Na Hagadá de Veneza de 1695 e seus numerosos manuscritos e remakes impressos, o esplêndido Templo de Salomão de Merian no meio de pátios murados semelhantes a claustros, cercado pelos prédios da cidade e iluminado pelo sol brilhante, foi retrabalhado para uma visão do mundo messiânico. Jerusalém.

O artesão judeu Eliezer Sussmann, de Brody, na Ucrânia, copiou réplicas folclóricas posteriores dessa imagem dos manuscritos Haggadot e Grace After Meals (também contendo o apelo pela reconstrução de Jerusalém) em suas ricas pinturas murais nas sinagogas do sul da Alemanha em 1732-42. Nestes e em outros murais de sinagogas produzidos por pintores judeus da Europa Oriental dos séculos XVIII e XIX, Jerusalém é representada como um conglomerado de edifícios abobadados e cobertos de diferentes comprimentos, aumentando gradualmente em direção à torre mais alta abobadada ou palácio coberto, todos representados nos estilos arquitetônicos locais. Dentro

algumas sinagogas Jerusalém como símbolo da redenção é justaposta contra uma vista de uma cidade simbolizando o Exílio: Worms in the teto pintura (1740) por Y ayyim ben Isaac Segal na sinagoga em Mogilev na Bielorrússia, ou Babilônia na imagem de os “Rios da Babilônia” (Sal. 137) nas sinagogas de Predbórz (meados do século XVIII) e Grojec (primeira metade do século XIX) na Polônia. Na sinagoga de Kamenka-Bugskaya, na Ucrânia, a imagem de uma cidade em chamas com feras se aproximando de seus muros lembra aos adoradores a queda de Jerusalém. A tristeza e a lembrança de Jerusalém foram expressas de forma mais abstrata em um acrônimo hebraico יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל יְיָ יִשְׂרָאֵל (preto no branco, uma lembrança da Destruição [de Jerusalém]) que foi pintado em tinta preta sobre um fundo branco e, em alguns casos, localizado abaixo de uma imagem de Jerusalém.

A topografia dos peregrinos judeus de Jerusalém foi moldada em uma forma pictórica em meados do século XVI, seguindo a disseminação de descrições hebraicas ilustradas dos lugares sagrados e os túmulos dos itinerários justos da Terra Santa, como o Yiyus ha-Avot (“Genealogia dos Patriarcas”). Os escribas locais tradicionalmente alternavam descrições textuais com desenhos esquemáticos de pontos de referência de Jerusalém, mas não deram uma visão geral ou plano da cidade. O desenvolvimento dessas imagens na Terra de Israel levou aos “mapas” esquemáticos dos séculos XVIII e XIX, representando os lugares sagrados como fileiras quase decorativas de imagens geométricas, ornamentais ou arquitetônicas simplificadas, enquanto as cópias italianas e alemãs dos Yiyus ha-Avot renderam esses padrões como edifícios clássicos. Escribas judeus na Itália do século XVIII amalgamaram os marcos dos itinerários pictóricos, uma paisagem urbana de casas e torres e um plano geométrico da cidade ideal na visão dos lugares sagrados de Jerusalém. Assim, na visão de Jerusalém que ocupa a maior parte de seu esquema de lugares sagrados na Terra de Israel (primeira metade do século XVIII; Biblioteca da Universidade de Cambridge), Samuel ben Yishai de Senigallia marcou as diferentes comunidades judaicas na Cidade Velha Judaica, a Torre de David dentro das muralhas da cidade, e os chamados Túmulos de Ab salom e Zacarias no Vale do Cedrom. As inscrições hebraicas identificam a Cúpula da Rocha e a al-Aqsa Mesquita representada nos lados opostos do Monte do Templo como o Templo e a aposta de Salomão (“casa de estudo”), respectivamente. Entre eles, um grupo de ciprestes se eleva acima da seção ocidental da parede que sustenta o Monte do Templo. O Muro das Lamentações (ocidental) foi pensado para coincidir com o lugar que, de acordo com fontes midráshicas (Ex. R. 2:2; Num. R. 11:2, etc.), a Presença Divina nunca saiu, e que era o local mais próximo do Santo dos Santos acessível aos judeus onde lamentavam a destruição do Templo. Os ciprestes que são vistos de longe no Monte do Templo foram supostamente identificados com os cedros “plantados na casa do Senhor” (SI 92:131; cf. I Reis 50:20ss.) evocando a restauração messiânica do Templo. Esta nova composição tornou-se o sinal pictórico mais frequente de Jerusalém em uma vasta gama de objetos rituais e domésticos judaicos que foram enviados da Terra de Israel para judeus em outros lugares e

## Jerusalém

esses objetos feitos na diáspora. Em contraste com a eterna esperança messiânica na arte popular judaica, artistas profissionais europeus de origem judaica que se converteram ao cristianismo (por exemplo, Eduard Bendemann em seu *Jeremias nas ruínas de Jerusalém*, ca. 1834-1835) expressaram em imagens de Jerusalém seu desespero e falta de crença na redenção dos judeus.

Na arte muçulmana, Jerusalém é geralmente simbolizada pelo Qubbat as-Sakhrah ou o *ġ aram al-Sharġf* (o Monte do Templo). É certo que alguns estudiosos interpretam hipoteticamente a cidade murada poligonal que é apresentada em uma bandeja a Mu hammad em uma pintura de um manuscrito de *Mi'rġi Nġmeh* (Tar biz, ca. 1360-1370; Istambul, Topkapi Sarayi, H. 2154, fol. 107r) como a cidade de Jerusalém, discernindo a Cúpula da Rocha e a mesquita al-Aqsa entre seus edifícios. Concomitantemente com os primeiros itinerários judaicos ilustrados da Terra Santa, mapas esquemáticos do Monte do Templo, como mapas de Meca e Medina, apareceram em guias manuscritos para peregrinos muçulmanos (por exemplo, o guia de 1544-1545; Istambul, Topkapi Sarayi, H. . 1812). O local é comumente representado como um retângulo contendo o Qubbat as-Sakhrah, em algumas fotos com a rocha mostrada dentro, no centro inferior; a al-Aqsa acima; minarettes; outros lugares sagrados muçulmanos; e também ciprestes, palmeiras e montanhas – todos vistos de perfil ou de cima. Esses mapas também foram retratados na parede gíbla nas mesquitas otomanas (por exemplo, a pintura de cerca de 1660-63 na Mesquita Haznedar em Sivri hisar perto de Ancara).

A campanha egípcia de Napoleão (1798-99) e o aumento dos interesses políticos da França, Inglaterra e Alemanha na Terra Santa levaram os pintores europeus modernos a descobrir a verdadeira Jerusalém. Com o benefício de desenhos realistas da natureza, Luigi Mayer (1755-1803), Henry Warren (1794-1879), David Roberts (1796-1864) e William Henry Bartlett (1809-1854) olharam para Jerusalém através do tradicional conceito da cidade sagrada, dando em suas fotos uma visão distante da Cúpula da Rocha no Monte do Templo sob o céu alto. No devido tempo, muitos artistas foram atraídos por uma visão ilusionista mais próxima dos lugares sagrados, monumentos antigos e sítios arqueológicos como se transmitindo o olhar de uma testemunha ocular (cf. obras de Carl Friedrich Werner, 1808-1894; William Simpson, 1823 –1899; Vasily Vereshchagin, 1842–1904; John Fulleylove, 1845–1908; Gustav Bauernfeind, 1848–1904; Stanley Inchbold, 1856–1921). Um desses assuntos relacionados ao aspecto judaico de Jerusalém eram os judeus orando no Muro das Lamentações, mostrado em um ângulo agudo do pátio estreito próximo a ele.

Da mesma forma, as apresentações da oração no Muro das Lamentações e uma cidade visionária tornaram-se temas de fotos de Jerusalém por artistas judeus modernos. Inspirado nas ideias sionistas, Ephraim *\*Lilien* em Berlim retratou Jerusalém como uma cidade prometida vista de longe, contra o sol brilhante que estende seus raios para proteger um judeu que sofre no exílio (uma ilustração para “*Der Juedische Mai*”, de Morris Rosenfeld, *Lieder des Ghetto*, 1902). Mas mesmo quando os artistas israelenses Reuven *\*Rubin* (1893–1974) e Nahum *\*Gutman* (1898–1980) observaram a paisagem urbana real, eles postularam uma distância do Monte do Templo. A partir da década de 1920, os artistas concentraram sua atenção nos bairros judeus

de Jerusalém, muitas vezes mostrando-os parecendo um shtetl provinciano oprimido (por exemplo, Jacob *\*Steinhardt*, 1887–1968, e Hayim Glikberg, 1904–1970) ou becos de uma cidade europeia (por exemplo, Ludwig *\*Blum*, 1891–1974). A sensação autêntica de colinas toscas, vegetação pobre e casas rochosas de Jerusalém apresentam obras de Anna *\*Ticho* (1894-1980) e Leopold *\*Krakauer* (1890-1954). Artistas israelenses contemporâneos levam as imagens de Jerusalém na direção de controvérsias políticas e ideológicas. Como exemplos, reafirmando a ideia do lar nacional judaico, Jan Rauchwerger (1942– ) pinta a bandeira israelense flutuando ao ar fresco sobre as paisagens das colinas da Judéia perto de Jerusalém; As visões de David Reeb (1952– ) dos lugares sagrados em Jerusalém, providas de um código de barras, evocam ironia ou protesto contra o mercantilismo da fé e dos ideais; e as pinturas de Menashe Kadishman (1932– ) do Muro das Lamentações, cujas pedras são tocadas por manchas multicoloridas de tinta, questionam o próprio respeito aos valores nacionais.

Desde 1967, a competição política e ideológica por Jerusalém provocou o renascimento da imagem de Qubbat como Sakhrah na arte e propaganda visual de artistas de origem árabe como símbolo da reivindicação por toda Jerusalém e Palestina. Nabil Anani (1943– ), Sliman Mansour (1947– ), Taleb Dweik (1952– ), e outros adotaram as imagens da cidade circular ideal e Jerusalém etérea centrada na Cúpula da Rocha no contexto de anseio e luta pela Terra perdida. A verdadeira Jerusalém é referida simbólica e conceitualmente como um lugar de humilhação: por exemplo, a escultura de Kna'an Ahmed Novas Muralhas de Jerusalém (ca. 2004) alude às barreiras administrativas entre as partes oriental e ocidental da cidade.

[Ilia Rodov (2ª ed.)]

### Na música

Na música, como na literatura, há um vasto e variado corpo de material inspirado no tema de Jerusalém. Teoricamente, os “cânticos de Jerusalém” incluem os inúmeros cenários dos incontáveis versos bíblicos, orações, hinos e poemas nos quais Jerusalém ou Sião são mencionados – na arte e na música folclórica e na cultura judaica e cristã. Essa lista também teria que incluir as composições da Paixão (já que sua cena é Jerusalém) e obras sobre as Cruzadas (incluindo as muitas composições baseadas em Jerusalém Delived de Tasso). Até o final do século XIX, muitos oratórios, óperas, obras corais, canções artísticas e obras sinfônicas tratavam das duas destruições de Jerusalém por Nabucodonosor e Tito (a correlação com eventos históricos é difícil de estabelecer na maioria dos casos). No entanto, vários compositores ingleses e norte-americanos voltaram-se para o tema “*Heavenly City*”, estimulados pelo enorme sucesso do hino de Ewing, “*Jerusalem the Golden*” (ver abaixo), e talvez também pelo renascimento medieval. Entre as obras notáveis estão o oratório de Ralph Vaughan Williams, *Sancta Civitas* (1892), baseado no Apocalipse, e *Hora novíssima* (1892), de Horatio W. Parker, baseado no protótipo latino do hino. Obras de compositores judeus modernos incluem Lazare *\*Saminsky's City of Solomon and Christ* (1932), para coro misto e orquestra, e Darius *\*Milhaud's Les*

deux Cités (1937), uma cantata para coro infantil aumentado com texto de Paul Claudel (compreendendo "Babylone", "Élégie" e "Jérusalem").

As obras de Israel escritas antes de 1967 tratavam de certos aspectos de Jerusalém, mas após a Guerra dos Seis Dias, houve uma intensa preocupação com o assunto, tanto espontaneamente quanto por encomenda. Recha \*Freier organizou o Testimonium Jeru salem, que comissionou compositores em Israel e no exterior para escrever obras sobre a história de Jerusalém, que foram tocadas em apresentações especiais em Jerusalém. Outras obras compostas entre 1967 e 1970 incluem Jerusalém Eterna, uma cantata de Haim \*Alexander; Tiro e Jerusalém, um balé (baseado na peça de Mattityahu \*Shoham) de Ben-Zion \*Orgad; e Jerusalém, uma sinfonia para coro misto, metais e cordas de Mordechai \*Seter.

Entre os poucos corais protestantes que apostrofam diretamente Jerusalém, o mais famoso é Jeru salem, du hochgebaute Stadt, de Melchior Franck (publicado pela primeira vez em 1663), do qual houve muitas traduções para o inglês (por exemplo, Jerusalém, tu cidade construída no alto). A visão do Apocalipse aparece em vários hinos latinos parafraseados repetidas vezes no século XIX (J. Julian, A Dictionary of Hymnology (1892), SV Coelestis O Jerusalem, Coelestis urbs Jerusalem, Urbs beata Jerusalem). Destaca-se entre elas a música de Alexander Ewing para o texto de John Mason Neale, "Jerusalem the Golden", que "conquistou o mundo" após sua publicação em Hymns Ancient and Modern (1861). Extrai-se da seção de Bernardo de Cluny de De contemptu mundi (Hora novissima) que começa Urbs Sion aurea/patria lactea/cive decora (ver Julian, op. cit., SV Neale) e a melodia é típica do século XIX. estilo de hino; mas a bela frase de abertura C/DCFE/DC remonta ao cenário do coral protestante alemão de Nun ruhen alle Waelder.

NA TRADIÇÃO DA CANÇÃO POPULAR JUDAICA. A seguir estão algumas das canções folclóricas judaicas mais conhecidas em Jerusalém:

(a) Sefardita: "De frutas sabrosas" (M. Athias, Romancero Sefardita (1962) e seu paralelo presente em viagem à Terra Santa.

(b) Judeus do Curdistão: "Ha-Shem vi-Yrushalayim", para Shab bat Na'amu; Aramaico, na forma de um diálogo entre Deus e Jerusalém (YY Rivlin, Shirat Yehudei ha-Targum, 1959).

(c) Ashkenazi oriental: "In der Shtot Yerusholayim" e Zingt-zhe alle Yidelach (Idelsohn, Melodien, 9 (1932), nos. 219, 225); "Yerusholayim slavny gorod", com palavras russas (ibid., nº 438; o protótipo do hebraico posterior "Yerushalayim Ir ha-Kodesh", veja abaixo).

(d) Iemenita: "Kiryah Yefehfiyyah", poema de Shalom \*Shabbazi. A melodia, já notada por AZ Idelsohn em seu Sefer ha-Shirim (1911), tornou-se uma canção folclórica hebraica e ficou famosa na interpretação de Berachah \*yefirah.

A maioria das canções de Jerusalém na diáspora são líricas e ansiosas em seus textos e melodias, embora algumas das

As músicas orientais Ashkenazi são mais vigorosas. Nem todos os cânticos hebreus que mencionam Jerusalém são "cânticos de Jerusalém".

Mesmo em "Ha-Tikvah", a cidade simboliza toda Ereẓ Israel – o refrão termina, na versão antiga: lashuv le-ereẓ avo teinu/ir bah David yānah ("voltar à terra de nossos pais/ a cidade onde Davi morava") e na nova versão: lihyot am yōfshi be-arẓenu/ereẓ yīyyon vi-Yrushalayim ("ser um povo livre em nossa terra/a terra de Sião e Jerusalém").

Das músicas diretamente ligadas à cidade, as seguintes são as mais importantes:

(1) J. \*Engel e A. \*Hameiri, Hoi, hoi, hoi, Na'alayim, cujo clímax é: y alutz, beneh, beneh Yerushalayim ("Ó pioneiro, construa Jerusalém!"); poema escrito por Hameiri em 1922, quando o \*Gedud ha-Avodah trabalhava na estrada para Jerusalém; cenário de Engel para o coro \*Ohel (1926).

(2) melodia adaptada de Yerushalayim slavny gorod (veja acima); Emanuel ha-Russi Yerushalayim Ir ha-Kodesh (1925).

(3) M. Rapoport e A. Hameiri, "Me-al pisgat Har ha yofim" ("Do cume do Monte Scopus", 1930), melodia baseada em um protótipo Ashkenazi Oriental. Rapoport mais tarde escreveu outro cenário, mas não tão popular quanto o primeiro.

(4) S. Ferszko e \*y . Gouri, "Bab-el-Wad" (1949), lamentando os combatentes judeus que morreram durante a Guerra da Independência de Israel no "Portão do Vale" (Sha'ar ha-Gai, árabe Bab el-Wad; onde a estrada para Jerusalém entra nas montanhas).

(5) E. \*Amiran e R. Saporta, "Mi va-rekhev, mi va-regel" ("Alguns vêm de carro e a pé")... Na'aleh-na li-Yrushalayim (1950); canção infantil para o Dia da Independência, que ainda estava em uso popular para a Marcha de Três Dias para Jerusalém.

(6) Cenário de Y. Ne'eman de Judah Halevi, "Yefeh Nof Me sos Tevel" uma melodia orientalizante, escrita para o Festival da Canção de Israel.

(7) N. \*Shemer (palavras e música), "Yerushalayim shel Za hav", escrito para o Festival da Canção de Israel de 1967, que alcançou grande popularidade em parte porque apareceu na véspera da Guerra dos Seis Dias. Outras canções de Jerusalém escritas durante e após a Guerra dos Seis Dias não tiveram o mesmo impacto.

Algumas canções de "versos bíblicos" de Israel também podem ser consideradas "canções de Jerusalém", por exemplo, "Al y omotayikh Yeru sha layim" de \*Amiran (Isa. 62:6), escrita durante o cerco de 1948, "Ki mi yīyyon Te'ye Torah" (Isa. 2:3; c. 1942), e "Halleluyah Kumu ve-Na'aleh yīyyon" ("Uru A'ijim ve-Na'aleh Har yīyyon" baseado nos Salmos (1933–36; para a Oferta do Primeiro frutas); "Va-Yiven Uzziyyahu" de Y. Zarai (II Crônicas 26:9; c. 1956); NC "Ve-Te'yezenah Einenu" de Melamed (c. 1950); M. \*Ze'ira "Ash rei ha-Ish Yissa et Alumav/ Be-Ma'aleh Harei yīyyon" (c. 1942) e "Lekhu ve-Nivneh et y omot Yerushalayim" (Neh. 2:17/ 4:15); e "Uri yīyyon, hoi Uri, Livshi Uzzezh" de M. \*Wilensky (Isaías 52:1-2).

Veja também \*Josefo nas Artes; \*Lamentações nas Artes; \*Templo nas Artes; \*Tito nas Artes; \*Zerubabel nas Artes.

[Bathja Bayer]

Jerusalém

**Bibliografia:** GERAL: M. Avi-Yonah (ed.), *Sefer Yerushalayim* (1956), incl. bib.; idem, *Jerusalém* (1960); SW Baron, em: *Jeru salem. Cidade Santa e Eterna* (1954), 11–32; M. Join-Lambert, *Jerusalém* (1958); Sociedade de Exploração de Israel, *Yehudah vi-Yrushalayim* (1957); idem, *Jerusalém através dos tempos* (Eng. e Heb., 1968); IS Horowitz, *Yerushalayim be-Sifrutenu* (1964); C. Thubron, *Jerusalém* (1969); Maraini, *Jerusalém. Rock of Ages* (1969); M. Harel, *Zot Yerushalayim* (1969); Z. Vilnay, *Yerushalayim*, 2 vols. (1967-693), incl. bib.; nova ed., 1 (1970). **Adicionar. Bibliografia:** J. Gray, *A History of Jerusalem* (1969); M. Gilbert, *Jerusalém: Atlas de História Ilustrada* (1977); N. Schur, *Jerusalém em Contas do Peregrino: Bibliografia Temática* (1980); DHK Amiran e A. Sachar, *Atlas de Jerusalém* (1973); K. Prag, *Guia Azul: Jerusalém* (1989); KJ Asali (ed.), *Jerusalém na História* (1989); D. Bahat, *O Atlas Ilustrado de Jerusalém* (1990); K. Bieberstein e H. Bloedhorn, *Grundzuege der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Fröhzeit der osmanischen Herrschaft*, vols. 1–3 (1994); H. Shanks, *Jerusalém, uma biografia arqueológica* (1995); M. Ben-Dov, *Historical Atlas of Jerusalem* (2002; ver revisão crítica de J. Magness em: BA SOR 330 (2003), 94-96); E. Baruch e A. Faust (eds.), *Novos Estudos sobre Jerusalém*. Vol. 1–10 (1995–2004) GEOGRAFIA: LH Vincent, *Les Noms de Jérusalem* (1911); H. Kendall, *Jerusalém – o Plano da Cidade* (1948); *Jerusalém – a Saga da Cidade Santa* (1954); J. Scofield, em: *National Geographic Magazine*, 115 (1959), 492-531; E. Orni e E. Efrat, *Geography of Israel* (19713); J. Dash e E. Efrat, *The Israel Physical Master Plan* (1964); D. Ashbel, *Ha-Aklim ha-Menonar shel Yerushalayim* (1965), com o Eng. resumo; E. Efrat, *Yerushalayim ve-ha-Perozedor* (1967). **Adicionar. Bibliografia:** IWJ Hopkins, *Jerusalém: Um Estudo em Geografia Urbana* (1970). PERÍODO BÍBLICO: GA Smith, *Jeru salem... desde os primeiros tempos até 70 dC*, 2 vols. (1907-08); Galling, *Reallexikon*, 297 e segs.; L. Mayer e M. Avi-Yonah, em: QDAP, 1 (1932), 163 e segs.; JJ Simons, *Jerusalém no Antigo Testamento* (1952); LH Vincent, *Jerusalém de l'Ancien Testament*, 3 vols. em 2 (1954-1956); M. Avi Yonah, em: IEJ, 4 (1954), 239 e segs.; idem, em: *Ereẓ Yisrael*, 9 (1969), 175ss.; B. Mazar, *ibid.*, 161 e segs.; EM, 3 (1965), 793-837, incl. bib.; DR Ap Thomas, em: D. Winston Thomas (ed.), *Arqueologia e Estudo do Antigo Testamento* (1967), 277–95; S. Abramsky, *Yerushalayim bi-Ymei ha Mikra* (1968); Qadmoniot, 1-2 (1968). **Adicionar. Bibliografia:** G. Barkay, norte e oeste de Jerusalém no final da Idade do Ferro (1985); S. Ahituv e A. Mazar (eds.), *A História de Jerusalém. O Período Bíblico* (2000); AG Vaughn e AE Killebrew (eds.), *Jeru salem em Bíblia e Arqueologia: O Período do Primeiro Templo* (2003); O. Lipschits, *Jerusalém entre destruição e restauração: Judah Under der Babylonian Rule* (2004). SEGUNDO TEMPLO: E. Bevan, *Jerusalém sob os Sumos Sacerdotes* (1904; repr. 1948); S. Safrai, *Ha-Aliyyah la-Re gel bi-Ymei Bayit Sheni* (1965); S. Abramsky, *Yerushalayim bi-Ymei Bayit Sheni* (1968); J. Jeremias, *Jerusalém no Tempo de Jesus* (1969); HH Ben-Sasson (ed.), *Toledot Am Yisrael*, 1 (1969), índice (também incl. bib.). **Adicionar. Bibliografia:** N. Avigad, *Ancient Monuments in the Kidron Valley* (1954); FJ Hollis, *A Arqueologia do Templo de Herodes* (1934); R. Furneaux, *O Cerco Romano de Jerusalém* (1973); J. Wilkin filho, *Jerusalém como Jesus a conheceu: Arqueologia como evidência* (1978); UMA. Roitman, *Preveno o Templo* (2003); A. Kloner e B. Zissu, *A Necrópole de Jerusalém no Período do Segundo Templo* (2003); COMO Kaufman, *O Monte do Templo. Onde está o Santo dos Santos?* (2004). PERÍODOS ROMANO E BIZANTINO: CW Wilson, em: PEFQS, 37 (1905), 138–44; R. Harris, em: HTR, 19 (1926), 199-206; C. Kuhl em: PJB, 24 (1928), 113-40; idem e W. Meinhold, *ibid.*, 25 (1929), 95-124; UMA. Alt, *ibid.*, 124-6; S. Krauss, em: BJPES, 4 (1936), 52-60; EL Sukenik, em: JQR, 38 (1947), 157ss.; RW Hamilton, em: PEQ, 84 (1952), 83-90; J. Meyshan, *ibid.*, 90 (1958), 19-26; idem, em: IEJ, 9 (1959), 262-3; L. Kadman, *Coins of Aelia Capitolina* (1956); A. Spijkerman, em: LA, 7 (1957),

145-64; R. Beauvery, em: RB, 64 (1957), 72-101. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Tsafir e S. Safrai (eds.), *A História de Jerusalém. Os períodos romano e bizantino* (1999). PERÍODO ÁRABE: M. Assaf, *To ledot ha-Shilton ha-Arabi be-Ereẓ Yisrael* (1935); I. Lichtenstadter, em: HJ, 5 (1943), 39-45; J. Prawer, em: Zion, 12 (1947), 136–48; SD Goitein, *Sociedade Mediterrânea*, 1 (1967), índice; idem, em: JAOS, 70 (1950), 104-8; idem, em: Melilah, 3 (1950), 156-65; idem, em: *Yerushalayim*, 4 (1953), 82-103. **Adicionar. Bibliografia:** H. Nicholson e N. David, *guerreiros de Deus: cruzados, sarracenos e a batalha por Jerusalém* (2005); RW Hamilton, *uma história estrutural da mesquita de Aqsa: um registro de rastros arqueológicos dos reparos de 1938-1942*

(1949); J. Prawer, *Ha-ÿalbanim Deyuqanah shel ÿ evra Kolonyalit*, (1975), 49-59 e índice (incl. bib.); BZ Kedar e Z. Baras (eds.), *Perakim be-Toledot Yerushalayim bi-Ymei ha-Benayim* (1979); M. Rosen-Ayalon, *Os primeiros monumentos islâmicos de Haram al-Sharif*, em: Qedem, 28 (1989); M. Gil, *A History of Palestine, 634–1099*, (1992); J. Prawer e H. Ben-Shammai (eds.), *A História de Jerusalém. O Período Islâmico Primitivo, 638–1099* (1996); MF Abu-Khalaf, *arte islâmica através dos tempos; Obras-primas do Museu Islâmico de al-Haram al-Sharif (Mesquita de al-Aqsa)*, *Jerusalém* (1998); SD Goitein, "Cartas contemporâneas sobre a captura de Jerusalém pelos cruzados", em: JJS, 3:175ss. CRUSADES: S. Runciman, *History of the Crusades*, 2 (1952; repr. 1965), incl. bib.; Prawer, *ÿalbanim*, 1 (1963), 134–48, 549–61; 2 (1963), 386-405 e índice (incl. bib.); idem, *Mamleket Yerushalayim ha ÿalbanit* (1947); idem, em: Zion, 11 (1946), 38-82; SD Goitein, *ibid.*, 17 (1952), 47-129; Dinur, *Golá*, 2 pt. 1 (19652), 1-127, 398-551; M. Ben venisti, *Os cruzados na Terra Santa* (1970), índice. **Adicionar. Bibliografia:** J. Prawer, "Jerusalém nas perspectivas cristãs e judaicas do início da Idade Média", em: *Settimone di studio Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 26 (1980), 739–95; idem, *A História dos Judeus no Reino Latino de Jerusalém* (1988); J. Prawer e H. Ben-Shammai (eds.), *A História de Jerusalém. Cruzados e Aibúdas (1099-1250)* (1991). PERÍODOS MALUCOS E OTOMANOS: Ben-Zvi, *Ereẓ Yisrael*, índice; idem, *She'ar Yashuv* (19652), índice; B.

Lewis, *Notas e Documentos dos Arquivos Turcos* (1952), índice; D. Tamar, *Meÿkarim be-Toledot ha-Yehudim be-Ereẓ Yisrael u-ve-Ita lyah* (1970), índice; Ashtor, *Toledot*, 3 (1970), índice; idem, em: *Yerushalayim*, 5 (1955), 71-116; J. Prawer, *ibid.*, 1 (1948), 139-59; C. Roth, em: JHSEM, 2 (1935), 99-104; M. Benayahu, em HUCA, 21 (1948), 1–28 (seção hebr.); JW Hirschberg, em: IEJ, 2 (1952), 237-48. **Adicionar. Bibliografia:** A. Cohen, *Documentos Otomanos sobre a Comunidade Judaica de Jerusalém no Século XVI* (1976); AG Walls e A. Abul Hajj, *Inscrições Árabes em Jerusalém: A Handlist and Maps* (1980); H. Lutfi, *Al Quds al-Mamlukiya* (1985); MH Burgoyne e DS

Richards, *mameluco Jerusalém: um estudo arquitetônico* (1987); R. Hii lenbrand, *A Arquitetura da Jerusalém Otomana: Uma Introdução* (2002); A. Cohen (ed.), *Perakim be-Toledot Yerushalayim be-Reshit ha-Tekufah ha-Uthmanit*, (1979); J. Rood Mendelsohn, *Lei Sagrada na Cidade Santa: o desafio quederal aos otomanos visto de Jerusalém 1829–1842* (2004); Kh. I. Salameh, *Aspectos dos sijills da corte Shar'i em Jerusalém* (2003). PERÍODO MODERNO ATÉ 1948; A NOVA CIDADE: J. Finn, *Stirring Times*, 2 vols. (1878); Sociedade Pró-Jerusalém, *Jerusalém 1918-1920* (1921); *Jerusalém 1920–22* (1924), ed. por CR Ashbee; AM Hyamson (ed.), *O Consulado Britânico em Jerusalém*, 2 vols. (1939-41); J. Rivlin, *Reshit ha-Yishuv mi-ÿuy le-ÿomat Yerushalayim* (1939); P. Grajewsky, *Toledot Battei ha-Defus ha-Ivrin ser... Yerushalayim* (1939); A. Furst, *Yerushalayim ha-ÿadashah* (1946); EU. Shapira, *Yerushalayim mi-ÿuy la-ÿomah* (1947); J. Gelles, *Shekhunot bi-Yrushalayim* (1962); H. Luncz, *Avraham Moshe Luncz ve-Doro* (1963); E. Porush, *Zikhronot Rishonim* (1963); BELEZA. Gat, *Ha-Yishuv ha-Yehudi be-Ereẓ Yisrael ba-Shanim 1840–1881* (1963); AB Rivlin,

- Yerushalayim; Toledot ha-Yishuv ha-Ivri ba-Me'ah ha-19 (1966); AA Yellin, Avoteinu (1966); E. Cohen, Mi-Zikhronot Ish Yerushalayim (1967); BELEZA. Yadler, Be-Tuv Yerushalayim... Zikhronot me-yyayei Yerushalayim u-Gedoleha ba-Me'ah ha-Ayaronah (1967); M. Eliav, Ahavat yyyon ve-Anshei Hod (1970), índice; E. Samuel, Vida em Jerusalém (1970); M. Vereté, em: English Historical Review, 85 (1970), 316-45. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Ben-Arieh, Jerusalém no Século XIX: Surgimento da Cidade Nova (1986); idem, Ir bi-Re'i Tekufah, Yerushalayim ba-Me'ah ha-Tesha Esre, ha-Ir ha-Atiqah (1977); idem, Ir bi-Re'i Tekufah, Yerushalayim ha-yy adashah be-Reshitah (1979); idem, Ere'yisrael ba-Me'ah ha-Yud-Tet, Gillyah me-yadash (1970); idem, "Ha-Shekhunot ha-Yehudiyot she-Nivnu bi-Yrusha layim she-mi-yuy la-yomot bi-Shnot ha-Shmonim shel ha-Me'ah ha-Yud-Tet, Cathedra, 2 (1977), 20-58; idem, Shayareha we-yyuyreha shel Ere'yisrael ba-Me'ah ha-Tesha Esre (1993), índice. PERÍODO MODERNO 1948-2005: IA Abbdy (ed.), Economia de Jerusalém (1950); H. Levin, eu vi a batalha de Jerusalém (1950); D. Joseph, A cidade fiel, o cerco de Jerusalém 1948 (1960); Mifkad ha-Ukhlusin ve-ha Diyyur (1961); Mifkad... Mizrah Yerushalayim (Heb. e Eng., 1968); G. Golani, Levantamento Urbano dos Bairros Residenciais Existentes em Jerusalém (Eng. e Heb., 1966); BJ Bell, Sitiado (1966), 201-43; M. Roman, Seker Kalkali-yy evrati al Yerushalayim ha-Shelemah (1967); E. Lau terpacht, Jerusalém e os Lugares Santos (1968); R. Westmacott, Jerusalem; uma Nova Era para uma Capital (1968); E. Landau, Jerusalém, a Eterna; a Batalha dos Pára-quedistas pela Cidade de David (1968); M. To kolovaski, Shiy'rur Yerushalayim (1968); M. Natan, Ha-Milyamah al Yerushalayim (19698). **Adicionar. Bibliografia:** O. Ajimeir e M. Levin (eds.), Adrikhalut Monumentalit bi-Yrushalayim, (1984); R. Gonen e D. Kroyanker, To Live in Jerusalem (1993); D. Kroyanker, Períodos e Estilos da Arquitetura de Jerusalém, Bairros Judeus e Edifícios Públicos Fora dos Muros da Cidade Velha 1860-1914, (1983); idem, The Rothschild Compound Story (Eng. e Heb.; 2001); idem, Arquitetura de Jerusalém (2002); R. Hillenbrand, A Arquitetura da Jerusalém Otomana: Uma Introdução (2002); M. Benvinisti, Jerusalém, a Cidade Rasgada (1976); K. Kahvedjian, Jerusalém pelos olhos de meus pais (1998). CIDADE VELHA: H. Bar-Deromah, Yerushalayim, ha-Topografyah shel ha-Ir ha-Attikah (1935); I. Shapira, Yerushalayim, ha-Ir ha-Atti kah (1945); M. Avi-Yonah, Yerushalayim ha-Attikah (1948); SH Steck oll, Portões de Jerusalém (1968). **Adicionar. Bibliografia:** CW Wilson, Ordnance Survey of Jerusalem (1865); CR Conder e CW Warren, The Survey of Western Palestine. Volume de Jerusalém (1884); R. Sivan, David's Tower Redescoberto (1983); Y. Ben-Arieh, Jerusalém no século XIX: A Cidade Velha (1984); S. Gibson, Jerusalém em Fotografias Originais, 1850-1920 (2003); R. Rubin, Imagem e Realidade: Jerusalém em Mapas e Vistas (1999); D. Kroyanker, Arquitetura de Jerusalém (2002); S. Nusaibeh e O. Grabar, A Cúpula da Rocha (1996). ABASTECIMENTO DE ÁGUA: M. Hecker, em: BJPES, 4 (1937), 95-98; 5 (1937), 10-14; 6 (1938), 8-15; Press, Ere'y, 2 (1948), 430-1; A. Comay, Goremim ha-Mashpi'im al Bikkush ha-Mayim be-Yisrael (1969). ARCHAEOLOGIA: CW Wilson, Recuperação de Jerusalém (1871); C. Warren, Underground Jerusalem (1876); G. Saint Clair, A Cidade Enterrada de Jerusalém (1887); FJ Bliss, Escavações em Jerusalém 1894-1897 (1898); LH Vicente, Jerusalém; pesquisas de topografia, d'archéologie et d'histoire, 2 vols. (1912-26); Z. Vilnay, Ma'yyevot Kodesh be-Ere'yisrael (1963), índice; KM Kenyon, Jerusalém; Escavando 3.000 anos de história (1967), inclusive. Bíblia **Adicionar. Bibliografia:** RAS Macalister e JG Duncan, Escavações na Colina de Ophel, 1923-25 (1926); JW Crow foot e GM Fitzgerald, Excavations in the Tyropeon Valley, Jeru salem, 1927 (1929); KMKenyon, Digging Up Jerusalem (1974); Y. Ya din (ed.), Jerusalém Revelada: Arqueologia na Cidade Santa, 1968-1974 (1975); N. Avigad, Descobrindo Jerusalém (1983); Y. Shiloh et al., Excavations in the Temple Mount, vol. 1-6 (1984-2000); DE ANÚNCIOS Tushingham, Excavations in Jerusalem, 1961-1967 (1985; ver revisão crítica de S. Gibson em: PEQ 119 (1987), 81-96); M. Ben-Dov, Na Sombra do Templo: A Descoberta da Antiga Jerusalém (1985); B. Mazar e E. Mazar, Escavações no Sul do Monte do Templo. Qedem 29 (1989); GJ Wightman, O Portão de Damasco, Jerusalém (1989); D. Ussishkin, The Village of Silwan: The Necropolis From the Period of the Judean Kingdom (1993); GJ Wightman, As Muralhas de Jerusalém dos cananeus aos mamelucos (1993); H. Geva, Escavações do Bairro Judeu na Cidade Velha de Jerusalém: Arquitetura e Estratigrafia (2002); H. Geva (ed.), Ancient Jerusalem Revealed (1994; expandido ed. 2000); S. Gibson e JE Taylor, Abaixo da Igreja do Santo Sepulcro, Jerusalém: A Arqueologia e História Antiga do Gólgota Tradicional (1994); G. Avni e Z. Greenhut, The Akeldama Tombs (1996); S. Gibson e DM Jacobson, Abaixo do Monte do Templo em Jerusalém: Um Sourcebook sobre as Cisternas, Câmaras Subterrâneas e Conduitas do Haram al-Sharif (1996); R. Reich, G. Avni e T. Inverno, o Parque Arqueológico de Jerusalém (1999); E. Mazar, The Complete Guide to the Temple Mount Excavations (2000); H. Geva (ed.), Jewish Quarter Excavations in the Old City of Jerusalem, vols. 1-2 (2000, 2003); E. Mazar, The Temple Mount Excavations in Jerusalem 1968-1978 Dirigido por Benjamin Mazar, Qedem 43 (2003; ver resenha crítica de J. Magness em: BASOR 337 (2005), 104-6 e J. Murphy O'Connor, em: RB 112 (2005), 126-30). EM HALAKHAH E AGGADAH: A. Buechler, em: JQR, 20 (1908), 798-811; idem, em: REJ, 62 (1911), 201-15; 63 (1912), 30-50; S. Krauss, Kadmoniyot ha-Talmud, 1 (1924), 92-113; A. Aptowitz, em: Tarbiz, 2 (1930/31), 266-72; S. Bialoblocki, em: Alei Ayin, Min'yat Devarim li-Shelomo Zalman Schocken (1948-52), 25-74; L. Finkelstein, em: Sefer ha-Yovel... Alexander Marx (1950), 351-69; B. Dinaburg, em: Zion, 16 (1951), 1-17; M. Ha-Kohen, em: Ma'yanayim, 58 (1961), 60-68 (Eng. resumo em I. Jakobovits, Jewish Law Faces Modern Problems (1965), 128-31); J. Zahavi (ed.), Midreshei yyyon vi-Yrushalayim (1963); D. Noy, em: Ve-li-Yrushalayim (1968), 360-94; A. Newman, em: Vida Judaica (Jan./Fev., 1968), 24-27. NA LITERATURA HEBRAICA MODERNA: S. Ben-Barukh, Yerushalayim be-Shira tenu ha-yadashah (1955); B. Kurzweil, Massot al Sippurei SY Agnon (1962), 301-10; SY Penueli e A. Ukhmani (eds.), Anthology of Modern Hebrew Poetry, 2 vols. (1966); I. Rabinovich, Major Trends in Modern Hebrew Fiction (1968); D. Silk (ed.), Recuperações: Uma antologia de Jerusalém (1968); S. Halkin, Literatura Hebraica Moderna (1970). **Adicionar. Bibliografia:** H. Hamiel, "Yerushalayim ba-Shirah ha-Ivrit," em: Mabu'a, 14 (1982), 158-63; Z. Ben-Porat, "História em Representações de Jerusalém na Poesia Hebraica Moderna", em: Neohelicon, 14:2 (1987), 353-58; N. Govrin, "Jerusalém e Tel Aviv como metáforas na literatura hebraica", em: Modern Hebrew Literature, 2 (1989), 23-27; S. Werses, "Yerushalayim shel Agnon", em: Alon la-Moreh le-Sifrut, 14 (1993), 168-75; MJ Meinster, "Um Breve Estudo da Imagem de Jerusalém em Poemas Seleccionados em Árabe e Hebraico", em: Journal of Semitics, 5:2 (1993), 200-22; D. Miron, "Depictons of Hebrew Poetry on Jerusalem", em: Cidade do Grande Rei (1996), 241-87; 515-16; G. Shaked, "Yerusha layim ba-Sifrut ha-Ivrit," em: Mada'ei ha-Yahadut, 38 (1998), 301-10; Cohen, "Ha-Ir Rove'yet al yayei: Yerushalayim u-Migdar ba-Shirah ha-Ivrit," em: Ishah bi-Yerushalayim (2002), 192-229; E. Bar-Eshel, "yovot shel Zeman: Yerushalayim kemer'yav Poeti ve-idei' bi-Yezivot S. Hareven," em: Alei Si'ay, 48 (2002), 64-76; Y. Berlovitz, "Likro et Yerushalayim ke-Tekst Nashi," em: Ishah bi-Yerushalayim (2002), 158-91; A. Holtzman, "Yerushalayim ha-Mandatorit ba-Sifrut ha Ivrit," em: Yerushalayim bi-Tekufat ha-Mandat (2003), 370-92; D. Grossberg, "Jehuda Amichai's Jerusalem," em: Midstream 50, 4 (2004), 38-40. NO CRISTIANISMO; LOCAIS SANTOS CRISTÃOS: LH Vincent e FM Abel, Jerusalém, 2 (1914-1926); F. Cabrol e H. Leclercq, Dic

Jerusalém, Karl Wilhelm

tionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, 7 (1926), 2304-93; JW Crowfoot, Igrejas Primitivas na Palestina (1941); New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, 6 (1950), 134-7; SGF Brandon, A Queda de Jerusalém e a Igreja Cristã (1951); D. Baldi, Enchiridion locorum sanctorum (1955); A. Potthast, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europaischen Mittelalters, 2 (1957), 1734; Lexikon fuer Theologie und Kirche, 5 (1960), 367, 905-10; EA Moore, Igrejas Antigas da Velha Jerusalém (1961); D. Attwater, Igrejas Cristãs do Oriente, 2 vols. (1961-62); C. Kopp, Lugares Sagrados dos Evangelhos (1963); M. Ish-Shalom, Masei Nojerim le-Ereÿ Yisrael (1965), índice; New Catholic Encyclopedia, 7 (1967), 881 e segs.; C. Hollis, Lugares Santos (1969). **Adicionar. Bibliografia:** B. Bagatti et al., Novas Descobertas no Túmulo da Virgem Maria no Getsêmani (1975); C.

Coÿasnon, A Igreja do Santo Sepulcro, Jerusalém (1974); VC Corbo, Il Santo Seolcro di Gerusalemme, 3 vols. (1981-1982); A. Rock, O Status Quo nos Lugares Sagrados (1989); M. Biddle, O Túmulo de Cristo (1999). NO ISLÃO: EIS, SV Al-Kuds; CD Matthews, Palestina – Terra Santa Maometana (1949); JW Hirschberg, Fontes de tradições muçulmanas sobre Jerusalém (1952); A. Guillaume, em: Al Andalus, 18 (1953), 323-36; SD Goitein, Estudos em História e Instituições Islâmicas (1966), 135-48; idem, em: Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society, 12 (1946), 120-6; idem, em: Min'yah li-Yhudah... Zlotnick (1950), 62-66; E. Sivan, em: Studia Islamica, 27 (1967), 149-82; H. Busse, em: Judaism, 17 (1968), 441-68; MJ Kister, em: Le Museon, 82 (1969), 173-96; **Adicionar. Bibliografia:** Y. Reiter (ed.), em Ribbo nut ha'el we-ha-adam, Qedusha wu-merkaziyut politit be-har ha-bayit (2001); H. Busse, em: JSAI, 5 (1984), 73-119; idem, em: JSAI, 8 (1986), 149-68; idem, em: JSAI, 9 (1987), 279-89; idem, em: JSAI, 14 (1991), 1-40; idem, em: JSAI, 17 (1994), 142-65; idem, em: JSAI, 20 (1996), 1-17; idem, em: JSAI, 22 (1998), 1-17; S. Bashear, em: BSOAS, 52 (1989), 217-38; idem, em: Der Islam, 67 (1990), 243-77. NA LITERATURA MUÇULMANA DOS ELOGIOS DE JERUSALÉM: E. Sivan, em: IOS, 1 (1971), 263-71; EU. Hasson, The Jerusalem Cathedra, 2 (1981), 167-84; O. Livne, "Kafri", em: JSAI, 14 (1991), 71-83; idem, em: Iyunim be-Ma'amadah shel Yerushalayim ba-Islam ha-Kadum, (2000); A. Elad, em: JSAI, 14 (1991), 41-70; M. Sharon, em: Bibliotheca Orientalis, 49 (1992), 55-67; FE Peters, Jerusalém e Meca: a topologia da Cidade Santa no Oriente Próximo (1986); R. Firston, Journeys in the Holy Land: the Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis (1990); O. Grabar, A forma do Santo: Jerusalém 600-1990; Abÿ Bakr al-Wÿsiÿ, Faÿÿ'il al Bayt al-Muqaddas, ed. I. Hasson (1979). NA LITERATURA, ARTE E MÚSICA: LA Mayer, Bibliografia da Arte Judaica (1967), índice; Y. Cohen, Yerushalayim be-Shir ve-ÿazon (1938); MS Geshuri, Yerushalayim Ir ha-Musikah mi-Tekufat Bayit Sheni (1968), inclui bibliografia.

**Adicionar. Bibliografia:** M. Grindea (ed.), Jerusalém: A Cidade Santa na Literatura (1968); G. Perer e M. Luisa (eds.), La Gerusalemme celeste (1983); B. Kuehnel, Da Jerusalém Terrena à Celestial: Representações da Cidade Santa na Arte Cristã do Primeiro Milênio (1987); S. Kobelius, Niebiaÿska Jerozolima: od sacrum miejsca do sacrum modelu (1989); A. Batalov e A. Lidov (eds.), cultura Ierusalim v russkoy (1994); H. Budde e A. Nachama (eds.), Die Reise nach Jerusalem: eine kulturhistorische Exkursion in die Stadt der Städte. 3000 Jahre Davidsstadt (1996); D. Bahat e S. Sabar, Jerusalém – Pedra e Espírito (Heb., 1997); P. Paszkiewicz e T. Zadroÿny (eds.), Jerozolima w kulturze europejskiej (1997); B. Kuehnel (ed.), A Jerusalém Real e Ideal na Arte Judaica, Cristã e Islâmica, em: Arte Judaica 23-24 (1997-98); G. Elkoshi et al. (eds.), Ve-li-Yrushalayim Divrei Sifrut ve-Hagut (1968).

**JERUSALÉM, KARL WILHELM (1747-1772)**, filósofo alemão. Jerusalém era filho de uma corte bem conhecida

pregador em Brunswick, Alemanha, que provavelmente era de origem judaica holandesa. Jerusalém estudou direito em Leipzig e Goettin gen, e tornou-se funcionário da legação em Wetzlar. Ele conhecia \*Goethe e era amigo de GE \*Lessing. Infeliz com sua vida e com um caso de amor, Jerusalém atirou em si mesmo.

Goethe ficou chocado com o suicídio de Jerusalém e o imortalizou em Die Leiden des jungen Werthers (1774) e por um tempo o túmulo de Jerusalém tornou-se um local de peregrinação. Lessing, preocupado com a imagem de Jerusalém de Goethe, publicou os escritos de Jerusalém sob o título Philosophische Aufsätze (1776; ed. por P. Beer, 1900) para mostrar o lado intelectual de Jerusalém. Jeru Salém foi um pensador menor do Iluminismo. Seus breves escritos tratam das origens da linguagem, da natureza e origem dos conceitos gerais e abstratos, da liberdade, dos pontos de vista de Mendelssohn e da natureza da experiência. Jerusalém era um determinista, e o prefácio de Lessing ao Aufsätze é uma das declarações importantes de seu próprio determinismo. Os Aufsätze und Briefe de Jerusalém foram publicados em 1925 por H. Schneider.

**Bibliografia:** R. Kaulitz-Niedeck, Goethe und Jerusalem (1908).

[Richard H. Popkin]

## JERUSALÉM, ASPECTOS JURÍDICOS.

### Introdução

Pelo menos em três aspectos, Jerusalém difere da maioria dos outros lugares: a cidade é sagrada para os adeptos de três religiões, é objeto de reivindicações nacionais conflitantes por dois povos, e sua população é bastante heterogênea. Essas características requerem alguma elaboração.

Na cidade encontram-se os Lugares Santos do Cristianismo, pois segundo a tradição cristã Jesus viveu e atuou em vários locais de Jerusalém. Sob a tradição islâmica, a Mesquita de al-Aksa e a Cúpula da Rocha, bem como o Monte do Templo em que estão situados, são Lugares Sagrados, devido à visita noturna de Maomé, e para o povo judeu toda a cidade é sagrada, em particular o Monte do Templo, por causa da presença divina (o Shekhi nah).

Tem sido argumentado que alguns dos eventos que são associados pelas várias religiões a Jerusalém não poderiam, de um ponto de vista histórico, ter realmente ocorrido.

No entanto, a fé religiosa merece respeito e a precisão histórica não é relevante. A crença religiosa na santidade de certos locais em Jerusalém tem sido explorada por vários indivíduos, estados e instituições para atingir objetivos políticos.

Quanto ao aspecto nacional, de acordo com a lei israelense Jerusalém unida é a capital do Estado de Israel, mas os palestinos também têm reivindicações sobre a cidade, pelo menos na parte oriental dela, e procuram torná-la sua capital.

Voltando-se para a heterogeneidade da população, basta passear pelas ruas da cidade para perceber que ela é, de fato, um mosaico de muitas e diversas comunidades. Assim, por exemplo, adeptos de cerca de 40 religiões ou comunidades étnicas diferentes vivem em Jerusalém.



Essas características podem explicar por que existem tantas opiniões diferentes sobre o status legal da cidade e por que é um problema tão espinhoso no processo de paz.

### **Pareceres sobre o Estatuto Jurídico de Jerusalém**

Muitos estadistas, bem como especialistas em direito internacional, expressaram sua opinião sobre o status de Jerusalém.<sup>1</sup> No âmbito deste artigo, apenas os mais representativos podem ser revistos, e as opiniões serão expressas sem analisar as controvérsias que geraram. Como as partes ocidentais da cidade não sofreram uma mudança considerável desde 1949, as opiniões sobre seu status podem ser analisadas sem divisão temporal. No entanto, os setores orientais mudaram de mãos em 1967 e, portanto, pode ser útil dividir a discussão de acordo.

No que diz respeito à Jerusalém Ocidental, existem quatro opiniões básicas. De acordo com o primeiro, desenvolvido principalmente por Sir Elihu Lauterpacht, Israel adquiriu legalmente a soberania em 1948. Quando a Grã-Bretanha deixou a área, seguiu-se um vácuo de soberania. Este vácuo só poderia ser preenchido validamente por uma ação legal. Desde que Israel adquiriu o controle de Jerusalém Ocidental em 1948 por um ato legal de autodefesa, ela tinha o direito de preencher esse vácuo e assim se tornou a soberana legal.<sup>2</sup>

O príncipe Hassan bin Talal da Jordânia expressou a opinião de que a soberania sobre Jerusalém está suspensa até que um acordo abrangente seja acordado.<sup>3</sup>

De acordo com Henry Cattan, o povo árabe palestino teve e ainda tem "soberania legal" sobre toda a Palestina, incluindo Jerusalém, desde o período obrigatório.<sup>4</sup>

Outros sustentam que o status de Jerusalém está sujeito à resolução da Assembléia Geral da ONU de 1947, que recomendou o estabelecimento de um corpus separatum sob um regime internacional especial e administrado pelas Nações Unidas.<sup>5</sup>

A maioria dos estados estrangeiros não adotou uma posição clara sobre o status de Jerusalém Ocidental.<sup>6</sup> Embora existam diferenças entre os vários estados, pode-se discernir algumas semelhanças com relação às questões básicas. Aparentemente, os estados estrangeiros não estavam preparados para reconhecer a legalidade do domínio jordaniano ou israelense sobre as respectivas zonas da cidade sob seu controle. Assim, por exemplo, os cônsules estrangeiros estacionados na cidade se recusaram e ainda se recusam (em 2005) a solicitar à Jordânia (no passado) ou Israel (conforme o caso) a concessão de exequatur, ou seja, permissão para transportar exercem suas funções na cidade. A recusa em reconhecer o domínio israelense sobre o setor ocidental ficou evidente, por exemplo, no caso de 1952 dos Herdeiros de Shababo v. Roger Heilen, o Consulado Geral da Bélgica e o Cônsul Geral da Bélgica em Jerusalém: o motorista do O consulado esteve envolvido em um acidente fatal que causou a morte do Sr. Shababo. Os familiares do falecido acionaram o motorista, o Consulado e o Cônsul Geral e pediram indenização. O incidente foi objeto de vários julgamentos do Tribunal Distrital de Jerusalém.<sup>7</sup> De particular interesse para a presente discussão é a primeira deliberação, em que o motorista e seus mandantes negaram a jurisdição do tribunal israelense

tribunais sobre o acidente desde que ocorreu em Jerusalém. Esse argumento foi rejeitado pelo tribunal.

Parece, no entanto, que apesar desse não reconhecimento da soberania israelense, a maioria dos estados aceitou a aplicabilidade de fato da lei israelense,<sup>8</sup> e nenhum até agora exigiu que as leis de ocupação, incluindo a Quarta Convenção de Genebra de 1949 relativa à A proteção de pessoas civis em tempo de guerra deve ser aplicada a Jerusalém Ocidental.<sup>9</sup>

Jerusalém Oriental durante o período de 1949 a 1967 estava sob o domínio jordaniano. De acordo com Sir Elihu Lauterpacht, durante esse tempo a área estava sob um vácuo de soberania: a Grã-Bretanha havia abandonado a soberania, mas a Jordânia não conseguiu preencher essa lacuna porque havia ocupado Jerusalém Oriental por um ato ilegal de agressão.<sup>10</sup>

De acordo com a teoria de Henry Cattan – semelhante à paralela sobre Jerusalém ocidental – o povo árabe palestino teve e ainda tem o título de "soberania legal" sobre toda a Palestina, incluindo Jerusalém oriental e ocidental.<sup>11</sup>

Uma terceira opinião, representada por Yoram Dinstein, reconhecia a soberania jordaniana sobre Jerusalém oriental, derivada do exercício do direito de autodeterminação pelos habitantes, ou seja, a resolução adotada pelos notáveis em Jericho em 1949, solicitando a anexação da Cisjordânia à Jordânia.<sup>12</sup>

Por fim, em relação à Jerusalém oriental, como às partes ocidentais, alguns autores afirmam que a solução do corpus separatum ainda é válida.<sup>13</sup>

Como essas opiniões foram influenciadas pelas mudanças que ocorreram em 1967? De acordo com Sir Elihu Lauterpacht, o vácuo de soberania existia até que Israel ocupou o leste de Jerusalém por um ato legal de autodefesa e, portanto, tinha o direito de preencher a lacuna.<sup>14</sup> Uma conclusão semelhante foi alcançada por outros escritores que basearam a soberania de Israel na ideia de que Israel tem o título relativo mais forte para a área na ausência de um "reversível soberano" legal devido à falta de uma reivindicação válida de soberania da Jordânia.<sup>15</sup>

A opinião de Henry Cattan segundo a qual o povo árabe palestino tem "soberania legal" sobre toda a Palestina, independentemente da situação factual, não teve que mudar como resultado da Guerra dos Seis Dias.<sup>16</sup>

Yoram Dinstein, que reconheceu a soberania jordaniana em Jerusalém Oriental, expressou a opinião de que esta soberania sobreviveu à guerra de 1967, mas que Israel é um ocupante legal dessas áreas, uma vez que as ocupou em uma guerra de autodefesa.<sup>17</sup>

A teoria do corpus separatum não foi afetada pela guerra.<sup>18</sup>

Quanto à atitude prática da comunidade internacional: como mencionado, nem antes nem depois de 1967 os cônsules estrangeiros solicitaram um exequatur da Jordânia ou de Israel, o que significa que nem a soberania de um nem de outro foi reconhecida. Além disso, desde 1967, os órgãos da ONU, incluindo o Conselho de Segurança, afirmaram repetidamente que Jerusalém Oriental é território ocupado sujeito à Quarta Convenção de Genebra de 1949.<sup>19</sup>

A atitude dos Estados Unidos foi expressa, nomeadamente, numa carta enviada pelo Presidente Carter ao Egito e a Israel no contexto dos acordos de Camp David de 1978. na Assembléia Geral da ONU em 1967 e posteriormente pelo Embaixador Yost no Conselho de Segurança em 1969. Há, no entanto, uma diferença entre os discursos dos dois embaixadores. Enquanto ambos enfatizavam que as ações de Israel na cidade eram meramente provisórias e que o problema do futuro de Jerusalém deveria ser resolvido por negociações, o Embaixador Yost acrescentou que Jerusalém Oriental era território ocupado ao qual a Quarta Convenção de Genebra de 1949 relativa à Aplicação de proteção de pessoas civis em tempo de guerra.<sup>21</sup> Essa atitude, no entanto, não impediu que a administração dos EUA solicitasse a Israel que extraditasse para os EUA uma pessoa que morava no setor leste da cidade.<sup>22</sup> No entanto, em 1995, os EUA O Congresso aprovou um projeto de lei que exige o reconhecimento de Jerusalém unida como a capital de Israel. O projeto de lei também exigia que a Embaixada dos EUA fosse transferida de Tel Aviv para Jerusalém até 1999. Em 2006, essa mudança ainda não havia ocorrido, devido a uma disposição no projeto de lei que autoriza o presidente a adiar sua implementação se a segurança do Estados Unidos exige isso.

Quanto à Comunidade Européia, ela adotou em 1980 uma declaração (a Declaração de Veneza) sobre o Oriente Médio que incluía um parágrafo sobre Jerusalém:

Os Nove reconhecem a importância especial do papel desempenhado pela questão de Jerusalém para todas as partes envolvidas. Os Nove enfatizam que não aceitarão nenhuma iniciativa unilateral destinada a mudar o status de Jerusalém e que qualquer acordo sobre o status da cidade deve garantir a liberdade de acesso de todos aos Lugares Santos.<sup>23</sup>

Em 1993, o embaixador da Alemanha em Israel enviou uma nota diplomática a Israel em nome da União Européia. De acordo com a comunicação, ele "reafirmou" a posição da UE, afirmando que o status de Jerusalém ainda é o de *corpus separatum*.

A Corte Internacional de Justiça, em seu Parecer Consultivo sobre as "Consequências Jurídicas da Construção de um Muro no Território Ocupado da Palestina" (2004), falou de Jerusalém Oriental como território palestino ocupado.

Dois desenvolvimentos internacionalmente relevantes sobre Jerusalém ocorreram na década de 1980. Em 1981, a Cidade Velha e as suas muralhas foram inscritas pela Jordânia na Lista do Património Mundial, estabelecida ao abrigo da Convenção da UNESCO de 1972 para a Protecção do Património Mundial Cultural e Natural, e em 1982 foi incluída na lista de sítios em perigo.

O segundo evento a ser mencionado é a declaração de Rei Hussein da Jordânia em 1988 que a Jordânia estava se separando da Cisjordânia.

Até agora, revisamos as opiniões sobre o status legal de Jerusalém sob o direito internacional. Mas qual é o seu status sob a lei israelense? Jerusalém não foi mencionada na Declaração de Estabelecimento do Estado de 14 de maio de 1948.<sup>24</sup>

A aplicação da lei israelense ao setor ocidental de Jerusalém foi assegurada por uma proclamação feita pelo ministro da defesa em 1948,<sup>25</sup> e pela Portaria da Área de Jurisdição e Poderes de 1948.<sup>26</sup> Essa portaria previa que a lei em vigor no Estado de Israel também deve aplicar a qualquer parte da Palestina que o ministro da defesa designe por proclamação como estando sob ocupação das Forças de Defesa de Israel.

No final de 1949, após o renovado debate sobre Jerusalém na Assembleia Geral da ONU, o primeiro-ministro de Israel, David Ben-Gurion, anunciou no Knesset (parlamento de Israel) que Jerusalém era uma parte inseparável do Estado de Israel e sua capital eterna;<sup>27</sup> esta posição foi aprovada pelo Knesset.<sup>28</sup>

Após a Guerra dos Seis Dias (1967), várias medidas foram tomadas para incluir áreas a leste de Jerusalém na jurisdição de Israel: o Knesset aprovou o Decreto de Lei e Administração (Emenda nº 11) Lei de 1967,<sup>29</sup> autorizando o Governo a aplicar a lei, jurisdição e administração de Israel para qualquer área que anteriormente fazia parte da Palestina Obrigatória. Da mesma forma, a Portaria dos Municípios foi alterada para permitir a extensão dos limites de um município onde foi tomada uma decisão sobre a aplicação da jurisdição de Israel a uma determinada área, conforme referido acima.<sup>30</sup> E, de fato, o Governo emitiu uma ordem apropriada como resultado da qual a lei israelense foi aplicada ao setor oriental de Jerusalém,<sup>31</sup> que também foi incluído na jurisdição do município de Jerusalém.

Em vários aspectos, a lei israelense concedeu certas facilidades às cidades de Jerusalém Oriental, estabelecendo arranjos especiais para elas, conforme incorporado na Lei de Assuntos Jurídicos e Administrativos (Regulamento) [Versão Consolidada] de 1970.<sup>32</sup> Essa lei tratava, por exemplo, do registro de empresas e com a cidadania dos policiais. Os exemplos mais evidentes das diferenças entre a lei aplicada a Israel, por um lado, e a Jerusalém oriental, por outro lado, não mencionadas nessa lei, são o sistema de educação e as regras sobre moeda estrangeira: nos bairros orientais, o currículo escolar jordaniano e, mais tarde, palestino foi ensinado, e o dinar jordaniano é usado em paralelo com o shekel israelense.

Quanto ao status dos habitantes palestinos de Jerusalém Oriental, eles foram reconhecidos como residentes permanentes de Israel, possuindo uma carteira de identidade israelense e tendo direitos sociais israelenses, ou seja, previdência social e seguro médico. Eles também podem votar nas eleições municipais.

Israel não impôs sua cidadania aos salemitas de Jeru Oriental, mas é claro que eles podem solicitar a naturalização. Até agora, muitos não solicitaram a cidadania israelense.

Israel aumentou os limites municipais de Jeru- salém, e eles foram fixados como estendendo-se de Atarot, no norte, quase até a Tumba de Raquel, no sul, e de Ein Kerem, a oeste, até as encostas orientais do Monte Scopus. (Uma extensão adicional para o oeste, ou seja, para dentro de Israel propriamente dito, foi efetivada em 1993.)

A aplicação da lei israelense a Jerusalém Oriental foi recebida com duras críticas de vários órgãos da ONU.<sup>33</sup>

Surgiu na época a questão de saber se esses atos constituíam a anexação das partes orientais de Jerusalém. O então ministro das Relações Exteriores, Abba Eban, informou por escrito ao secretário-geral da ONU, em julho de 1967<sup>34</sup>, que não constituíam anexação, mas integração administrativa e municipal. Por outro lado, do ponto de vista da lei israelense, foi sustentado em várias decisões da Suprema Corte que os setores orientais de Jerusalém haviam se tornado parte do Estado de Israel.

Um dos casos anteriores sobre esta questão é Ruidi e Maches v. Tribunal Militar de Hebron.<sup>35</sup> Este caso envolveu um negociante de antiguidades de Hebron que transferiu antiguidades de Hebron para Jerusalém Oriental, sem primeiro obter uma licença de exportação conforme exigido pela lei de antiguidades jordânica que se aplica na Cisjordânia. O negociante alegou em sua defesa que no momento crítico Jerusalém Oriental não era território estrangeiro em relação à Cisjordânia, de modo que ele não poderia ser acusado de exportar sem licença. No entanto, a Suprema Corte não aceitou esse argumento por considerar que os setores orientais de Jerusalém já haviam se tornado parte de Israel.

Em 1980, o Knesset adotou uma nova lei relativa a Jerusalém – a Lei Básica: Jerusalém Capital de Israel.<sup>36</sup> Esta lei afirma que “Jerusalém, completa e unida, é a capital de Israel”, que é “a sede do Presidente da o Estado, o Knes set, o Governo e a Suprema Corte”, que os Lugares Santos devem ser protegidos, e que o Governo deve prover o desenvolvimento e a prosperidade de Jerusalém. Sua adoção despertou ressentimento na comunidade internacional e foi considerada pelo Conselho de Segurança como “uma violação do direito internacional”.<sup>37</sup> , 13 em número, deixaram a cidade seguindo a resolução. Em 1982, a Embaixada da Costa Rica retornou a Jerusalém Ocidental e foi seguida pela de El Salvador. Em 2000 Lei Básica: Jerusalém Capital de Israel foi alterada. Duas novas disposições foram adicionadas. A transferência de quaisquer poderes, permanente ou provisório, relativos a Jerusalém em seus limites de 1967 requer o consentimento da maioria do Knesset (ou seja, 61 votos). Esta disposição refere-se a quaisquer poderes conferidos pela lei israelense ao governo ou ao município de Jerusalém.

Talvez a discussão mais abrangente do status de Jerusalém sob a lei de Israel, bem como sob a lei judaica, esteja incluída no julgamento do Juiz M. Elon no caso da Associação Fiéis do Monte do Templo et al. v. O Procurador Geral e outros, decidido em 1993.<sup>38</sup> Neste caso, os petionários solicitaram ao Supremo Tribunal de Justiça que ordenasse ao Procurador Geral e várias outras autoridades israelenses que processassem o Waqf muçulmano por ter realizado certas obras no Monte do Templo sem o necessário permitir. O Tribunal Superior decidiu não interferir no poder discricionário das autoridades competentes. Ao chegar à sua conclusão, o Tribunal sublinhou

que o Monte do Templo faz parte do território do Estado de Israel e que a soberania do Estado se estende sobre a Jerusalém unificada em geral e sobre o Monte do Templo em particular. Portanto, todas as leis de Israel, incluindo as leis que garantem a liberdade de culto, o direito de acesso e a proteção dos Lugares Santos contra a profanação também se aplicam ao Monte do Templo. No entanto, em vários casos, a Suprema Corte não aplicou a lei em toda a sua extensão em questões relacionadas ao Monte do Templo.

A atitude dos palestinos foi expressa entre outros em 1988 e 2002. Quando a Organização para a Libertação da Palestina proclamou em 1988 o estabelecimento de um estado palestino, afirmou que Jerusalém era sua capital. Em 2002, o Conselho Legislativo Palestino adotou a Lei da Capital, que estipulava que Jerusalém era a capital do Estado Palestino, a principal sede de seus três poderes de governo. O Estado da Palestina é o soberano de Jerusalém e de seus lugares santos. Qualquer estatuto ou acordo que diminua os direitos do Estado Palestino em Jerusalém é inválido. Este estatuto só pode ser alterado com o consentimento de dois terços dos membros do Conselho Legislativo.

#### **Jerusalém e o processo de paz**

Pode-se discutir a questão de quando o atual processo de paz começou. Para fins práticos, a adoção da Resolução 242 do Conselho de Segurança de novembro de 1967 pode ser escolhida como ponto de partida, uma vez que este texto é referido em muitos dos acordos até agora alcançados.

A Resolução 242 não inclui qualquer referência expressa a Jerusalem . Essa Resolução, adotada na esteira da Guerra dos Seis Dias , estabeleceu os princípios básicos sobre os quais a paz deveria ser fundada.<sup>39</sup> Da mesma forma, a Resolução 338 do Conselho de Segurança adotada após a Guerra de Outubro de 1973 não trata de Jerusalém. Nem os acordos de Camp David de 1978<sup>40</sup> incluem disposições sobre Jerusalém, mas as partes expressaram suas opiniões divergentes sobre o assunto em cartas anexas: o primeiro-ministro israelense Menachem Begin declarou que, de acordo com a legislação de 1967, “Jerusalém é uma cidade, indivisível”. , a Capital do Estado de Israel”, enquanto o presidente do Egito, An war el-Sadat, afirmou que “a Jerusalém árabe é parte integrante da Cisjordânia” e “deveria estar sob a soberania árabe”. Ao mesmo tempo, ele determinou que “as funções essenciais na cidade devem ser indivisíveis” e que “um conselho municipal conjunto composto por um número igual de membros árabes e israelenses pode supervisionar a execução dessas funções”. Ele acrescentou que “assim, a cidade será indivisível”.

Não houve referência a Jerusalém no Tratado de Paz concluído em 1979 pelo Egito e Israel.<sup>42</sup>

Em outubro de 1991, a Conferência de Madri para a Paz no Oriente Médio foi convocada pelos Estados Unidos e pela União Soviética.<sup>43</sup> Após a Conferência, ocorreram negociações bilaterais. A questão de Jerusalém foi especialmente relevante para as negociações entre Israel e os palestinos que participaram da Conferência como parte de uma delegação conjunta jordânica-palestina.

De acordo com o convite dos EUA e da União Soviética, as negociações com os palestinos deveriam tratar, em um primeiro momento, do estabelecimento de acordos provisórios de autogoverno na Cisjordânia e em Gaza por um período de cinco anos, enquanto no terceiro ano após a instalação desse regime, começariam as negociações sobre o status permanente dessas áreas. Embora o texto do convite para a Conferência não se refira a Jerusalém, a cidade desempenhou um papel importante nas negociações que antecederam a Conferência e nas cartas de garantia dos Estados Unidos aos palestinos.

Os EUA prometeram que a composição da delegação não afetaria as reivindicações dos palestinos a Jerusalém. Expressou a opinião de que a cidade nunca mais deve ser dividida e que seu status final deve ser determinado por negociações autorizadas a votar nos correios dentro dos limites do município. Os EUA também declararam que não reconhecem a anexação de Jerusalém Oriental por Israel nem a extensão das fronteiras municipais. Era a opinião dos EUA que "os palestinos de Jerusalém Oriental deveriam poder participar votando nas eleições para uma autoridade autônoma interina", e que os palestinos têm o direito "de trazer qualquer questão, incluindo Jerusalém Oriental, para a mesa." Os EUA não especificaram se Jerusalém poderia ser trazida "à mesa" das negociações sobre os acordos provisórios ou das negociações de status permanente posteriores.<sup>44</sup> As cartas de garantia foram emitidas pelos Estados Unidos para incitar as partes a participar da Conferência.

Enquanto as reuniões bilaterais pós-Madri ocorreram entre Israel e uma delegação palestina que, a pedido de Israel, formalmente não incluía representantes da OLP, esta última e Israel conduziram negociações secretas em Oslo com os bons ofícios do Ministro das Relações Exteriores da Noruega. Como resultado, três cartas foram trocadas e uma Declaração de Princípios foi rubricada em Oslo e assinada em Washington, DC, em 13 de setembro de 1993.<sup>45</sup> Esse texto foi um ponto de virada na atitude das duas partes sobre a questão de Jerusalém: foi acordado que Jerusalém não seria incluída nos acordos provisórios de autogoverno a serem acordados – uma concessão dos palestinos, e, por outro lado, Israel admitiu que Jerusalém seria um dos assuntos a serem tratados no quadro das negociações sobre o "status permanente" a começar em 1996.<sup>46</sup> Além disso, foi acordado que "os palestinos de Jerusalém que moram lá terão o direito de participar do processo eleitoral" para a Autoridade Interina de Autogoverno para o Ocidente Bank e Gaza.<sup>47</sup> As partes discordaram sobre a questão se os palestinos de Jerusalém têm apenas o direito ativo de votar, ou também o direito de serem eleitos.

A insistência de Israel em negar o direito de ser eleito decorreu do medo de que a concessão de tal direito fosse incompatível com a soberania israelense sobre toda a cidade. Além disso, houve desacordo sobre a questão, onde os habitantes de Jerusalém deveriam votar.

Essas questões foram resolvidas, pelo menos em parte, no governo israelense Acordo Provisório Palestino sobre a Cisjordânia e a

Faixa de Gaza, de 28 de setembro de 1995.<sup>48</sup> Quanto ao direito passivo de ser eleito, foi acordado que somente um Jerusalém que tenha um endereço adicional na Cisjordânia ou em Gaza pode ser eleito, e ele deve representar a outra área, a saber, não a cidade de Jerusalém (artigo III, n.º 1, alínea b), do Anexo II do Acordo Provisório). Com relação ao local físico onde os cidadãos de Jerusalém realmente votariam, foi acordado que a maioria dos moradores de Jerusalém votaria no distrito eleitoral palestino de Jerusalém além dos limites municipais da cidade. Essa solução foi possível porque o círculo eleitoral de Jerusalém, segundo os palestinos, é muito maior que a cidade. De fato, no dia da eleição (20 de janeiro de 1996), a maioria dos moradores votou em Abu Dees – uma vila árabe logo além dos limites da cidade. Apenas um pequeno número de palestinos – cerca de 4.500 pessoas – foram autorizados a votar nos correios dentro dos limites do município propriamente dito (Artigo VI (2)(a) do Anexo II). A votação nos correios era um pouco diferente do procedimento de votação em uma assembleia de voto regular, para enfatizar que Jerusalém não faz parte das áreas sob a jurisdição do Conselho Palestino.

Cerca de um mês após a assinatura da Declaração de Princípios, em outubro de 1993, o ministro das Relações Exteriores de Israel, Shimon Peres, enviou uma carta sobre as instituições palestinas em Jerusalém Oriental ao ministro das Relações Exteriores da Noruega, Johan Jurgén Holst.<sup>49</sup> A carta foi mantida em segredo por algum tempo, e sua descoberta suscitou muitas críticas em Israel. De acordo com esta carta, "todas as instituições palestinas de Jerusalém Oriental, incluindo os lugares econômicos, sociais, educacionais, culturais e os santos cristãos e muçulmanos, estão realizando uma tarefa essencial para a população palestina..." e "serão preservados ...." O significado deste texto e seu efeito levantam questões difíceis de interpretação.<sup>50</sup>

Uma vez que o gelo foi quebrado entre Israel e os palestinos, o caminho estava aberto para o progresso nas negociações entre Israel e Jordânia. Primeiro foi acordada uma "Agenda Comum" (14 de setembro de 1993), depois foi adotada uma declaração conjunta (25 de julho de 1994) e em 26 de outubro de 1994 foi concluído um Tratado de Paz.<sup>51</sup> Este Tratado inclui, entre outros, uma promessa de Israel "de respeitar o atual papel especial da Jordânia nos Santuários Sagrados Muçulmanos em Jerusalém" e, "quando as negociações sobre o status permanente ocorrerem, Israel dará alta prioridade ao papel histórico da Jordânia nesses santuários".

Segundo alguns relatos da imprensa, em 1996 a Jordânia prometeu transferir a custódia dos Lugares Santos para os palestinos assim que estes adquirissem o controle da cidade no quadro do status permanente a ser negociado posteriormente. Os Santuários Sagrados Muçulmanos em Jerusalém são de interesse e preocupação não apenas para a Jordânia, os palestinos e os muçulmanos israelenses.

Na esteira da melhoria das relações com os palestinos e com a Jordânia, vários outros países estabeleceram ou restabeleceram relações diplomáticas com Israel. De particular interesse nesse sentido é a normalização das relações entre Israel e a Santa Sé, prevista no Acordo Fundamental de 30 de dezembro de 1993.<sup>54</sup> Este documento não

tratam expressamente de Jerusalém, mas algumas de suas disposições são relevantes para a cidade, por exemplo, o compromisso de favorecer as peregrinações cristãs à Terra Santa e o direito da Igreja Católica de estabelecer escolas e realizar suas funções caritativas. As partes afirmaram seu “compromisso contínuo de manter e respeitar o 'status quo' nos Lugares Santos Cristãos a que se aplica ...” – uma referência ao status quo estabelecido nos séculos XVIII e XIX pelo Império Otomano para regular os direitos de várias igrejas cristãs concorrentes em certos Lugares Santos em Jerusalém e em Belém.<sup>55</sup>

As negociações sobre o status permanente começaram em maio de 1996, mas foram suspensas após algumas horas. Eles foram retomados em 1999 e conduziram à Cúpula de Camp David em julho de 2000. Essas negociações intensivas fracassaram, em grande parte devido ao desacordo sobre o futuro de Jerusalém, em particular sobre a Cidade Velha e o Monte do Templo. Alguns dos líderes palestinos, incluindo Arafat, até afirmaram que nunca houve um templo judaico no Monte do Templo. Nem a reunião de janeiro de 2001 em Taba levou a um avanço.

Desde então, várias propostas foram elaboradas com relação à busca de uma resolução para a disputa israelo-palestina, incluindo Jerusalém (por exemplo, Presidente Clinton, 2000; Ayalon Nusseibeh, 2002; Iniciativa de Paz dos Estados Árabes, 2002; Iniciativa Beilin Abd Rabbo Geneva, 2003), mas até agora (2006) nenhuma foi adotada pelas partes. Por outro lado, o Roteiro de 2003, patrocinado pelos EUA, Rússia, ONU e UE (o Quarteto), foi aceito pelas partes. De acordo com este texto, o conflito deve ser resolvido em etapas. Com relação a Jerusalém, afirma que, na terceira etapa, as partes devem negociar e chegar a um acordo que inclua uma resolução do status de Jerusalém que leve em consideração as preocupações políticas e religiosas de ambos os lados e proteja os interesses religiosos dos judeus, cristãos e muçulmanos em todo o mundo.

### Conclusão

O status de Jerusalém Ocidental e Oriental tem sido objeto de opiniões muito diferentes de vários escritores. Até agora, os estados estrangeiros não reconheceram qualquer soberania sobre Jerusalém, mas concordaram com o controle de fato israelense sobre Jerusalém ocidental, enquanto alegam que Jerusalém Oriental é território ocupado. Para as autoridades israelenses, toda Jerusalém faz parte do Estado de Israel.

Em alguns dos acordos até agora alcançados há referências tímidas a Jerusalém e aos Lugares Santos: na Declaração de Princípios de 1993 foi acordado que Jerusalém (sem definição de seus contornos) não seria discutida nas negociações sobre o auto provisório -acordos governamentais (uma concessão da OLP), mas que seria incluído nas negociações sobre o status permanente (uma concessão de Israel).

A Declaração de Princípios também prevê a participação dos habitantes de Jerusalém Oriental nas eleições para a autoridade de autogoverno.

No Tratado de Paz Israel-Jordânia de 1994, Israel prometeu respeitar o papel atual da Jordânia nos Santuários Sagrados Muçulmanos

em Jerusalém, e também se comprometeu a dar alta prioridade ao papel histórico da Jordânia nesses santuários ao negociar o “status permanente”.

As dificuldades relativas a essas provisões iniciais foram apenas uma amostra da batalha diplomática sobre Jerusalém nas negociações sobre o status permanente. O desacordo abrangeu muitas questões espinhosas, por exemplo, questões relacionadas à soberania; jurisdição e poderes, nomeadamente no domínio da segurança, transportes e vias de acesso, urbanismo; Lugares Santos (principalmente aqueles que são sagrados para duas ou mais denominações), como o Monte do Templo; e assuntos municipais. Difícilmente existe um assunto que não possa levar ao conflito, mas onde há vontade há um caminho e se ambas as partes estão sinceramente procurando um compromisso, pode-se esperar que o encontrem.

### Notas

1. Para uma visão concisa das várias opiniões, veja Moshe Hirsch em Ruth Lapidot e Moshe Hirsch, *Jerusalem – Political and Legal Aspects* (The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1994), 11–15 (em hebraico), e em Moshe Hirsch, Debra Housen-Couriel e Ruth Lapidot, *para onde Jerusalém? Propostas e Posições sobre o Futuro de Jerusalém* (Haia, Kluwer Law International, em colaboração com o Instituto de Jerusalém para Estudos de Israel, 1995), 15–24.

No presente artigo são reproduzidas apenas as opiniões sobre a *lex lata*. Para um resumo das várias propostas de *lex ferenda*; parecer. Hirsch, D. Housen-Couriel e R. Lapidot, *op. cit.*, 25–125 e Naomi Chazan, *Negotiating the Non-Negotiable: Jerusalem in the Framework of an Israel-Palestinian Settlement* (International Security Studies Program, American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, MA, Occasional Paper No. 7, março de 1991).

Gershon Baskin, *Jerusalém da Paz – Soberania e Território no Futuro de Jerusalém* (Jerusalém, Centro de Pesquisa e Informação Israel/Palestina, 1994); Dore Gold, *Jerusalém – Questões de Status Final: Israel-Palestinos*, Estudo No. 7 (Tel Aviv, The Jaffee Center for Strategic Studies, Tel Aviv University, 1995): proposta preparada pela Arab Studies Society em 1995 (um resumo em He A bebida foi publicada no semanário de Jerusalém *Kol Ha-Ir* de 20 de outubro de 1995; as propostas do presidente Clinton de 2000, a proposta dos Estados Árabes de 2003, os princípios de Sari Nusseibeh-Ami Ayalon de 2002 e a Iniciativa Yossi Beilin-Yassir Abd Rabbo Geneva de 2003

2. Ver, por exemplo, Elihu Lauterpacht, *Jerusalem and the Holy Places* (Londres, The Anglo-Israel Association, 1968, reimpresso em 1980); Julius Stone, *Israel e Palestina – Assalto ao Direito das Nações* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981), 116–118; Stephen Schwebel, “Que peso conquistar?” *American Journal of International Law*, 64 (1970), p. 344. Para uma opinião semelhante, mas não exatamente idêntica, ver MI Gruhin, “Jerusalem: Legal and Political Dimensions in a Search for Peace”, *Case Western Journal of International Law*, 12 (1980), p. 169.

3. Sua Alteza Real o Príncipe Herdeiro Hassan bin Talal, *Um Estudo sobre Jerusalém* (Londres, Longman, 1979), pp. 24-27. Ver também GIAD Draper, “The Status of Jerusalem as a Question of International Law”, em: Hans Koechler (ed.), “The Legal Aspects of the Palestine Problem with Special Regard to the Question of Jerusalem,” *Studies in International Relations*, 4 (Wien, Braumueller, 1981), 154-163.

4. Henry Cattan, *Jerusalém* (Nova York, St. Martin's Press, 1981), 104 e 107; *idem*, *Palestina e Direito Internacional*, 2ª ed. (Londres,

## Jerusalém, Aspectos Jurídicos

- Longman, 1976), 112-121; idem, *The Palestine Question* (Londres, Longman, 1988), 324-326.
5. O Status de Jerusalém (Nova York, Nações Unidas, 1979), preparado para o Comitê sobre o Exercício dos Direitos Inalienáveis do Povo Palestino; Sally V. Mallison e W. Thomas Mallison, "O problema de Jerusalém no direito internacional público: status jurídico e um começo para a solução", em Hans Koechler, ed., nota supra 3, 98–119, p.107; Antonio Cassese, "Legal Considerations on the International Status of Jerusalem," *ibid.*, 144–153, 149 e 151. Para o texto da Resolução, ver *Official Records of the Second Session of the UN General Assembly*, Suplemento No. 11. , Volumes I–IV. Ele foi reproduzido inter alia em Ruth Lapidoth e Moshe Hirsch (eds.), *The Arab-Israel Conflict and its Resolution: Selected Documents* (Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1992), 33–54 (doravante: *The Arab-Israel Conflict – Documents* ).
6. Para uma análise abrangente da atitude dos Estados Unidos, ver Shlomo Slonim, "The United States and the Status of Jerusalem , 1947–1984", *Israel Law Review*, 19 (1985), p. 179.
7. *Processo Civil Jerusalém 208/52*, Pesaquim Mehoziyyim, 8 (1952/1953), pág. 455; *Pesaquim Mehoziyyim*, 16 (1958), p. 20; *Processo de Execução Jerusalém 157/53* , Pesaquim Mehoziyyim, 9 (1953/1954), pág. 502. Para uma visão geral em inglês das várias decisões, veja *International Law Reports*, 20, 1953 (1as7), 391–405.
8. Ver, por exemplo, Declaração do Ministro de Estado do Reino Unido na Câmara dos Comuns, 27 de abril de 1950, reproduzida em Ruth Lapidoth e Moshe Hirsch (eds.), *The Jerusalem Question and its Resolution: Selected Documents* ( Dordrecht, Martinus Nijhoff, em cooperação com The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1994), 147–148 (doravante: *Jerusalem – Selected Documents*); cartas de Janet G. Mullins, Secretária de Estado Adjunta dos Estados Unidos para Assuntos Legislativos, a Lee H. Hamilton, Presidente do Subcomitê para a Europa e o Oriente Médio, Representantes da Câmara dos Estados Unidos , de 29 de junho e 6 de setembro de 1989, reproduzidas *ibid.* , 447-449.
9. Ver, por exemplo, *ibid.*, p.449.
10. Para referências, ver supra nota 2.
11. Para referências, ver supra nota 4. Para opiniões um pouco semelhantes, ver Michael Van Dusen, "Jerusalem, the Occupied Territories and the Refugees", em Majid Khadduri (ed.), *Major Middle Eastern Problems in International Law* (Washington DC, American Enter Prize Institute, 1978), p. 51; John Quigley, "Old Jerusalem: Whose to Govern", *Denver Journal of International Law and Policy*, 20 (1991), 145, 164-166.
12. Yoram Dinstein, "Autonomy", em Y. Dinstein (ed.), *Models of Autonomy* (New Brunswick, Transaction Books, 1981), 291–303, p. 300. Sobre a reunião de Jericó, ver *Jerusalém – Documentos Seleccionados* , 145–148. Não se sabe se Dinstein mudou sua opinião sobre a questão da soberania devido ao desligamento da Jordânia da Cisjordânia em 1988. Para o texto desta declaração sobre o desligamento, ver *International Legal Materials*, 27 (1988), p. 1637, reproduzido em *The Arab-Israel Conflict – Documents* , p. 339.
13. Para referências, ver supra nota 5.
14. Para referências, ver supra nota 2.
15. Yehuda Z. Blum, *The Juridical Status of Jerusalem* (Jerusalém, The Leonard Davis Institute for International Relations, 1974); idem, "The Missing Reverser: Reflections on the Status of Judea and Samaria," *Israel Law Review*, 3 (1968), 279–301.
16. Para referências, ver supra nota 4.
17. Para referências, veja nota 12 supra.
18. Supra, nota 5.
19. Por exemplo, Resolução do Conselho de Segurança 465, de 1º de março de 1980, SCOR, 35º Ano, 1980, Resoluções, p. 5, documento da ONU. S/INF/36; Resolução do Conselho de Segurança 478, de 20 de agosto de 1980, SCOR, 35º ano, 1980, Resoluções, p. 14, ambos reproduzidos em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 311 e 351.
20. *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, p. 300.
21. Para a Declaração feita pelo Embaixador Goldberg, ver GAOR, 5ª Sessão Especial de Emergência. (Reuniões Plenárias), reunião de 1554ª, 14 de julho de 1967, 9–11. Para a Declaração do Embaixador Yost, veja SCOR, 24ª ano, 1969, 148ª reunião, 1º de julho de 1969. 11–12; ambos são reproduzidos em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 174–177 e 236–238.
22. Procurador-Geral contra Yoel Davis, *Pesaquim Mehoziyyim*, 3 (1988/1989) (3), 336-342. Para um resumo em inglês, veja *Jerusalem – Selected Documents*, 535–539.
23. *Boletim das Comunidades Europeias*, 6 – 1980, p. 10, reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 314–315.
24. *Leis do Estado de Israel*, Tradução Autorizada (doravante: LSI), vol. 1, 5708-1948, pág. 3, reproduzido em *The Arab-Israel Conflict – Documents*, p. 61.
25. Tradução inglesa publicada em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 27-29.
26. LSI, 5708 – 1948, p. 64.
27. Tradução inglesa em Meron Medzini (ed.), *Relações Exteriores de Israel: Documentos Seleccionados 1947–1974* (Ministério das Relações Exteriores, Jerusalém, 1976), 223–226, reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 81–84.
28. *Ibid.*
29. LSI, vol. 21, 5727 – 1966/67, pág. 75, reproduzido em: *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, p. 167.
30. LSI, *ibid.*, p. 75; O Conflito Árabe-Israel – Documentos, p. 130.
31. Despacho de Direito e Administração (n.º 1), de 28 de Junho de 1967, Coleção de Legislação Subsidiária (Kovets Ha-Takanot), 5727 (1966/67), p. 2690. Outra lei importante que foi adotada em 1967 e que é relevante para Jerusalém é a Lei de Proteção dos Lugares Santos, 5727 – 1967, LSI, Vol. 21, 5727 – 1966/67, pág. 76, reproduzido em: *The Arab-Israel Conflict – Documents*, p. 132.
32. LSI, Vol. 24, 5730 – 1969/70, 144–152, reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 242–251.
33. Ver, por exemplo, Resolução da Assembleia Geral 2253 (ES-V), de 4 de julho de 1967, GAOR, 5ª Sessão Especial de Emergência, 1967, Resoluções, Su 1 (A/6978), p. 4, reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados* , p. 170.
34. Carta de 10 de julho de 1967, GAOR, 5ª Sessão Especial de Emergência, 1967, p. 1 (A/6753–S/8052), reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, 171-173.
35. 24 (2) Piske Din (1970), p. 419. Para um resumo em inglês, veja *Jerusalem – Selected Documents*, 502–506.
36. LSI, Vol. 34, 5740 – 1979/80, pág. 209, reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, p. 322.
37. Resolução do Conselho de Segurança 478, de 20 de agosto de 1980, SCOR, 35º ano, 1980, Resoluções, p. 14, reproduzido em *Jerusalém – Documentos Seleccionados*, p. 351.
38. 47 (5) Piske-Din (1993), 221-288.
39. SCOR, 22º ano, Resoluções e Decisões, 8–9, reproduzido em *The Arab-Israel Conflict – Documents*, p. 134. Esta resolução foi objeto de diferentes interpretações pelas partes e de um grande número de artigos acadêmicos. Entre os mais recentes estão: Adnan Abu Odeh, Nabil Elaraby, Meir Rosenne, Dennis Ross, Eugene Rostow, Vernon Turner, Resolução 242 do Conselho de Segurança da ONU: *The Building Block of Peacemaking* (The Washington Institute for Near East Policy, 1993); Ruth Lapidoth, "Segurança

cil Resolução 242 em Vinte e Cinco", *Israel Law Review*, 26 (1992), 295–318.

40. Série de Tratados das Nações Unidas, vol. 1138, 39–56, reproduzido em *The Arab-Israel Conflict – Documents*, 195–201.
41. Jerusalém – Documentos Selecionados, 299–300.
42. Série de Tratados das Nações Unidas, Vol. 1138, nº 17855, 72–163, reproduzido em *The Arab-Israel Conflict – Documents*, 218–242.
43. Texto da carta-convite reproduzido em *The Arab-Israel Conflict – Documents*, 384–386.
44. Carta de 18 de outubro de 1991, reproduzida em *The Jerusalem Post*, 31 de outubro de 1991.
45. Documento da ONU. A/48/486 – S/26560 (Anexo), de 11 de outubro de 1993; *International Legal Materials*, 32 (1993), 1525-1544. Sobre a Declaração de Princípios, ver Joel Singer, "The Declaration of Principles on Interim Self-Government Arrangements", *Justice*, n. 1 de fevereiro de 1994, 4–21; Eyal Benvenisti, "A Declaração de Princípios Israel-Palestina: Um Quadro para um Acordo Futuro", *European Journal of International Law*, 4 (1993), 542–554; Antonio Cassese, "O Acordo Israel-OLP e Autodeterminação", *ibid.*, 5564 – 571; Raja Shihadeh, "Pode a Declaração de Princípios Trazer uma 'Paz Justa e Duradoura'?", *ibid.*, 555–563.

46. Artigos IV e V (3) e Atas Acordadas.
47. Anexo I, parágrafo 1.
48. Publicado pelo Ministério das Relações Exteriores, Jerusalém.
49. Reproduzido no *Jerusalem Post*, 7 de junho de 1994.
50. Para uma análise dessas questões, ver Ruth Lapidoth, "Jerusalem and the Peace Process", *Israel Law Review*, 28 (1994), 402–434, 428–430.

51. *Materiais Jurídicos Internacionais* (1995), p. 43.
52. Artigo 9 do Tratado de Paz.
53. Ha'aretz, 6 de novembro de 1994, p. A-4; Ha'aretz, 13 de novembro de 1994, pág. A-10.
54. *International Legal Materials*, 33 (1994), p. 153.
55. Sobre o status quo, ver Shmuel Berkovitz, "The Legal Status of the Holy Places in Israel," Tese apresentada para o grau de Ph.D. para a Universidade Hebraica, março de 1978, 35-45; LGA Cust, *The Status Quo in the Holy Places* (1929, reproduzido em 1980 pela Ariel Publishing House, Jerusalém).

[Ruth Lapidoth (2ª ed.)]

**JERUSALÉM, WILHELM** (1854-1923), filósofo e psicólogo austríaco . Jerusalém, que nasceu em Drenic, Bohemia, foi professor por vários anos depois de concluir seus estudos universitários em filologia. Durante esse tempo, ele se interessou pela psicologia da fala e pela educação de surdos-mudos cegos e, em 1890, escreveu um livro sobre a surdidade americana, Laura Bridgman. Em 1891 começou a lecionar filosofia na Universidade de Viena, e em 1903 em pedagogia, mas só em 1920 recebeu uma cátedra nessas duas disciplinas. Entre 1894 e 1902 lecionou também no Juedisch-Theologische Lehranstalt em Viena. A visão filosófica geral de Jerusalém era empírica, empregando o método genético e formas biológicas e sociais de interpretar a mente. Ele foi influenciado por H. Spencer, E. Mach e W. James, cujo Pragmatismo ele traduziu para o alemão. Jerusalém se opôs ao neokantismo e à lógica pura de E. Husserl como meramente intelectual e sem relação com a vida. Ele não viu necessidade de um conflito entre religião e filosofia, desde que os princípios fundamentais da ciência sejam utilizados para erigir estruturas de fé, em

interpretando a natureza espiritual do homem e desenvolvendo uma visão de mundo que pode "inspirar a vida humana com incentivo, propósito e direção". Ele escreveu sobre a sociologia em *Der Krieg im Lichte de Gesellschaftslehre* (1915) e *Moralische Richtlinien nach dem Kriege* (1918). Entre as principais obras de Jerusalém estavam *Einleitung in die Philosophie* (1899; Introdução à Filosofia, 1910), *Ge danken und Denker* (1905), *Der Kritische Idealismus und die reine Logik* (1905) e *Einfuehrung in die Soziologie* (1926).

**Bibliografia:** W. Eckstein, *Wilhelm Jerusalem, sein Leben und Wirken* (1935); M. Schloemann, *Die Denksoziologie Wilhelm Jerusalem* (1953); *Festschrift fuer Wilhelm Jerusalem ...* (1915); E. Jerusalem, *Verzeichnis der Veroeffentlichungen Wilhelm Jerusalem* (1925); W. Jerusalem, em: *Die Philosophie der Gegenwart in Sebstdarstellungen*, 3 (1922), 53-98; Winiger, *Biog*, 3 (1928).

[Richard H. Popkin]

**INSTITUTO DE JERUSALEM PARA ESTUDOS DE ISRAEL (JIIS)**, um centro de pesquisa política israelense, estabelecido em 1978 como uma organização independente e sem fins lucrativos. Sua missão é fornecer aos formuladores de políticas e ao público dados precisos e relevantes, materiais de fundo detalhados e análises atualizadas de tendências críticas e opções estratégicas sobre assuntos de importância nacional . A pesquisa e a análise do JIIS são projetadas para considerar as principais questões enfrentadas por Israel, colocá-las na agenda do debate público e promover o planejamento de longo prazo e o envolvimento público no processo cívico. Os materiais são preparados por acadêmicos líderes, bem como por profissionais experientes em áreas relevantes. O JIIS tem experiência particular em questões relacionadas com a capital Jerusalém, a gestão do conflito israelo-palestino e o estado do ambiente em Israel. Seu trabalho nestas áreas está organizado em quatro áreas de estudo: Centro de Jerusalém – Centro Teddy Kollek, Centro de Estudos Conjuntos Israelo-Palestinos, Centro de Política Ambiental e Centro de Política Tecnológica Industrial. Os documentos de base do JIIS e as perspectivas sobre o futuro de Jerusalém foram centrais para as negociações de paz de 1999-2000 lideradas pelo primeiro- ministro Ehud Barak.

O instituto foi fundado por Teddy Kollek, prefeito de Jerusalém de 1965 a 1993, e presidido sucessivamente pelos estudiosos David Amiran (1978–1985), Amiram Gonen (1985–1989) e Abraham Friedman (1989–2002). Desde 2002, é presidido por Yaacov Bar Siman Tov. A partir de 1981, JIIS trabalhou em estreita parceria com a Fundação Charles H. Revson em Nova York, que apoia suas iniciativas e grandes projetos.

JIIS publicou aproximadamente 20 livros e relatórios por ano; apresentou cerca de 60 conferências e seminários anuais; realizou conferências de imprensa para promover a conscientização pública sobre questões-chave; e postou seus dados e pesquisas políticas selecionadas em seu site. As publicações incluem *O Anuário Estatístico de Jerusalém* (editado por Maya Choshen), *Jerusalem and the Peace Process* (uma série editada por Ruth Lapidoth e colegas), *The Jerusalem Lexicon* (editado por Amnon Ramon), *Jerusalem's Architecture* (uma série de David Kroyanker) e *The War Over the Holy Places* (por Shmuel Berkowitz).

[Ora Ahimeir (2ª ed.)]

posto de Jerusalém

**JERUSALEM POST** (até 1950 The Palestine Post), jornal diário independente de língua inglesa publicado em Jerusalém. Foi fundado em dezembro de 1932 (depois de ter comprado e incorporado o Boletim Palestine, publicado desde 1925) por Gershon Agronsky (\*Agron), com a ajuda de Ted R. \*Lurie, que se tornou editor quando Agron foi eleito major de Jerusalém em 1955. O jornal cobre notícias locais de interesse tanto judaico quanto árabe, bem como assuntos mundiais, com atenção especial aos desenvolvimentos no Oriente Médio. Durante o Mandato Britânico, a defesa dos interesses judaicos pelo Post e as críticas ao governo mandatário, como sobre o Livro Branco e suas consequências, levaram a frequentes desentendimentos com a administração britânica, especialmente a censura política resultante dessa política. Em fevereiro de 1948, seus escritórios e imprensa foram explodidos por uma bomba plantada em uma conspiração árabe-britânica, como represália ao terrorismo judaico. Lurie morreu em 1974. Em 1975, Ari Rath e Erwin Frenkel foram nomeados editores conjuntos. O Post deu apoio geral ao movimento trabalhista e, depois de 1948, ao governo de Israel, enquanto os criticava em detalhes, particularmente na política econômica e social. Após a eleição do \*Likud em 1977, o jornal criticou ou apoiou a política do governo questão por questão. O jornal era propriedade do \*Histadrut. Incapaz de cobrir as despesas do jornal, vendeu o jornal para a cadeia de jornais canadense Hollinger. Com a nomeação por Hollinger de Yehudah Levy como editor local, o jornal deu uma guinada para a direita. Vinte e oito jornalistas iniciaram uma disputa trabalhista e foram posteriormente demitidos; Rath se aposentou e Frenkel renunciou. O período desde 1990 foi caracterizado pela instabilidade organizacional e financeira, incluindo sete editores-chefes e uma rápida rotatividade do pessoal editorial e de impressão. Na questão da defesa, o jornal mudou editorialmente nos anos pós-1990 entre uma posição centrista sob David Macovsky (1999-2000) e David Horowitz (2004- ) como editores, e uma posição de direita sob David \*Bar-Illan (1990-96) e Brett Stephens (2002-4).

Uma visão capitalista neoliberal sobre assuntos econômicos e financeiros substituiu a visão socialista de anos anteriores. A instabilidade organizacional e financeira se intensificou depois que Tom Rose foi nomeado editor em 1998. Apesar do sucesso financeiro , a gráfica comercial do jornal foi fechada . Em 2005, a circulação do Jerusalem Post caiu para 12.000 diários e 28.000 nos fins de semana, uma queda de 33.000 e 50.000, respectivamente, em 1967. Seus leitores incluíam principalmente imigrantes de países anglo-saxões, para diplomatas estrangeiros, correspondentes estrangeiros, e, até certo ponto , a população palestina. O monopólio do Post como diário de língua inglesa de Israel foi desafiado com o aparecimento em 1997 de uma edição diária em inglês do Haaretz. Em 2004 o jornal foi comprado por uma empresa israelense, o grupo Mirka'ei Tiksho ret, e o grupo de mídia canadense CanWest Global

Comunicações.

Em 1959, o jornal fundou uma edição semanal internacional , baseada inteiramente na cópia da edição diária local; embora altamente remunerador, sua circulação caiu de 70.000 em

seus primeiros anos para 28.000. A circulação de uma versão semanal em língua francesa do jornal, iniciada em 1991 – e vendida na França, Canadá e Israel – permaneceu baixa em 4.000 cópias semanais. Em 1995, o jornal lançou uma edição de sucesso na Internet, [www.jpost.com](http://www.jpost.com), baseando-se nas reportagens do jornal diário. Em 2004, o site tinha 14 milhões de visualizações de página por mês, um milhão de usuários gerais mensais e 385.000 usuários registrados, de acordo com o jornal, e seus lucros anuais com publicidade foram de mais de US\$ 1 milhão.

**Bibliografia:** E. Frenkel, *The Press & Politics in Israel: The Jerusalem Post de 1932 até o presente* (1993); A. Zvielli, "Reflexões sobre os 60 anos de história do 'The Jerusalem Post'", em: Keshet, no.

12 (novembro de 1992).

[Yoel Cohen (2ª ed.)]

**EDITORA JERUSALEM, THE**, editora israelense . Fundada em 1966 por Shlomo S. (Yosh) Gafni, a empresa tem como objetivo a publicação de livros em línguas estrangeiras sobre assuntos judaicos e gerais. Ao longo dos anos, a editora se especializou na produção de enciclopédias.

O primeiro editor-chefe da The Jerusalem Publishing House foi Geoffrey \*Wigoder. Seu título mais vendido, *The Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible*, vendeu mais de um milhão de cópias. Outras obras que tratam da Bíblia incluem *Almanaque da Bíblia*, *A Glória do Antigo Testamento*, *A Glória do Novo Testamento*, *Enciclopédia Arqueológica da Terra Santa* e *A História de Israel e da Terra Santa*.

A premiada Enciclopédia do Judaísmo, publicada em uma segunda edição em 2002 como *A Nova Enciclopédia do Judaísmo* e em uma edição jovem como *The Student's Encyclopedia of Judaism* (2004), é uma obra de referência padrão em vários idiomas. A Enciclopédia Política do Oriente Médio é um levantamento objetivo dos conflitos na região. Séries de enciclopédias ricamente ilustradas que cobrem os eventos culturais mais importantes da civilização ocidental são *Povos do Mundo* com edição para jovens adultos (10 vols.), *Enciclopédia do Mundo Clássico*, *Renascimento*, *Civilização Medieval*, *Enciclopédia de Fronteiras Internacionais*, etc.

A partir do final da década de 1990, a Jerusalem Publishing House co-publicou com \*Yad Vashem enciclopédias sobre o Holocausto para fins gerais e educacionais. Estes incluem obras seminais como *A Enciclopédia da Vida Judaica Antes e Durante o Holocausto* (3 vols.) e *a Enciclopédia dos Justos Entre as Nações* (6 vols. até 2005).

O maior projeto da The Jerusalem Publishing House é a publicação da segunda edição de 21 volumes da *Encyclopaedia Judaica* em cooperação com a \*Keter Publishing House em Jerusalém e Thomson Gale (Macmillan) nos EUA Fred Skolnik, editor-chefe da The Jerusalem Publishing House, também é editor-chefe da *Encyclopaedia*, enquanto Michael \*Berenbaum, dos EUA, é editor executivo .

O fundador Gafni continua como presidente da empresa e Rachel E. Gilon é a gerente geral.





jeshua ben joseph ha-levi

terra” (Zc 3:9) – de acordo com o conceito do justo sendo processado pelos pecados da geração. (O Talmud (Sanh. 93a) diz que isso se refere ao pecado do casamento misto – Esdras 10:18 – mas isso foi em uma geração posterior.) Jesua e Zorobabel são chamados “os dois filhos do óleo puro (yiyhar) que servem o Senhor de toda a terra” (Zc 4:14). Em Zacarias, o profeta toma a prata e o ouro trazidos pelos exilados e os transforma em coroas, uma delas para Jesua (Zc 6:9ss.). Essas coroas foram mais tarde guardadas no Templo (Mid. 3:5). A forma Je shua, em oposição ao Josué anterior, é a base do grego que produziu o inglês “Jesus”.

**Adicionar. Bibliografia:** T. Eshkenazi, em: ABD, 3:769-71; T. Es hkanazi, em: R. Albertz e B. Becking (eds.), *Yahwism after the Exile* (2002), 1–17. (Veja também Bibliografia em \*Ageu.)

[Menahem Stern]

### JESHUA BEN JOSEPH HAÿLEVI (século XVÿ), talmudista.

Após as perseguições aos judeus em \*Argel em 1467, ele fugiu de sua cidade natal Tlemcen e foi para Castela, estabelecendo-se em Toledo, onde foi apoiado por Dom Vidal b. Lavi. A pedido insistente deste último, ele escreveu sua metodologia talmúdica, *Halikhot Olam* (impresso c. 1490). O trabalho é dividido em cinco seções que tratam da composição da Mishná e da Gemara, a metodologia da Gemara e a maneira pela qual a halachá é determinada. Como base de seu trabalho, Jeshua fez uso do *Sefer Keritot* de \*Samson b.

Isaac de Chi non. A obra apareceu em várias edições e serviu de base para o *Kelalei ha-Gemara* de Joseph \*Caro, que contém notas e suplementos para o *Halikhot Olam* e para *Yavin Shemu'ah* de Solomon \*Algazi. Ambos os comentários foram publicados juntamente com *Halikhot Olam* (edição de Veneza, 1639). Davi B. Os panfletos de Raphael \*Meldola *Limmud ha-Talmidim* e *Hanhagat ha-Talmidim* (anexados à edição de Amsterdã, 1754) também são baseados no trabalho de Jeshua. Uma tradução latina por DC l'Empereur foi anexada às edições de Leiden 1634 e Hanau 1714; o último continha notas de HJ \*Bashuysen.

Jeshua também compilou *shitot* no Talmud. Foi demonstrado que ele era o autor de um *shitah* sobre *Bava Kamma* que é frequentemente mencionado no *Shitah Mekubbeÿet*, embora Bezalel \*Ashkenazi não estivesse ciente da identidade de seu autor.

**Bibliografia:** Conforte, *Kore*, 27b; Weiss, *Dor*, 5 (19044), 236; HL Strack, *Introdução ao Talmud e Midrash* (1931), 136; Finkelstein, em: KS, 12 (1935-36), 368f.

[Yehoshua Horowitz]

**JESHUA BEN JUDÁ** (às vezes erroneamente chamado de **Joshua ben Judah**; seu nome árabe era **Abÿ al-Faraj Fuqÿn ibn Asad**; segunda metade do século XI), estudioso caraita que viveu em Jerusalém. Um digno aluno de seu distinto professor Yÿsuf al-\*Baÿÿr (Joseph ha-Ro'eh), ele foi considerado pelos caraitas como um dos mais destacados sábios de seu século, embora em tempos posteriores suas obras filosóficas e exegéticas tendessem a ser negligenciado. A maior contribuição de Jeshua, no entanto, foi sua oposição decisiva à chamada teoria da catenária (em hebraico *rikkuv*, literalmente “composição”) do *ágeu*, isto é,

que teve o apoio da maioria dos juristas caraitas anteriores, de \*Anan para baixo, o que limitava severamente o círculo de mulheres com quem um homem caraita podia se casar legalmente. Jeshua não foi o primeiro a se opor a essa teoria - seu professor Yÿsuf al Baÿÿr também foi um oponente dela, como foi uma autoridade anterior, \*David b. Boaz (segunda metade do século X). No entanto, o tratado de Jeshua sobre a lei do incesto tratou dele de forma incisiva e em grande detalhe, e uma vez que foi posteriormente traduzido do árabe original para o hebraico (*Sefer ha-Yashar* (1908); extratos na *Karaite Anthology* de Leon Nemoj (1952), 127-32; cf. Steinschneider, *Arab Lit*, 91-94), permaneceu acessível a estudiosos caraitas posteriores que não conheciam árabe e, assim, manteve sua influência sobre eles. A fim de afrouxar o laço cada vez mais apertado pela teoria da catenária sobre a sobrevivência física do grupo caraita, Jeshua estabeleceu os seguintes princípios:

(1) O ditado bíblico de que homem e mulher se tornam “uma só carne” (Gn 2:24) não significa que todos os parentes próximos da esposa automaticamente se tornam igualmente próximos do marido, mas meramente se refere ao afeto mútuo e à intimidade do casal. ;

(2) A identificação bíblica da “nudez” da esposa com a “nudez” do marido similarmente não tem nada a ver com incesto, mas meramente se refere ao dever do marido de guardar a castidade de sua esposa, cuja violação é tanto uma ofensa para ele quanto a ela;

(3) O uso bíblico de termos como “irmã” ou “tia” com referência a parentes distantes ou adotados é meramente figurativo;

(4) Os graus proibidos de relacionamento são aqueles listados nas Escrituras, seus parentes de sangue e aqueles derivados deles por analogia usados apenas uma vez – empilhar analogia sobre analogia (como foi feito pelos adeptos da teoria da catenária) é ilegal e absurdo, uma vez que não tem limite definível.

A definição de incesto de Jeshua tornou-se a regra em códigos posteriores da lei caraita, incluindo o código autoritativo de Elijah \*Bashyazi.

Embora as limitações caraitas aos casamentos permissíveis permaneçam mais rigorosas do que as rabanitas, Jeshua é responsável por uma das poucas reformas radicais já introduzidas na jurisprudência caraita. As outras obras de Jeshua incluem uma tradução árabe do Pentateuco com um comentário filosófico mais longo e mais curto, e comentários sobre o Gênesis e o Decálogo, existentes principalmente em fragmentos.

Um pequeno tratado hebraico sobre a lei do incesto (*Iggeret ha-Teshu vah* ou *Teshuvat ha-Ikkar*, Eupatória, 1834) foi impresso em seu nome, mas sua autoria parece incerta. Dois tratados filosóficos também são atribuídos a ele. Como seu professor, Je shua segue os passos da escola de filósofos árabes Mu'tazilite (ver \*Kalam). Ele concorda com al-Baÿÿr que certo conhecimento da criação do mundo e da existência de Deus não pode ser derivado apenas da Bíblia, mas deve vir originalmente da especulação racional. Como al-Baÿÿr, ele considera a pedra angular de sua filosofia religiosa a prova de que o mundo foi criado no tempo. Ele também sustenta que o Criador não é uma “causa”, isto é, uma entidade impessoal que necessariamente produz outras coisas de si mesma, mas um agente, isto é,

um agindo com vontade e escolha. Jeshua oferece várias provas da incorporeidade de Deus. Ele também concorda com al-Baÿÿr em considerar a natureza do bem e do mal como absolutas, não relativas, e também como obrigatórias para Deus. Deus pode fazer o mal tanto quanto o bem, mas prefere fazer o bem. Além disso, todo mal é o resultado de alguma necessidade, mas Deus não tem necessidades, sendo auto-suficiente; portanto, Ele não faz o mal. O propósito de Deus ao criar o mundo não pode ter sido egoísta, uma vez que Deus não tem necessidade e, portanto, deve ter sido o bem-estar de Suas criaturas. Entre os alunos de Jesua estavam os eruditos bizantinos \*Tobiah b. Moisés e \*Jacó b. Simeon, ambos tradutores de importantes obras Karaite do árabe para o hebraico, e Ibn \*al-Tarÿs, um caraita que se engajou em vigorosa atividade missionária entre os rabanitas em sua Espanha natal.

**Bibliografia:** M. Schreiner, Studien ueber Jeschua ben Je huda (1900); S. Poznaÿski, The Karaite Literary Opponents of Saa diah Gaon (1908), 48–53, 103; Husik, Filosofia, 55-58; Guttman, Filosofias, 78-81.

[Leon Nemoy]

**JESURUN** (Heb. יֵשׁוּרֻן יֵשׁוּרֻן , (nome poético de Israel, que ocorre quatro vezes na Bíblia (Deut. 32:15; 33:5, 26; Isa. 44:2; cf. Eclus. 37:29, Heb. versão). Sua forma e significado não são claros. A Septuaginta a toma como um adjetivo que significa "ser amado", assim como a Vulgata, em Deuteronômio 32:15. Em outros lugares, no entanto, a Vulgata traduziu como retissimus, "o mais justo". Aquila, Theodotion e Symmachus o traduzem como euthús, "direto, direto", sugerindo a raiz יֵשׁוּרֻן , reto, justo".

Muitos estudiosos antigos e modernos seguem essa etimologia . De acordo com W. Bacher, o nome Jesurum é formado no padrão de Zebulom e destina-se a expressar a retidão de Israel, em contraste com a denominação Jacó, que sugere sua falsidade. A analogia com Zebulom foi abandonada, porque o aparecimento de Jesurum em Deuteronômio 32-33 significa que não pode ser considerado como uma forma artificial tardia de Israel.

O elemento teóforo išar é comum em nomes acadianos, e ocorre também com s em nomes amorreus (isar). Je shurum pode então ser comparado a nomes como I-šar-be-li, I-šar-li-im, I-ša-rum e Ya-sa-rum (cf. Gadd e Huff mon in bibl.) .

**Bibliografia:** W. Bacher, em: ZAW, 5 (1885), 161-3; M. Naor, ibid., 49 (1931), 318; JC Gadd, em: Iraque, 7 (1940), 38-39; JS Licht, em: EM, 3 (1958), 937-8; HB Huffmon, Amorite Personal Names in the Mari Texts (1965), 212, 216. **Add. Bibliografia:** S. Jeansonne, em: ABD, 3, 771-72.

**JESI, SAMUEL** (1788–1853), gravador e litógrafo italiano em cobre. Nascido no Corregio, foi treinado para gravar cópias de pinturas, muito requisitadas como meio de reprodução. Jesi especializou-se em traduzir as obras dos pintores renascentistas para o meio preto e branco da gravura de cobre e alcançou grande reconhecimento por suas gravuras. Em 1821 Jesi recebeu o prêmio da Academia de Milão por sua gravura

Abraham dispensando Hagar depois de Guercino. Em 1842 Jesi tornou-se correspondente da Academia Francesa. As Academias de Florença, Gênova e São Petersburgo fizeram dele um membro honorário. Ele morreu em Florença.

**Bibliografia:** A. Balletti, Gli Ebrei e gli Estensi (1930), 249-50.

[Elishev Cohen]

**JESSE** (hebr. יֵשׁוּעַ בֶּרֶךְ דָּוִד ~~Deus é a raiz do justo~~ Boaz e Rute e foi listado entre os descendentes de Pereÿ, filho de Judá, que morava em Belém. Quando \*Samuel ungiu Davi, ele convidou Jessé e seus filhos para uma festa em sua homenagem, o que era uma coisa natural a se fazer, a fim de evitar levantar suspeitas de Saul (I Sam. 16). É possível que seja sua posição social que é indicada no texto hebraico de I Samuel 17:12, que diz de Jessé que ele "era um homem velho... que entrou entre os homens (de posição )" (Heb. banashim) A palavra "homens" neste contexto foi comparada com seu paralelo semântico, acadiano awÿlu, que na sociedade mesopotâmica se refere aos homens do estrato superior, ou seja, os anciãos e chefes da comunidade. As histórias sobre Davi mencionam os rebanhos de Jessé, mas sua posição e sua descendência de Boaz sugerem que ele também era proprietário de terras. Deve-se notar que tanto a Septuaginta grega quanto a a Peshita Siríaca (veja \*Bíblia: Traduções) pressupõe um hebraico: ba ba-shanim, "entrou em anos", ou seja, "velho".

[Samuel Ephraim Loewenstamm / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Jesse merecia ser o ancestral da casa real em virtude de suas próprias boas ações. Ele expôs a Torá a uma multidão de 60 miríades (Yev. 76b). Seu sogro Itra, um ismaelita, converteu-se ao judaísmo e deu a Jessé sua filha em casamento, quando o ouviu recitar Isaías 45:22 "Olhai para mim e salvai-vos, todos os confins da terra" (TJ , Yev. 8:3, 9b). Após o nascimento de seu sexto filho, Jesse se separou de sua esposa por três anos, mas em uma ocasião tentou seduzir uma de suas escravas. Sua esposa, no entanto, disfarçou-se como a escrava (a conselho desta), e foi assim que Davi foi concebido (Yal. Mak. ao Salmo 118:28). Foi Jessé quem encorajou Davi a matar Golias e assim proteger o rei Saul, vendo nisso uma continuação da proteção que Judá (antepassado de Davi) havia concedido a Benjamim (antepassado de Saul ) no Egito (Tanh. B., Gen. 104 ). ). A crueldade de Davi para com os moabitas (II Sam. 8:2) é justificada pelo fato de que foram eles que mataram Jessé traiçoeiramente depois que Davi o confiou aos seus cuidados enquanto fugia de Saul (cf. I Sam. 22:3; Número

R. 14:1). Também é afirmado, no entanto, que Jessé foi uma das quatro pessoas que não foram maculadas pelo pecado e morreram simplesmente porque a morte foi decretada sobre toda a humanidade, como resultado da sedução de Eva pela serpente. É por esta razão que Abigail, que era realmente filha de Jessé, é referida pelas Escrituras (II Sam. 17:25) como "a filha de Naás" ("serpente"; BB 17a). Jessé é um dos oito "príncipes messiânicos entre os homens" mencionados em Miquéias 5:4 (Suc. 52b).

Jesse Ben Ezequias

**Bibliografia:** NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 4 (1954), 81, 86; 6 (1959), 245, 249-53; I. Yāsida, Ishei ha-Tanakh (1964), 239-40.  
**Adicionar. Bibliografia:** S. Bar-Efrat, I Samuel (1996), 225.

**JESSE BEN HEZEKIAH** (século XIII), "exilarca de todas as diásporas de Israel" em \*Damasco. Jesse é conhecido por sua participação na polêmica sobre os escritos de \*Maimo Nides, que eclodiu na década de 1290 como resultado das atividades de Solomon Petit, líder dos cabalistas em \*Acre.

Ele assinou a proibição contra os oponentes de Maimônides em 1286. Ele era possivelmente um descendente de Josias (Hassan), o irmão do exilarca \*David ben Zakkai, contemporâneo de Saadia Gaon.

**Bibliografia:** S. Poznański, Babylonische Geonim im nach gaonäischen Zeitalter (1914), 123f.; Mann, em: Sefer Zikkaron... SA Poznański (1927), 29; Ashtor, Toledot, 1 (1944), 132, 260f.

[Elihu Ashtor]

**JESSEL, SIR GEORGE** (1824-1883), jurista inglês, um dos maiores juizes legisladores do país. Nascido em Londres, filho de um comerciante de diamantes, Jessel foi chamado para a Ordem dos Advogados em 1847 e tornou-se Conselheiro da Rainha em 1865. Entrou no Parlamento como membro liberal de Dover em 1868 e foi nomeado procurador-geral em 1871, sendo o primeiro Judeu para ocupar cargo ministerial na Inglaterra. Em 1873 tornou-se mestre dos rolos. A gestão de Jessel no cargo foi marcada por uma sucessão de julgamentos que se tornaram notáveis precedentes, e sua contribuição para a evolução do direito e o desenvolvimento dos princípios de equidade foi considerável. Seus julgamentos foram curtos e claros e quase nunca foram revertidos em apelação. Jessel foi o organizador do Tribunal de Chancelaria em sua forma moderna. Membro do conselho do Jewish's College desde a sua criação em 1855 até 1863, Jessel ajudou a redigir sua constituição original. Ele também foi vice-presidente da Associação Anglo-Judaica. Após a morte de Jessel, um baronato foi conferido a seu filho SIR CHARLES JAMES JESSEL (1860-1928) em reconhecimento aos serviços de seu pai. O segundo filho, HERBERT MERTON JESSEL (1866-1950), foi ativo na política conservadora e foi elevado à nobreza como Lord Jessel em 1924. FREDERICK HENRY JESSEL (1859-1934), sobrinho de Sir George Jessel, compilou o padrão inglês bibliografia sobre cartas de baralho (1905) e deixou sua coleção abrangente sobre o assunto para a Bodleian Library, Oxford. RICHARD FREDERICK JESSEL (1902-1988), sobrinho-neto de Sir George Jessel, estava entre os heróis navais britânicos da Segunda Guerra Mundial. O filho de Frederick, Toby Jessel (1934-) foi um membro conservador do Parlamento de 1970 a 1997.

A ligação da família com a comunidade judaica era muito tênue.

**Bibliografia:** I. Finestein, em: JHSET, 18 (1958), 243-83; C. Roth, Mag Bibl, 132; Lehmann, Nova Bibl, 101, 109; PH Emden, judeus da Grã-Bretanha (1943), índice. **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online; Jolles, Distinguished British Jews, índice.

[Israel Finestein]

**JESSEL, GEORGE ALBERT** (1898-1981), artista americano. Nascido em Nova York, Jessel começou sua carreira como menino cantor em

vaudeville, e aos dez anos se juntou a Eddie \*Can tor. Ele foi para Londres como comediante em 1914, apareceu no teatro Victoria Palace e, retornando a Nova York em 1919, atuou na revista. Ele desenvolveu um ato de um homem só e depois se voltou para um trabalho mais sério. Ele teve seu maior sucesso em 1925 na Broadway em The Jazz Singer, uma peça de Samson Raphaelson baseada no conto "The Day of Atonement". Jessel desempenhou o papel mais de mil vezes. Participou da redação de várias peças em que atuou, como The War Song (1928) e High Kickers (1942). Algumas de suas outras performances na Broadway incluíram Helen of Troy, New York (1923); Joseph (1930); Doce e baixo (1930); e Show Time (1942).

Jessel foi o brinde oficial de Nova York desde 1925 e apareceu em banquetes, entretenimentos do exército, e foi particularmente ativo em eventos de angariação de fundos para instituições de caridade judaicas e em nome de Israel. Por causa de seu papel frequente como mestre de cerimônias em tantos entretenimentos e reuniões políticas, ele foi apelidado de "Toastmaster General dos Estados Unidos".

Tendo estrelado vários filmes mudos para a Warner Brothers durante a década de 1920, Jessel foi convidado para o papel principal em seu primeiro filme falado, The Jazz Singer. Jessel e o estúdio não chegaram a um acordo sobre o salário de Jessel, e o papel acabou indo para Al Jolson. Jessel muitas vezes lamentou que foi o maior erro profissional que ele já cometeu. Além de produzir mais de uma dúzia de filmes (When My Baby Smiles at Me, Dancing in the Dark, Bloodhounds of Broadway, Tonight We Sing) entre 1945 e 1953, Jessel apareceu em filmes como Private Izzy Murphy (1926), Ginsberg the Great (1927), Sailor Izzy Murphy (1927), George Washington Cohen (1928), Lucky Boy (1929), Love, Live, and Laugh (1929), It Might Be Worse

(1931), e teve pequenos papéis em The Busy Body (1967), Valley of the Dolls (1967) e Reds (1981).

Em 1970 Jessel recebeu o Prêmio Humanitário Jean Hersholt Prêmio no Oscar.

Não estranho para o público da televisão, Jessel apareceu em muitos programas de variedades, além de apresentar alguns de sua autoria, como Four-Star Revue (1952-53), The Comeback Show (1953) e The George Jessel Show (1953-54).

Jessel escreveu vários livros, incluindo uma autobiografia So Help Me (1944); uma sequência, This Way, Miss; (1955); um instrutivo Você também pode fazer um discurso (1956); manual de um mestre de torradas, Jessel, Qualquer um? (1960); um livro de poemas, Elegy in Manhattan (1961); um caprichoso Halo sobre Hollywood (1963); outra obra autobiográfica, The World I Lived In (com J. Austin, 1975); e Piadas favoritas do Toastmaster General: Aberturas e encerramentos para oradores (1978).

**Bibliografia:** B. Treadwell, Fifty Years of American Comedy (1951), 109-12; L. Wilde, Grandes Comediantes Falam Sobre Comédia (1968), 281-303.

[Barth Healey / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JESSELSON, LUDWIG** (1910-1993), empresário e filantropo norte-americano. Jesselson nasceu em Neckarbischofsheim, Alemanha, onde iniciou uma carreira nos negócios ainda jovem.

Em 1934 deixou a Alemanha e, após três anos na Holanda,

chegou a Nova York (1937), ingressando na firma Philipp Brothers, especializada em petróleo, metal e produtos químicos, tornando-se presidente e presidente. Jesselson colecionava Judaica e Hebraica e era altamente ativo na vida judaica, concentrando-se em instituições ortodoxas e educacionais. Foi administrador da Yeshiva University, fundador da Albert Einstein College of Medicine e diretor do Comitê Americano do Instituto Weizmann. Em 1973, ele e sua esposa, Erica, fundaram o Museu da Universidade Yeshiva. Em Israel, foi membro dos conselhos da Universidade Bar-Ilan, do Haifa Technion e do Hospital Shaare Zedek. Ele também esteve envolvido com a Biblioteca Nacional Judaica da Universidade Hebraica e o Museu de Israel e a Escola de Arte Bezalel.

Para incentivar a originalidade e a excelência no design judaico, Jesselson e sua esposa estabeleceram o Prêmio Jesselson de Design Judaico Contemporâneo, concedido pelo Museu de Israel a um excelente artista judaico. Eles também compraram a Coleção Steiglitz. A maior coleção particular de Judaica de alta qualidade, constitui quase toda a seção Judaica do Museu de Israel em Jerusalém.

O Ludwig and Erica Jesselson Institute for Advanced Torah Studies da Bar-Ilan University se dedica a promover uma síntese da Torá e do estudo acadêmico. Formado pelo Institute for Men e pelo Midrasha for Women, oferece aos alunos a oportunidade de se engajar em estudos tradicionais talmúdicos e judaicos, combinados com programas completos de graduação universitária.

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**°JESSEY (Jacie), HENRY** (1601–1663), filo-semita inglês e divino batista. Jessej estava inclinado à observância literal dos preceitos bíblicos (incluindo o sábado do sétimo dia, ou seja, no sábado). Ele se correspondeu com \*Manasseh Ben Israel em Amsterdã sobre as Dez Tribos Perdidas e dedicou a ele sua Glória de Jehudah e Israel (Londres, 1653). Jessej estava entre os que participaram em 1655 da Conferência de Whitehall (ver \*Inglaterra), e mais tarde publicou um relato de seus procedimentos. Ele posteriormente coletou £ 300 de cristãos ingleses para enviar a R. Nathan \*Spira em Amsterdã para judeus angustiados em Jerusalém, cujo sofrimento ele descreveu no anônimo An Information, Concerning the Present State of the Jewish Nation in Europe and Judea (Londres, 1658).

**Bibliografia:** C. Roth, *Life of Menasseh Ben Israel* (1934), índice; N. Sokolow, *History of Zionism*, 2 (1919), 212-5; Roth, *Mag Bibl*, índice; JHSEM, 2 (1935), 99-104. **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online; EG van der Wall, "Um milenarista filo-semita sobre a reconciliação de judeus e cristãos", em: DS Katz e JI Israel (eds.), *Sceptics, Millenarians, and Jews* (1990).

[Cecil Roth]

**JESSNER, LEOPOLD** (1878–1945), diretor e gerente teatral alemão. Começando como ator, Jessner foi diretor do Thalia Theatre em Hamburgo (1904–15). Mais tarde, dirigiu o Neues Schauspielhaus em sua cidade natal, Koenigsberg (1915-1919). De 1919 a 1930 foi diretor e gerente (intendente) do Staatstheater Berlin. Nesse período ele foi o mais

**diretor teatral fluente no mundo de língua alemã.**

Seu estilo teatral, muitas vezes chamado de "expressionista", veio à tona nas peças de autores clássicos como Schiller (*Wilhelm Tell*, *Wallenstein*) e Shakespeare (*Richard III*, *Othello*, *Hamlet*), e também escritores modernos como Wedekind (*Marquis von Keith*). Seu objetivo era desenvolver as ideias centrais de cada peça com um ponto de vista focado em desenvolvimentos políticos e sociais reais. Seu ator principal foi Fritz \*Kortner. Como social-democrata e judeu professo (foi membro executivo do \*Central-Verein), foi alvo de ataques políticos e anti-semitas desde o início de seu trabalho em Berlim. Como resultado, ele foi forçado a renunciar já em 1930. Antes de se estabelecer em Los Angeles, atuou como diretor convidado do Habimah em Ereẓ Israel (1936-37).

**Bibliografia:** L. Jessner, *Schriften* (1979); M. Heilmann, *Leopold Jessner – Intendant der Republik* (2005).

[Jens Malte Fischer (2ª ed.)]

**JESUÍTAS** (ou **Companhia de Jesus**), ordem religiosa católica romana fundada em 1534. Seu fundador, o espanhol Inácio de Loyola, em sua juventude foi em peregrinação a Jerusalém e foi o principal responsável pelo estabelecimento da Casa dos \*Catecúmenos, um lar para judeus convertidos, em Roma em 1543. No entanto, o objetivo da nova ordem não era propaganda entre os judeus, mas contra-propaganda no mundo cristão para enfrentar o crescente perigo do protestantismo. Um problema com o qual a ordem teve que lidar desde seus primeiros dias era se pessoas de origem judaica deveriam ser admitidas – em particular os \*conversos ou \*cristãos-novos na Espanha, onde a ordem logo se enraizou fortemente. Diante da considerável oposição de seus colegas, o próprio Loyola insistiu em desconsiderar o princípio racial. Giovanni Battista \*Eliano (Solomon Romano), o neto convertido de Elijah \*Levita, tornou-se membro da ordem em 1552. O secretário de Loyola, Juan Alfonso de Polanco, e seu principal coadjutor, Diego (Jaime) Lainez, notoriamente, são estoque cristão; este último foi eleito em 1558 como sucessor de Loyola, servindo como general da ordem de 1558 a 1565. A visão mais estreita, no entanto, ganhou peso.

Em 1573, Polanco não foi eleito general principalmente por causa de sua origem cristã-nova. Em 1593, todos os descendentes de judeus e mouros foram impedidos de pertencer à ordem, e em 1608 esta disposição foi confirmada em termos menos explícitos pela sexta congregação geral. Em seu zelo pela propagação da fé católica, os jesuítas, não raramente, lideraram o ataque aos judeus e ao judaísmo, como foi o caso especialmente na \*Polônia no século XVIII. Por outro lado, a tentativa de coibir os excessos da Inquisição portuguesa na segunda metade do século XVII foi liderada pelo estudioso jesuíta Antonio Vieira, que foi fortemente apoiado por sua ordem.

Jesuítas, como Agostinho, Cardeal \*Bea, desempenharam um papel importante na evolução da atitude católica pós-Segunda Guerra Mundial para com os judeus.

**Bibliografia:** Baron, *Social2*, 14 (1970), 9–17, 306–9, 306 n. 12, 308 n. 16.

jesurum

**JESURUN (Jessurun, Yeshurun)**, descendentes de uma família marrano que fugiu da Inquisição espanhola e se estabeleceu principalmente em Amsterdã e Hamburgo. A filial de Hamburgo é mais conhecida por Isaac b. Abraham y ayyim \*Jesurun (m. 1655), rabino da comunidade portuguesa de Hamburgo. Ele foi sucedido por ISAAC JESURUN, ex-Veneza, que foi instalado como yakham no outono de 1656. Durante o mesmo período, JO SEPH JESURUN (falecido em 1660) chefiou a congregação Talmud Torá de Hamburgo. Joseph era o irmão de ISAAC JESURUN de Ragusa (ver \*Dubrovnik), que foi condenado pelo \* libelo de sangue de 1622 e libertado quando vários dos juizes que o condenaram morreram repentinamente. SARAH (bc 1602), filha do renomado Reuel \*Jesurun de Amsterdã, casou-se com Moses Gideon Abudiente de Lisboa e viveu em Hamburgo. O nome DAVID JESURUN aparece numa lista de judaizantes residentes em Hamburgo, que um espião da Inquisição de Lisboa elaborou em 1644.

**Bibliografia:** Roth, Marranos, 313; idem, em: ZGJD, 2 (1930), 228-36; H. Kellenbenz, sefarditas an der unteren Elbe (1958), índice SV Jessurun.

[Aarão Lichtenstein]

### **JESURUN (Jessurun), ISAAC BEN ABRAHAM YAYIM**

(m. 1655), yakham da comunidade portuguesa de Hamburgo, Alemanha. Seu Panim y adashot (Veneza, 1651) trata das decisões hal akhic seguindo Joseph \*Caro, e fornece um guia detalhado para halakhot na Mishná e no Talmud, e as decisões do posekim. Seu Livro da Providência Divina apareceu em Amsterdã em 1663. Ele publicou ou editou Sefer ha-Zikhronot atribuído a Samuel Aboab (Steinschneider, Cat Bod, 1128).

**Bibliografia:** Kayserling, Bibl., 53; H. Kellenbenz, Se phardim an der unteren Elbe (1958), índice.

**JESURUN, REUEL** (anteriormente **Paulo de Pina**; c. 1575–1634), português Marrano. Nascido em Lisboa numa família \*cristã-nova, Paulo partiu para Roma em 1599, com a intenção de ali ingressar numa ordem cristã. No caminho, chamou o médico marrano Elijah Montalto, um amigo de sua família que morava em Leghorn, Itália. Depois que Montalto o convenceu a retornar ao judaísmo, Paulo voltou a Lisboa, embarcando para o Brasil em 1601 na companhia do judaizante convicto Diego Gómez (Abraham Cohen) \*Lobato. Mudando-se para \*Amsterdã em 1604, ele abraçou abertamente o judaísmo, adotando o nome bíblico de Reuel Jesurun.

Dedicando-se à congregação Beth Jacob, serviu como administrador da escola rabínica Talmud Torá durante

Em 1616. Homem de considerável talento literário, compôs Diálogo dos montes (publicado em 1767), um poema dramático em louvor ao judaísmo que foi lido pela primeira vez na sina gogue Beth Jacob em Shavuot 5384 (1624). O poema foi traduzido do português para o inglês por Philip Polack e apareceu em The American Sephardi, vol. 4, n. 1–2 (outono, 1970), 48–88.

O arquivo Beth Jacob contém o relato inicial de Jesurun do histórico cemitério judeu de Amsterdã, que ele ajudou a estabelecer. Lá ele enterrou seu benfeitor Elijah Montalto, que

morreu em 1616 na França e foi embalsamado por seus patronos reais. O próprio Jesurun morreu em Altona.

**Bibliografia:** Roth, Marranos, 313-6; J. Meijer, em: ESN, SV Parnassim; WC Pieterse, Livro de Bet Haim do Kahal Kados de Bet Yahacob (1970).

**JESUS** (m. 30 EC), a quem o cristianismo vê como seu fundador e objeto de fé, era um judeu que viveu no final do segundo período da Commonwealth. O martírio de seu irmão Tiago é narrado por Josefo (Ant. 20:200-3), mas a passagem na mesma obra (18:63-64) falando sobre a vida e a morte de Jesus foi reescrita por um cristão ou representa uma interpolação cristã. Os primeiros autores romanos a mencionar Jesus são Tácito e Suetônio. A historicidade de Jesus é provada pela própria natureza dos registros no Novo Testamento, especialmente os quatro Evangelhos: Mateus, Marcos, Lucas e João. Os Evangelhos são registros sobre a vida de Jesus. O Evangelho de João é mais um tratado que reflete a teologia de seu autor do que uma biografia de Jesus, mas Mateus, Marcos e Lucas apresentam um retrato razoavelmente fiel de Jesus como judeu de seu tempo.

A imagem de Jesus contida neles não é tanto de um redentor da humanidade, mas de um fazedor de milagres e pregador judeu. O Jesus retratado nesses três Evangelhos é, portanto, o Jesus histórico.

### **Os Evangelhos**

A data precisa da composição dos Evangelhos não é conhecida, mas todos os quatro foram escritos antes de 100 EC e é certo que Mateus, Marcos e Lucas são interdependentes. Os estudiosos chamam esses três Evangelhos Sinóticos porque podem ser escritos em colunas paralelas, sendo essa forma chamada de sinopse. É geralmente aceito que a substância principal dos Evangelhos Sinóticos vem de duas fontes: um antigo relato da vida de Jesus que é reproduzido por Marcos, e uma coleção de ditos de Jesus usados em conjunto com o antigo relato de Mateus e Lucas. A maioria dos estudiosos hoje identifica o antigo relato que está por trás de Marcos com o conhecido Evangelho de Marcos, mas uma análise séria, baseada especialmente no suposto original hebraico, mostra que Marcos reescreveu inteiramente o material. Pode-se supor, portanto, que o relato antigo, e não a revisão, era conhecido por Lucas e Mateus. De acordo com R. Lindsey (ver bibliografia), Mateus e Lucas, além de se basearem nos ditos, também se basearam diretamente no relato antigo; o editor de Marcos usou Lucas como sua versão, e Mateus, além de usar o relato antigo, muitas vezes também se baseava em Marcos. As conclusões de Lindsey também são apoiadas por outros argumentos.

Ambas as principais fontes dos Evangelhos Sinóticos, o antigo relato e a coleção de ditos de Jesus, foram produzidos na primitiva congregação cristã em Jerusalém e foram traduzidos do aramaico ou hebraico para o grego. Eles continham a imagem de Jesus vista pelos discípulos que o conheciam. Os presentes Evangelhos são redações dessas duas fontes, muitas vezes alteradas por tendência eclesiástica. Isso fica especialmente claro na descrição de

O julgamento e a crucificação de Jesus, no qual todos os escritores dos Evangelhos exageraram até certo ponto a "culpa" judaica e minimizam o envolvimento de Pilatos. À medida que crescia a tensão entre a Igreja e a Sinagoga, os cristãos não estavam interessados em enfatizar o fato de que o fundador de sua fé foi executado por um magistrado romano. Mas mesmo no caso do julgamento de Jesus, como em outros casos, o avanço em direção à realidade histórica pode ser feito comparando as fontes segundo princípios da crítica literária e em conjunto com o estudo do judaísmo da época.

### Nome, Data de Nascimento e Morte de Jesus

Jesus é a forma grega comum do nome hebraico Josué.

O pai de Jesus, José, sua mãe, Maria (em Heb. Miriam), e seus irmãos, Tiago (em Heb., Jacó), José (José), Judá e Simão (Marcos 6:3) também eram muito populares. Nomes hebraicos.

Jesus também tinha irmãs, mas seu número e nomes são desconhecidos. Jesus Cristo significa "Jesus, o Messias" e de acordo com a crença judaica, o Messias seria um descendente de Davi.

Tanto Mateus (1:2-16) quanto Lucas (3:23-38) fornecem uma genealogia que remonta a Davi, mas as duas genealogias concordam apenas de Abraão até Davi. Assim, é evidente que ambas as genealogias foram construídas para mostrar a descendência davídica de Jesus, porque a comunidade cristã primitiva acreditava que ele era o Messias. Mateus e Lucas marcam o nascimento de Jesus em \*Belém, a cidade do nascimento de Davi. Este motivo torna-se compreensível se for assumido que muitos acreditavam que o Messias também nasceria em Belém, uma suposição claramente vista em João 7:41-42, que, falando de alguns que negaram que Jesus é o Messias, diz: o Cristo (Messias) para vir da Galiléia? A Escritura não diz que o Cristo é descendente de Davi e vem de Belém, a aldeia onde Davi estava?" João, portanto, não sabia que Jesus havia nascido em Belém nem que era descendente de Davi. A casa de Jesus e sua família era \*Nazaré na Galiléia e é possível que ele tenha nascido lá.

A história do nascimento de Jesus da Virgem Maria e do Espírito Santo sem pai terreno existe nas duas versões literárias independentes de Mateus e Lucas. Não se encontra em Marcos ou João, que ambos começam seu Evangelho com o batismo de Jesus por \*João Batista. O nascimento virginal de Jesus não é pressuposto em outras partes do \*Novo Testamento. Além de Mateus e Lucas, o primeiro a mencionar o nascimento virginal é Ig natius de Antioquia (d. 107). De acordo com os dados de Lucas, Jesus foi batizado por João Batista em 27/28 ou 28/29 EC, quando ele tinha cerca de 30 anos. Mais de um ano; embora, de acordo com John, tenha durado dois ou até três anos. Parece que no que diz respeito à duração do ministério público de Jesus, os Evangelhos Sinóticos devem ser confiáveis. Muito provavelmente, então, Jesus foi batizado em 28/29 e morreu no ano 30 EC

### Família e Círculo de Jesus

O pai de Jesus, José, era carpinteiro em Nazaré e é quase certo que ele morreu antes de Jesus ser batizado. Todos

Os evangelhos afirmam que havia uma tensão entre Jesus e sua família, embora após a morte de Jesus sua família superou sua descrença e assumiu um lugar de honra na jovem comunidade judaico-cristã. O irmão de Jesus, Tiago, tornou-se o chefe da congregação cristã em Jerusalém e, quando foi assassinado por um sumo sacerdote saduceu (62 EC) pela fé em seu irmão, foi sucedido por Simão, primo de Jesus.

Os netos do irmão de Jesus, Judá, viveram até o reinado de Trajano e foram líderes de igrejas cristãs aparentemente na Galiléia.

João Batista, que batizou Jesus no rio Jordão, foi uma importante personalidade religiosa judaica; ele está registrado em Josefo (Ant. 18:116-9), bem como no Novo Testamento.

De Josefo vê-se que a teologia batismal de João era idêntica à dos \*essênios. Segundo os Evangelhos, no momento do batismo de Jesus, o Espírito Santo desceu sobre ele e uma voz do céu proclamou sua eleição.

Quando ele deixou João Batista, Jesus não voltou para Nazareth, mas pregou na área a noroeste do Mar da Galiléia.

Mais tarde, depois de sua visita malsucedida à sua nativa Nazaré, ele voltou novamente para o distrito ao redor de \*Cafarnaum, realizou curas milagrosas e proclamou o Reino dos Céus.

De seus discípulos mais próximos, ele designou 12 \*apóstolos para serem, no Juízo Final, juizes das 12 tribos de Israel. Após a morte de Jesus, os 12 apóstolos forneceram a liderança para a Igreja de Jerusalém.

### A prisão de Jesus

Quando isso aconteceu? Herodes Antipas, que havia decapitado João Batista, também queria matar Jesus, a quem ele via como o herdeiro do Batista, mas Jesus queria morrer em Jerusalém, que era conhecida por "matar os profetas" (Lucas 13:34). ). Aproximando-se a passagem de Jesus, Jesus decidiu fazer uma peregrinação ao Templo de Jerusalém. Lá ele previu abertamente a futura destruição do Templo e a derrubada da hierarquia do Templo. Segundo as fontes, ele até tentou expulsar os mercadores do recinto do Templo, dizendo: "Está escrito: 'Minha casa será chamada casa de oração', mas vocês fizeram dela um covil de ladrões" ( Lucas 19:45-6). Essas ações precipitaram a catástrofe. O sacerdócio saduceu, desprezado por todos, encontrou seu único apoio no Templo, e Jesus não apenas o atacou, mas até mesmo predisse publicamente a destruição de seu Templo. Os três primeiros Evangelhos indicam que a última ceia de Jesus foi a ceia pascal. Ao cair da noite, ele se reclinou à mesa com os 12 apóstolos e disse: "De todo o meu coração anseio comer este cordeiro pascal com vocês antes de morrer, pois eu lhes digo: nunca mais o comerei até que eu o coma novamente no Reino de Deus". Ele pegou uma taça de vinho, recitou a bênção sobre ela e disse: "tome-a e reparta entre vocês; porque eu vos digo que não beberei mais do fruto da vide até que o beba novo no Reino de Deus". Ele tomou o pão, recitou a bênção sobre ele e disse: "Isto é o meu corpo" (cf. Lucas 22:15-19). Assim, a ceia pascal de Jesus à sombra da morte tornou-se a origem do sacramento cristão da Eucaristia.

Jesus

Depois da ceia festiva, Jesus saiu da cidade junto com seus discípulos e foi ao vizinho Monte das Oliveiras, ao jardim do Getsêmani. Lá, embora tivesse previsto o perigo de sua morte, ele orou por sua vida (Lucas 22:39-46). Um dos 12 apóstolos, Judas Iscariotes, já o havia traído por motivos desconhecidos. Judas foi até os sumos sacerdotes e lhes disse que entregaria Jesus a eles e eles prometeram dar-lhe dinheiro (Marcos 14:10-11). A guarda do templo, acompanhada por Judas Iscariotes, prendeu Jesus e o levou ao sumo sacerdote.

### O “Julgamento” e a Crucificação

Os Evangelhos em sua forma atual contêm descrições do chamado “julgamento” de Jesus reescritos de uma maneira que os torna improváveis do ponto de vista histórico. No entanto, uma análise literária das fontes é capaz de revelar uma maior aproximação da realidade. Nos três primeiros Evangelhos, os fariseus não são mencionados em conexão com o julgamento, e em João, apenas uma vez (18:3). Lucas (22:66) e Mateus (26:59) mencionam explicitamente o Sinédrio uma vez, e Marcos o menciona duas vezes (14:55; 15:1). Em Lucas inteiro – não apenas em sua descrição da Paixão – não há menção ao veredicto do Sanhedrin contra Jesus, e João não registra nada sobre uma assembléia do Sinédrio diante da qual Jesus apareceu.

Assim, parece muito provável que nenhuma sessão do Sinédrio tenha ocorrido na casa do sumo sacerdote onde Jesus estava sob custódia e que os “chefes dos sacerdotes, anciãos e escribas” ali reunidos fossem membros da comissão do Templo (ver também Lucas 20 :1): os anciãos eram aparentemente os anciãos do Templo e os escribas eram os secretários do Templo. A entrega de Jesus nas mãos dos romanos foi, ao que parece, obra dos “sumos sacerdotes” saduceus, que muitas vezes são mencionados sozinhos na história. Um homem suspeito de ser um pretendente messiânico poderia ser entregue aos romanos sem um veredicto da alta corte judaica. Além disso, os sumos sacerdotes estavam interessados em livrar-se de Jesus, que havia falado contra eles e previsto a destruição do Templo. O governador romano Pôncio Pilatos finalmente executou Jesus à maneira romana, por crucificação. Todos os Evangelhos indicam que no terceiro dia após a crucificação o túmulo de Jesus foi encontrado vazio. De acordo com Marcos, um anjo anunciou que Jesus havia ressuscitado, e os outros Evangelhos afirmam que Jesus apareceu diante de seus crentes após sua morte.

### Jesus e o contexto judaico

A tensão entre a Igreja e a Sinagoga fez com que os Evangelhos, por meio de novas interpretações e emendas posteriores, evocassem a impressão de que havia uma cisão necessária entre Jesus e o modo de vida judaico sob a lei.

Os três primeiros Evangelhos, no entanto, retratam Jesus como um judeu fiel à prática atual da lei. Quanto à questão de lavar as mãos (Marcos 7:5) e colher espigas de milho no sábado (Marcos 2:23ss.), foram os discípulos, não o mestre, que foram menos rigorosos na observância da lei. De acordo com os Evangelhos Sinóticos, Jesus não curou por meios físicos no

Sábado, mas apenas por palavras, a cura pela fala sempre foi permitida no sábado, mesmo quando a doença não era perigosa. Os Evangelhos fornecem evidências suficientes de que Jesus não se opôs a nenhuma prescrição da Lei Mosaica Escrita ou Oral, e que ele até cumpriu os mandamentos religiosos judaicos. Em todos os pontos anteriores, o menos histórico João difere dos três primeiros Evangelhos.

A redação dos Evangelhos exagera os confrontos entre Jesus e os \*fariseus. Isso fica evidente após uma análise dos ditos de Jesus que são uma preservação mais fiel do que as descrições tendenciosas da situação em que os ditos foram proferidos. Os principais ditos polêmicos de Jesus contra os fariseus os descrevem como hipócritas, uma acusação que ocorre não apenas nos Manuscritos do Mar Morto essênios e, indiretamente, em um ditado do rei saduceu, Alexandre Yan nai, mas também na literatura rabínica, que é um expressão do verdadeiro farisaísmo. Em geral, as declarações polêmicas de Jesus contra os fariseus eram muito mais brandas do que os ataques dos essênios e não mais afiadas do que declarações semelhantes nas fontes talmúdicas. Jesus era suficientemente farisaico na perspectiva geral para considerar os fariseus como verdadeiros herdeiros e sucessores de Moisés. Embora Jesus provavelmente não tivesse se definido como fariseu, suas crenças, especialmente suas crenças morais, são semelhantes à escola farisaica de Hillel, que enfatiza o amor a Deus e ao próximo. Jesus, no entanto, levou esse preceito muito mais longe do que os judeus de seu tempo e ensinou que um homem deve amar até mesmo seus inimigos. Outros pregavam o amor mútuo e a bênção dos perseguidores, mas o mandamento de amar os inimigos é uma característica única de Jesus e ele é, de fato, o único a proferir esse mandamento em todo o Novo Testamento.

A escola farisaica liberal de Hillel não ficou infeliz ao ver gentios se tornarem judeus. Em contraste, a escola de Shamaï tornava a conversão o mais difícil possível porque tinha sérias reservas quanto ao proselitismo, a maioria das quais Jesus compartilhava (Mt 23:15). Como regra, ele nem mesmo curava não-judeus. Deve-se notar que nenhum dos documentos rabínicos diz que não se deve curar um não-judeu.

Nas crenças e no modo de vida, Jesus estava mais próximo dos fariseus do que dos \*essênios. Ele aceitou, no entanto, uma parte da perspectiva social essênica. Embora Jesus não fosse um revolucionário social, as implicações sociais de sua mensagem são mais fortes do que as dos rabinos. Como os essênios, Jesus também considerava todas as posses como uma ameaça à verdadeira piedade e considerava a pobreza, a humildade, a pureza de coração e a simplicidade as virtudes religiosas essenciais. Jesus, como os essênios, tinha consciência e afeição pelos marginalizados e oprimidos. O autor essênico do \*Rolo de Ação de Graças (18:14-15) promete salvação aos humildes, aos oprimidos de espírito e aos que choram, enquanto Jesus nas três primeiras bem-aventuranças do Sermão da Montanha promete a Reino dos Céus para “os pobres de espírito” para “os que choram” e para “os mansos” (Mt 5:3-5). Além disso, a regra de Jesus “Não resista a quem é mau” (Mt 5:39) tem claros paralelos nos Manuscritos Essênios do Mar Morto.



### Jesus como o Messias

A Igreja Cristã primitiva acreditava que Jesus era o esperado \*Messias de Israel, e ele é descrito como tal no Novo Testamento; mas se Jesus pensava ser o Messias não é de forma alguma claro. Em todo o Novo Testamento há indicações de que Jesus se viu como um profeta. Os ebionitas e os nazarenos, \*seitas cristãs judaicas, ambos classificaram Jesus entre os profetas e enfatizaram seu papel profético. O próprio Jesus aparentemente nunca usou a palavra "Messias", e sempre falou do "Filho do Homem" na terceira pessoa, como se ele próprio não fosse idêntico a essa pessoa. O "Filho do Homem" aparece originalmente no Livro de Daniel (7:9-14) como o homem como juiz dos Últimos Dias. Jesus baseou seu relato do "Filho do Homem" na descrição bíblica original de uma sublimidade celestial sobre-humana, que, sentado no trono de Deus, julgará toda a raça humana. Na literatura judaica da Segunda Comunidade, o "Filho do Homem" é frequentemente identificado com o Messias e é provável que Jesus tenha usado a frase dessa maneira também. Em sua própria vida, é certo que Jesus foi aceito por muitos como o Messias. A substância de muitos ditos torna óbvio que Jesus nem sempre se referiu à vinda do "Filho do Homem" na terceira pessoa simplesmente para esconder sua identidade, mas porque Jesus realmente não acreditava ser o Messias. No entanto, outros ditos aparentemente autênticos de Jesus só podem ser entendidos se for assumido que Jesus se considerava o "Filho do Homem". Assim, a compreensão de Jesus de si mesmo como o Messias era provavelmente inconsistente, ou no início ele estava esperando pelo Messias, mas no final, ele manteve a convicção de que ele mesmo era o Messias.

Na fé da Igreja, Jesus, o profeta judeu da Galiléia, tornou-se objeto de um drama que poderia trazer a salvação aos piedosos espectadores. Este drama desenvolveu-se a partir de duas raízes: a concepção de Jesus de si mesmo como sendo singularmente próximo de seu Pai Celestial, sua mensagem sobre a vinda do "Filho do Homem" e outras doutrinas míticas e messiânicas judaicas; a outra raiz era a morte trágica de Jesus, interpretada em termos de conceitos judaicos sobre o poder expiatório do martírio. Se, como os cristãos acreditam, o mártir era ao mesmo tempo o Messias, então sua morte tem uma importância cósmica. Por meio dos ensinamentos de Jesus, bem como por outros canais, a mensagem moral judaica entrou no cristianismo. Assim, o Jesus histórico serviu de ponte entre o judaísmo e o cristianismo, bem como uma das causas de sua separação.

[David Flusser]

### No Talmud e Midrash

São poucas as declarações na literatura rabínica que mencionam explicitamente Jesus pelo nome ou que fazem alusão a ele e suas ações. Nada foi transmitido em nome dos rabinos desde a primeira metade do primeiro século. Mesmo aquelas declarações que datam do segundo século devem ser consideradas como refletindo o conhecimento e os pontos de vista dos judeus da época sobre os cristãos e Jesus, que derivaram em parte de fontes cristãs contemporâneas. Eles foram em parte uma reação à imagem de Jesus

como se cristalizou na tradição cristã. Aparentemente, os primórdios do cristianismo não atraíram maior atenção do que muitas outras seitas que surgiram no final do período do Templo, e é certo que os incidentes relacionados com seu fundador não estavam no centro dos eventos da época, como os Evangelhos levariam a crer.

Começando com a edição de Basileia do Talmud (1578–80), aquelas passagens em que Jesus era mencionado, assim como outras declarações alusivas ao cristianismo, foram deletadas da maioria das edições do Talmude Babilônico pelos censores cristãos ou mesmo pela censura interna judaica. Essas exclusões foram posteriormente coletadas em compilações especiais e em manuscritos (cf. RNN Rabbinowicz, Ma'amar al Hadpa sat ha-Talmud (1952), 28n.26). A partir das histórias sobre Jesus no Talmude Babilônico, é evidente que ele era considerado um estudante rabínico que havia se desviado para maus caminhos: "Não produzamos nenhum filho ou aluno que se desonre como Jesus, o Nazareno" (Ber. 17b; Sanh. 103a; cf. Dik. Sof. ad loc.). Os rabinos não tinham certeza de seu tempo ou de suas atividades. Assim, ele é descrito como discípulo de \*Josué b. Peraïyah (Sanh. 107b; veja Dik. Sof. ad loc.).

Na Idade Média, \*Jehiel de Paris afirmou que não havia conexão entre Jesus, o discípulo de Josué b. Peraïyah e Jesus, o Nazareno (Vikku'aÿ, ed. por R. Mar galiot (1928), 16s.). Em uma baraita Jesus aparece como um feiticeiro e sedutor que desencaminhava as pessoas. "Enforcaram Jesus na véspera da Páscoa. Quarenta dias antes, foi emitida uma proclamação de que ele deveria ser apedrejado por praticar feitiçaria e por seduzir e desviar Israel". "Que qualquer um que possa falar em seu favor venha para a frente." "Nada a seu favor foi descoberto e eles o enforcaram na véspera da Páscoa". A data dada para o enforcamento, 14tý de Nisan, concorda com a data dada em João 19:14. (Nos Evangelhos a data indicada é o primeiro dia do festival que é o 15º dia de Nisan.) Em conformidade com a halakhah (San. 7:4) ele foi sentenciado ao apedrejamento, a pena por aliciar, enganar, ou praticando feitiçaria. Após o apedrejamento, ele foi enforcado, pois todos os que são mortos por apedrejamento são posteriormente enforcados, de acordo com R. Eliezer, que muitas vezes transmite a antiga halachá (San. 6:4). Jesus foi crucificado, ou seja, enforcado vivo, "como é feito pelo governo não-judaico" (Sif. Deut. 221). No relato talmúdico, no entanto, sua morte está de acordo com a pena de morte do bet din conforme prescrito pela halakhah (ver \*Crucificação).

Condições posteriores são refletidas na história de \*Onkelos, o prosélito que ressuscitou Tito, Balaão e Jesus dentre os mortos para pedir seu conselho se ele deveria se tornar um prosélito. Enquanto Balaão disse: "Não buscarás a sua paz nem a sua prosperidade todos os seus dias para sempre" (Dt 23:7), Jesus respondeu: "Busca a sua paz, não busque o seu mal, quem os fere é como se estivesse ferindo o aluno de o olho dele." O próprio Talmude enfatiza a diferença entre Jesus e Balaão, acrescentando: "Venha e veja a diferença entre os israelitas infiéis e os profetas gentios adoradores de ídolos" (Git. 57a, em edições não censuradas). O objetivo da história é mostrar que

## Jesus

Jesus advertiu contra a perseguição aos judeus e proibiu sua opressão. Só pode ser entendido no contexto de uma época em que tal advertência já era importante, ou seja, o século IV.

Estas são todas as histórias sobre Jesus no Talmud. Sempre que seu nome é mencionado em outro lugar, é em conexão com seus discípulos. Ele fala sobre "Jesus, o Nazareno, tendo tido cinco discípulos, Mateus, Nakai, Nazar, Boneh e Thodah", todos os quais foram mortos. Para cada um deles é citado um versículo no qual seu nome é mencionado e sua execução é sugerida (Sanh. 43a; Dik. Sof. ad loc.; Yal. Mak. a. Isa. 11:1). Apenas dois deles, Mateus e Tadi (Tadeu), podem ser identificados com certeza como os apóstolos. Além destes há menção de Jacó de Kefar Sama que veio em nome de Jesus b. Pan tira para curar \*Eleazar b. Dama de uma picada de cobra, mas foi impedido por Ismael (Tosef., yul. 2:22; TJ, Shab. 14:4, 14d; TJ, Av. Zar. 2:2, 40d). Como esse Jacó era contemporâneo de Ismael, não podia ser discípulo de Jesus, mas, no máximo, discípulo de seu discípulo. Também é muito duvidoso que ele possa ser identificado com Jacó de Kefar Sakhnayya, de quem Eliezer disse a Akiva que ele havia transmitido a ele um ensinamento sectário em nome de Jesus (Tosef., yul. 2:24; Av. Zar. 17a). ; Ecles. R. 1:8, nº 3). Este Jacó, também, apenas transmitiu um ensinamento que ouvira em nome de Jesus e não se pode supor que o conhecesse. Ele certamente não pode ser identificado com Jacó, o irmão de Jesus.

Em ambos os relatos o pai de Jesus é chamado Pantira. Epifânio relata que Pantira era outro nome de Jacó, pai de José, pai de Jesus (Adversus Haereses 3:78, 7). É possível que esta afirmação deva ser considerada como uma resposta à afirmação dos judeus que também é mencionada por Orígenes. Ele menciona que Celso ouviu de um judeu que Miriam havia se divorciado por seu marido que suspeitava dela de adultério, e que Jesus nasceu como resultado de seu caso secreto com um soldado romano, Panthera (yyyyyyy; Contra Celsum 1:28, 32). No Tosefta não há sugestão de nada depreciativo no nome Pantira, mas é encontrado na declaração de uma amora babilônica do século III, um jovem contemporâneo de Celso, onde está conectado com o nome \*Ben Stada. Ben Stada é mencionado no Tosefta (Shab. 11:15) e no Talmude Babilônico (Sanh. 67a; Dik. Sof. ad loc.).

A leitura é "E assim fizeram com Ben Stada em Lydda e o enforcaram na véspera da Páscoa". Esta leitura foi tomada para se referir a Jesus, mas não há base na literatura tanaítica para esta identificação. Quando Eliezer se referiu a Jesus, ele o chamou pelo nome.

Desde a época de Geiger (JZWL, 6 (1868), 31-37) vários estudiosos tentaram ver o nome Balaão, que ocorre em muitos aggadot, como um pseudônimo para Jesus. Eles encontram sua prova na passagem: "Um certo sectário disse a y anina 'Você ouviu quantos anos Balaão tinha?' Ele respondeu: 'Não está realmente declarado, mas uma vez que está escrito 'Homens de sangue e enganosos não viverão metade de seus dias' [Sl. 55:24] ele devia ter 33 ou 34'. Ele retrucou 'Você falou corretamente; Eu pessoalmente vi a Crônica de Balaão, na qual se afirma: "Balaão

o coxo tinha 33 anos quando o ladrão Finéias o matou" [Sanh. 106b].'" Com base em que Jesus viveu cerca de 33 anos e é chamado de sectário, sustentou-se que a Crônica de Balaão não é outro senão os Evangelhos e "Finéias, o ladrão" Pôncio Pilatos. No entanto, é impossível imaginar que um cristão perguntaria a um judeu quantos anos tinha Jesus, e chamaria o Evangelho de Crônica de Balaão ou que Pôncio Pilatos, que não é mencionado nem uma vez em toda a literatura rabínica, deva ser referido como Finéias, o ladrão. O sectário referido era apenas um membro de uma seita gnóstica que estava testando se y anina poderia responder a uma pergunta que não é respondida na Torá. A Crônica de Balaão era um livro apócrifo sobre Balaão. Esses livros muitas vezes adotavam uma atitude desfavorável aos patriarcas e aos profetas e era possível que Finéias da Bíblia fosse chamado neles Finéias, o ladrão. Esforços para encontrar alusões a Jesus e seus discípulos na Mishná (San. 10:2; Avot 5:19) não têm nenhuma base nas fontes. Nem se pode justificar a conjectura de que a palavra "tal" (Heb. peloni) usada por Ben Azzai (Yev. 4:13) se refere a Jesus. Os tannaim não atribuíram um nascimento ilegítimo a Jesus e, se o tivessem feito, não teriam motivos para escondê-lo, assim como os amoraim mais tarde. Da mesma forma, não se pode dizer que os alunos de Eliezer tinham Jesus em mente quando fizeram ao seu mestre as perguntas enigmáticas: "Tem tal pessoa uma porção no mundo vindouro? Um bastardo tem uma porção no mundo por vir?" (Yoma 86b).

As polêmicas dirigidas contra os dogmas cristãos de que Jesus era o Messias, o filho de Deus, e Deus, são encontradas em homilias e ditos de amoraim nos séculos III e IV. Algumas dessas homilias são apenas uma resposta às interpretações cristológicas dos \*Pais da Igreja, que buscavam encontrar provas e respaldo para seus ensinamentos nas Escrituras. As palavras de yyya b. Abba, "Se o filho da prostituta te disser que há dois deuses, diga-lhe 'Eu sou Aquele do Mar Vermelho; Eu sou o do Sinai'" (PR 21:100), são dirigidos contra o dualismo cristão (a doutrina da Trindade ainda não foi aceita no terceiro século). A expressão "filho de uma prostituta" tem um duplo significado, referindo-se a Jesus em pessoa, e ao seu ensino herético, ou seja, "filho de heresia". Simeão b.

Lakish, um contemporâneo de Orígenes, explicou que o versículo "Ai de quem deve viver depois que Deus o designou" (Nm 24:23) significa "Ai daquele que ressuscita com o título de deus" (Sanh. 106a). \*Abbahu, que vivia em Cesaréia e teve muitas disputas com hereges, explicou as palavras de Balaão: "Deus não é homem para que minta; Nem o filho do homem para que se arrependa" (Nm 23:19) de uma forma que não deixasse nenhuma dúvida sobre a quem se dirigia: "Se alguém te disser: Eu sou deus, ele mente; [se ele disser] sou filho do homem, ele se arrependerá; [se ele diz] Eu subirei ao céu, ele diz, mas não o cumprirá" (TJ, Ta'an. 2:1, 65b; Sanh. 106a; Dik. Sof. ad loc.).

Nesta interpretação, Abbahu representa Balaão como repreendendo e advertindo os gentios para não serem enredados pela nova religião, da mesma forma que seu concidadão, o Pai da Igreja Orígenes, coloca ensinamentos cristológicos na boca de Balaão (veja seu comentário sobre Num. 15:4). Esses ensinamentos também

contrariado por Balaão em uma homilia a Eleazar ha-Kappar (Yal. Num., ed. Salonika, 765, de onde foi publicado em Jell inek's Beit ha-Midrash, 5 (19673), 208). A maior parte, porém, é de um pregador do século IV que já havia testemunhado a expansão do cristianismo em Cesaréia.

Uma polêmica da era amoraica também é encontrada na história de Rabban Gamaliel e sua irmã \*Imma Shalom (Shab. 116ss.), mas não pode ser considerada autêntica. Não contém nenhuma citação de qualquer versão inicial das "palavras de Jesus", mas paro dias as palavras de Mateus. O tanna e sua esposa ridicularizam seu vizinho, o "filósofo" – que é simplesmente um professor cristão – criticando as contradições no ensino de Jesus, que por um lado aparece como uma lei diferente, enquanto por outro o próprio Jesus diz: "Não vim para diminuir a lei de Moisés, nem para aumentar" (cf. Mt 5:17, "não penseis que vim destruir, mas cumprir"). Como exemplo de "outra Torá", uma citação é trazida do Avon Gilyon ("margem pecaminosa", um nome depreciativo para Evan gelion, Evangelho em grego): "Filho e filha herdard igualmente". Nenhuma afirmação desse tipo ocorre nos Evangelhos. É possível que a afirmação do filósofo de que uma filha não herda tivesse a intenção de lançar dúvidas sobre o status messiânico de Jesus, cuja pretensão de ser o Messias dependia de sua descendência davídica. Se ele era de nascimento virginal, essa descendência só poderia ter sido do lado de sua mãe.

[Enciclopédia Hebraica]

**Bibliografia:** A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus* (19543); J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (1957) contendo detalhes e descrições da erudição judaica sobre Jesus; M. Hooker, *Jesus e o Servo* (1959); G. Bornkamm, *Jesus de Nazaré* (1960); S. Pines, *cristãos judeus dos primeiros séculos do cristianismo segundo uma nova fonte* (1966); H. Cohn, *A Morte de Jesus* (1971); D. Flusser, *Jesus* (1969); RL Lindsey, *Tradução Hebraica do Evangelho de Marcos* (1969); S. Sandmel, *Nós judeus e Jesus* (1965); S. Zeitlin, *Quem Crucificou Jesus?* (19644); SGF Brandon, *O Julgamento de Jesus de Naza reth* (1968); J. Carmichael, *A Morte de Jesus* (1962). NO TALMUDE E NO MIDRASH: M. Guedemann, *Religionsgeschichtliche Studien* (1876), 65-97; D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi* (1892), 85–125; H. Laible, *Jesus Christus im Thalmud* (19002); S. Krauss, *Das Leben Jesu nach juedischen Quellen* (1902), 181–94; RT Herford, *Cristianismo em Talmud e Midrash* (1903); HL Strack, *Jesus, die Haeretiker und die Christen...* (1910); ZP Chajes em: Ha-Goren, 4 (1923), 33-37; Ka minetzki, em: Ha-Tekufah, 18 (1923), 509-15; Guttmann, em: MGWJ, 75 (1931), 250-57; JZ Lauterbach, *Rabbinic Essays* (1951), 473-570; EE Urbach, em: Tarbiz, 25 (1956), 272-89; idem, *ÿazal, Pirkei Emunot ve De'ot* (1969), índice. **Adicionar. Bibliografia:** D. Flusser, *Jesus* (1969); G. Vermes, *Jesus the Jew* (1973); I. Wilson, *Jesus: The Evidence* (1984); JD Crossan, *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo* (1991); JH Charlesworth (ed.), *Jesus e os Manuscritos do Mar Morto* (1992); EP Sanders, *A Figura Histórica de Jesus* (1993); G. Vermes, *As Faces Mudando de Jesus* (2000); T. Khalidi, *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature* (2001); JD Crossan e JL Reed, *Excavating Jesus* (2001); J. Efron, *As Origens do Cristianismo e do Apocalipse* (2004).

**JETRO** (hebr. *ÿÿÿ ÿÿ ÿ,ÿÿ ÿÿ ÿ* , (sacerdote midianita e sogro de \*Moisés. Jetro tinha sete filhas que serviam como suas pastoras. Quando Moisés fugiu do Egito, ele foi ao poço

em Midiã, onde testemunhou pastores locais maltratando as meninas. Ele os salvou e deu de beber a seus rebanhos. Em troca, Jetro acolheu Moisés em sua casa e lhe deu uma de suas filhas, \*Zipora, como esposa. Ele também designou Moisés como pastor de seus rebanhos (Êxodo 2:16-21; 3:1). Jetro é mencionado em seguida após o incidente da sarça ardente quando Moisés, tendo decidido retornar ao Egito, pediu e recebeu permissão de seu sogro para fazê-lo (4:18).

Após o Êxodo do Egito, quando os israelitas chegaram às proximidades do Sinai, Jetro trouxe Zipora, de quem Moisés havia se divorciado, junto com seus dois filhos a Moisés. Embora nenhuma menção seja feita à reconciliação de Moisés com sua esposa, ficamos sabendo que Jetro recebeu as mais honrosas boas-vindas. Ele expressou sua alegria pela libertação de Israel, abençoou YHWH e O louvou como "maior do que todos os deuses", e trouxe sacrifícios a Ele, depois participando de uma refeição com Arão e todos os anciãos de Israel (18:1-12). No dia seguinte, Jetro aconselhou Moisés sobre a reorganização do sistema judicial e voltou para sua própria terra (18:13-23, 27).

As narrativas sobre Jethro levantaram muitos problemas. Ele recebe esse nome em Êxodo 3:1; 4:18; 18:1-2, 5-6, 12. No entanto, ele é chamado Reuel em Êxodo 2:18 e também em Números 10:29, enquanto Juízes 4:11 se refere a Hobab como o sogro de Moisés. Na passagem anterior, Moisés pediu a Hobab que agisse como guia para os israelitas através do deserto. Sua resposta final não é dada lá, mas de Juízes 4:11 parece que ele se deixou persuadir. Outra dificuldade reside no fato de que o Pentateuco descreve o sogro de Moisés como um midianita, enquanto em outros lugares ele é chamado de queneu (Jz 1:16; 4:11).

Várias soluções foram sugeridas para explicar os dados conflitantes (para contas tradicionais, veja abaixo). Alguns estudiosos modernos atribuem Hobab à fonte J e Jetro ao documento E. "Reuel seu pai" em Êxodo 2:18 seria então um mal-entendido de Números 10:29 ou se referiria ao avô das pastoras. Outros consideram Jetro e Reuel a mesma pessoa e consideram Hobab o filho, uma solução que requer a emenda de Juízes 4:11. Na opinião de WF Albright, as tradições Jethro-Reuel-Hobab são bastante homogêneas. Os papéis de Jethro e Hobab são tão diferentes que impedem a identidade. O primeiro é um velho que já tinha sete filhas crescidas quando Moisés chegou a Midiã e que deu a Moisés no deserto o tipo de conselho que só poderia ser fruto de sabedoria madura. Hobab é um homem jovem e vigoroso que poderia suportar os rigores de atuar como guia nas peregrinações pelo deserto.

Ele é, portanto, não o sogro, mas o genro de Moisés, e *ÿoten* em Números 10:29 e Juízes 4:11 deve ser lido *ÿatan*. Reuel é o nome do clã ao qual Jetro e Hobabe pertenciam (cf. Gen. 36:10, 13; I Crônicas 1:35, 37), e Êxodo 2:18 deve ser lido, "eles voltaram para Jetro, filho de Reuel (ou seja, o Reuelite), seu pai." Finalmente, o epíteto "quenita" não está em contradição com o midianita, pois é um termo ocupacional, não étnico, que significa "metalúrgico, ferreiro", como em aramaico e árabe (cf. Gn 4:22). Mas a solução aparece

jetro

artificial, e provavelmente é mais sensato supor uma fusão de diferentes tradições.

Começando com a sugestão de que Jetro era um sacerdote, alguns estudiosos creditaram aos midianitas a introdução do deus YHWH aos hebreus, uma teoria conhecida como hipótese midianita ou quenita (veja van der Toorn). Esses estudiosos observam a bênção de Jetro a YHWH em Êxodo 18:10 e sua provisão de sacrifícios e sua participação na refeição cultual "diante de Deus" (Êxodo 18:12). Embora isso seja intrigante, o papel exato de Jetro no desenvolvimento da religião israelita não pode ser determinado, na ausência de quaisquer dados sobre a natureza da religião de Midiã. A atribuição da organização do sistema judiciário em Israel ao conselho de um sacerdote midianita é, no entanto, um testemunho eloquente da antiguidade e confiabilidade da tradição do Êxodo. Significativamente, o relato em Deuteronômio 1:9-17 obscurece completamente o papel de Jetro.

Da mesma forma, 11:11-12, 16-18, 24-30 omite a menção de Jetro na reforma judicial, atribuindo-a à resposta de YHWH a uma reclamação de Moisés. O próprio nome Jetro (abreviado para Jether em Êxodo 4:18) pode ser abreviado de uma forma teofórica. O elemento básico, que provavelmente significa "excelência" ou "abundância" (cf. Gn 49:3), aparece como um componente de muitos nomes semíticos ocidentais. Cf. Akkadian Atra-ḫasys, "Exceed ing-Wise", o nome de um antigo herói do dilúvio babilônico do tipo Noé.

[Nahum M. Sarna / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Jetro era um dos conselheiros do Faraó. De acordo com um relato, ele – junto com Amaleque – "deu o mau conselho" (para jogar os filhos israelitas do sexo masculino no rio) ao Faraó, mas depois se arrependeu (Ex. R. 27:6). De acordo com outra tradição, seus colegas conselheiros eram Balaão e Jó. Balaão advogou a destruição das crianças, Jó permaneceu em silêncio e Jetro fugiu para Midiã (Sanh. 106a). Tornou-se um genuíno convertido ao judaísmo. Seu título como o "sacerdote de Midiã" (Ex. 18:1) significa que ele era seu sacerdote pagão ou seu príncipe (Mekh., Yitro, 1). Os sábios tinham uma atitude ambivalente em relação a Jethro. Alguns o consideravam um arqu-idólatra e, como tal, ele era capaz de testemunhar a supremacia de Deus, ainda sustentando que os ídolos possuíam alguns poderes divinos (Yal., Ex. 269; cf. Ex. 18:11). Jetro cedo percebeu a inutilidade da adoração de ídolos e se arrependeu antes mesmo de Moisés fugir para Midiã. Os vizinhos de Jetro o excomungaram por renunciar às suas crenças idólatras, e foi por causa dessa proibição que suas filhas tiveram que cuidar das ovelhas (Ex. R. 1:32). Uma tradição concorrente afirma que Jetro ainda estava tão mergulhado na idolatria nesta época que ele só permitiu que Zípora se casasse com Moisés com a condição de que seu primeiro filho fosse criado para adorar ídolos (Mekh., Yitro, 1).

A reação de Jetro aos milagres realizados por Deus para Israel também é interpretada de duas maneiras contrastantes. "E Jetro se alegrou" (יָיָם וְשִׂמְחָה בְּכָל מַעֲשֵׂי יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל בְּצֵאתָם מִמִּצְרָיִם) e sua pele se desenvolve

oped arrepios (na'asah kol besaro yidudin yidudin) em simpatia pelas tribulações dos egípcios (Sanh. 94a). Jetro foi o primeiro a proferir uma bênção a Deus pelas maravilhas realizadas pelos israelitas. Foi uma vergonha para Moisés e os 600.000 israelitas que eles não abençoaram o Senhor até que Jetro veio e o fez (ibid.). Quando Jetro chegou ao acampamento de Israel, ele escreveu uma carta e com uma flecha atirou-a no acampamento (Tanḥ. B., Ex. 73). Imediatamente Moisés saiu ao encontro de seu sogro, acompanhado por Arão, Nadabe, Abiú e os 70 anciãos de Israel. É mesmo afirmado que a Shekhinah também cumprimentou Jethro (Mekh., Yitro, 1). Moisés finalmente mandou Jetro embora (Ex. 18:27), pois não queria um estranho presente na revelação no Monte Sinai (Tanḥ. B., Ex. 75). De acordo com outra tradição, Jetro partiu para difundir o conhecimento do verdadeiro Deus entre seus irmãos em Midiã (Tanḥ. B., Ex. 73).

Jethro tinha sete nomes diferentes que refletem suas virtudes. Ele foi chamado Jeter (Ex. 4:18) porque foi responsável pela "adição" de uma passagem ao Pentateuco; Jetro (Ex. 3:1), porque ele "transbordou" de boas ações; Hobab (Nm 10:29), o filho "amado" de Deus; Reuel (Ex. 2:18), o "amigo de Deus"; Heber (Jz 4:11), o "associado" de Deus; Putiel (Êxodo 6:25), porque ele renunciou à idolatria (niftar; outra interpretação, no entanto, é que "ele engordou bezerros" (pittem) para sacrifício idólatra: BB 109b); e Keni (Jz 1:16) em que ele era "zeloso" por Deus e "adquiriu" a Torá (Mekh. Yitro, 1).

[Aaron Rothkoff]

### No Islã

Os comentaristas do Alcorão identificam Shu'ayb com o sogro de Moisés (Jetro), a quem Maomé menciona como vivendo em Midiã (Sura 28:21-27). Em outra sura (26:176-89) é relatado que Shu'ayb foi enviado como profeta e que ele repreendeu os habitantes de al-Ayka ("o povo do mato"), enquanto em outras suras ele repreendeu seus companheiros midianitas (7:83-91; 11:85-98). A atitude deles para com ele era negativa, assim como a de outras tribos para com os profetas que lhes foram enviados (Sura 11:93). As lendas dos profetas relatam muitos outros detalhes sobre a permanência de Moisés na casa de seu sogro, seu casamento com Zípora, etc.

Os Drusos, a mais extrema das seitas Ism'īliyya, têm Shu'ayb na mais alta estima. Ele é um dos primeiros cravos do yūdūd, as emanações da luz do Criador (al-b'riyy). Essas encarnações, os Imãs, eram os líderes de suas respectivas gerações. Shu'ayb foi considerado uma dessas encarnações durante os dias de Moisés. Seu túmulo tradicional em Kefar Yittin (perto de Tiberíades) é o local da peregrinação drusa (ziyyra) entre 23 e 25 de abril.

[Haim Z'ew Hirschberg]

**Bibliografia:** H. Gressmann, Mose und seine Zeit (1913), 161-80; M. Buber, Moses (1946), 94-100; HH Rowley, From Joseph to Joshua (1950), 19ss.; WF Albright, em: CBQ, 25 (1963), 3-9; idem, Javé e os Deuses de Canaã (1968), 33-42. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 2 (1910), 289-96, 327f., 3 (1911), 63-77, 380, 388f., 5 (1925), 410-2, 6 (1928), 26-29, 122, 134, 232. NO ISLĀ: Tha'labāy, Qi'ya' (1356 AH), 146-8; Kis'y'ī, Qi'ya'ī, ed. por I. Eisenberg (1922), 190-4; H.

Speyer, *Biblische Erzählungen...* (1961), 251-4; *ÿ .Z.(JW) Hirschberg*, *Religião no Oriente Médio*, 2 (1969), 350 e passim. **Adicionar.** **Bibliografia:** K. van der Toorn, em: *DDD*, 910–19; W. Propp, *Êxodo 1–18* (AB; 1998), 630; A. Rippin, “Shu’ayb,” em: *EIS2*, 9 (1997), 491 (incl. bib.).

**JEVICKO** (checo **Jevičko**; Ger. **Gewitsch**), cidade em W. Mora via, República Checa. Pensa-se que a comunidade judaica foi fundada no século XIV, mas a primeira menção documental data de 1566. Em 1657 havia 16 casas judaicas na cidade. Uma sala de oração foi aberta em 1620, mas uma sinagoga só foi construída em 1784. Um incêndio em 1869, que destruiu a parte principal do bairro judeu, fez muitos judeus deixarem a cidade. A comunidade Jevicko era uma das comunidades políticas (ver \*politische Gemeinden). Entre 1798 e 1848 havia 138 famílias permitidas em Jevicko (ver \* Leis dos Familiares). A população judaica flutuou de 776 pessoas em 1830 para 989 em 1848, 462 em 1869 e 286 em 1890. No território da comunidade política viviam 184 judeus e 33 cristãos em 1880 e 93 judeus e 75 cristãos em 1900. Em 1930 havia 86 judeus em Jevicko (3,1% da população total). A comunidade foi deportada para campos de extermínio nazistas em 1942 e os equipamentos da sinagoga enviados para o Museu Judaico Central de Praga. O edifício é usado pela igreja hussita e pela igreja estant Checa Brethern Prot.

**Bibliografia:** M. Tauber, em: H. Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Maehrens in Vergangenheit und Gegenwart* (1929); B. Bretholz, em: *JGGJy*, 2 (1930), 184-241. **Adicionar.** **Bibliografia:** J. Fiedler, *Jewish Sights of Bohemia and Moravia* (1991), 84-85.

[Meir Lamed]

, ייִ ךֿ ךֿ ךֿ ךֿ .Heb ( **Yehudi** יְהוּדִי

### Semântica

A palavra “judeu” passou para a língua inglesa do grego (loudaios) por meio do latim (Judaeus), e é encontrada no inglês primitivo (por volta do ano 1000) em uma variedade de formas: ludea, Gyu, Giu, Iuu, Iuw, lew que se transformou em “judeu”. A palavra “judeu”, portanto, em última análise, é atribuída ao hebraico Yehudi, um termo que originalmente se aplicava aos membros da tribo de Judá, o quarto filho do patriarca, Jacó. O termo também foi utilizado para aqueles que habitavam na área da tribo de Judá e, portanto, mais tarde, durante os sete anos em que Davi reinou em Hebrom, seu território foi chamado de Reino de Judá (II Sam. 5:5). Mais tarde ainda, com a divisão do reino durante o reinado de Roboão, o reino do norte foi chamado de Israel e o do sul foi chamado de Judá, embora também abrangesse o território da tribo de Ben Jamin (I Reis 12:16-21). A partir desse momento, o termo “Yehudi” se aplicava a todos os residentes do Reino do Sul, independentemente de seu status tribal. Após a destruição de Israel, apenas Judá permaneceu, e o termo “Yehudi”, ou “judeu”, perdeu sua conexão específica com o Reino do Sul. Isso é notavelmente ilustrado em Ester 2:5, 5:13, onde Mardoqueu, embora seja da tribo de Benjamim, é chamado de Yehudi. Esse termo

também foi utilizado na época para a religião judaica, pois é relatado que, após a queda de Haman, muitos dentre as pessoas da terra se converteram ao judaísmo (mityahadim, Est.

8:17). O termo “judeu” conotava nessa época uma entidade religiosa, política e nacional, sem diferenciação entre essas categorias. “Judeu”, no entanto, era usado principalmente fora da Terra de Israel por judeus e não-judeus e em outras línguas além do hebraico. Assim, Neemias, que era um oficial da corte persa, refere-se a “judeus” em seu “diário” pessoal, e o Livro de Ester (veja acima) quase certamente foi escrito por alguém próximo aos círculos da corte. Do persa e do aramaico, a palavra passou para o grego e daí para o latim. No entanto, enquanto o nome “judeu” tornou-se de uso comum fora da Terra de Israel, os judeus de língua hebraica dentro da terra eram particularmente chamados de “Israel” (Yisrael: “israelitas”). Parece que esta foi uma reação deliberada paralela à geral de intensificação dos antigos valores religiosos e literários e destinada a fortalecer a identificação com a história inicial da nação. Assim, Esdras, em oposição a Neemias, usa o nome Israel por toda parte, e até mesmo na carta aramaica que lhe foi dada pelo rei persa. A partir desse período o nome “Israel” é usado em toda a literatura hebraica: nos livros hebraicos dos Apócrifos (Judite, Tobias, I Macabeus, etc.); nos Manuscritos do Deserto da Judéia; na Mishná e nas partes hebraicas do Talmud; e nas moedas da revolta de 70 EC e da de Bar Kokhba (“a redenção de Israel”; “a liberdade de Israel”). Exceções como “Príncipe dos Judeus” na coluna de cobre erguida no Monte Sião em homenagem a Simeão, o Macabeu (I Mac. 14:47, também 37 e 40) e “Grupo dos Judeus” nas moedas de seu filho, Joanã, devem ser explicadas pela designação política, Judéia, pela qual o mundo gentio conhecia o território limitado do Estado judeu. Quando, de fato, esse território foi ampliado, o nome “Terra de Israel” voltou a ser usado. Essa diferença de uso é notavelmente ilustrada nos Evangelhos: os judeus são registrados como tendo se referido (zombeteiramente) a Jesus como “rei de Israel”, enquanto os romanos, Pilatos e seus soldados se referem a ele – tanto verbalmente quanto por escrito – como “rei dos judeus”

(Marcos 15:32, 2, 9, 18, 26). Para os cristãos, a palavra “Judaeus” foi confundida cedo com o nome do vilão da história do evangelho, Judas Iscariotes, que era considerado o típico judeu. Ju das estava ligado ao diabo (Lucas 22:3), e o resultado foi um triângulo maligno de diabo-judeu-Judas. Essa relação ajudou a estabelecer o sentido pejorativo da palavra “judeu” no uso popular. O substantivo poderia significar “usurário extorsionário, condutor de barganhas difíceis”, enquanto o verbo foi definido como “trapacear por práticas comerciais afiadas, exagerar”. Muitas tentativas de erradicar esses significados depreciativos por meio da revisão das definições do dicionário foram feitas nos Estados Unidos, Inglaterra e Europa; eles, no entanto, tiveram pouco sucesso, pois o problema não é de má vontade por parte dos lexicógrafos, mas sim de semântica e uso popular. A fim de evitar as associações e conotações indesejadas da palavra, os judeus começaram no século XIX a se autodenominarem “hebreus” e “israelitas” (por exemplo, Alliance Israélite “Univer selle, fundada em 1860). No entanto, esses novos nomes rapidamente

judeu

assumiu as mesmas associações pejorativas de “judeu”, como testemunham dezenas de romances do século XIX. Recentemente, houve uma mudança gradual no uso da palavra. O assassinato brutal de grande parte do povo judeu durante o “Holocausto limitou o uso degradante subsequente do termo. Desde a conclusão da guerra, o anti-semitismo está sob escrutínio legal em muitos países, e isso abrange o uso de “judeu” no sentido pejorativo, juntamente com “Yid”, “Sheeny”, “Ikey” e similares.

[Yehoshua M. Grintz]

### Definição haláchica

Tanto uma criança nascida de pais judeus quanto um convertido ao judaísmo são considerados judeus, possuindo tanto a santidade do povo judeu (Ex. 19:6) quanto a obrigação de observar os mandamentos. O status dos filhos de casamentos mistos é designado pela Mishná e Talmud como seguindo o da mãe (Kid. 3:12; Yad, Issurei Bi'ah 15:3-4). “Teu filho por uma mulher israelita é chamado teu filho, mas teu filho por uma hea então a mulher não é chamada teu filho” (Kid. 68b). Uma criança nascida de uma mãe não judia deve, portanto, passar por uma conversão ritual, mesmo que seu pai seja judeu (ver \*Prosélitos). Esta definição halakhic foi aceita por séculos. No entanto, nos tempos modernos e particularmente desde o estabelecimento do Estado de Israel, a definição tem sido cada vez mais questionada. O ato de conversão é obviamente um ato religioso e, portanto, qualquer candidato à conversão é obrigado a subscrever os princípios do judaísmo (ou dogma; veja Artigos de \*Fé) e praticar todas as \*mitsvot, algo que a maioria dos judeus nascidos não fazem. Assim, é sentido em amplos círculos que a identificação com o povo judeu e seu destino deve constituir fundamento suficiente para ser considerado um judeu, particularmente porque durante o Holocausto dezenas – até centenas – de milhares de judeus, que não eram considerados halakicamente tão considerados como judeus, pereceram porque os nazistas os consideravam judeus.

Este problema tem sido especialmente grave no Estado de Israel, onde os filhos de casamentos mistos (em que a esposa não é judia), que falam hebraico, são educados no espírito da história judaica, aderem ao nacionalismo israelense e servem no exército para defendê-la, sentem-se discriminados por não serem considerados judeus e não estarem registrados como judeus nas carteiras de identidade que, por lei, são obrigados a portar em todos os momentos. Na verdade, o que eles estão fazendo campanha é uma definição secular de judeu (veja \*Judaísmo) que é, compreensivelmente, vigorosamente combatida pelo Rabinato de Israel e os partidos políticos religiosos. Em 1958, surgiu uma crise ministerial devido ao problema do registro de le'om na carteira de identidade. Esta palavra significa “nacionalidade” ou “nacionalidade”, mas sua definição exata é uma questão de debate. Os partidos políticos seculares israelenses alegaram que uma afirmação de identificação nacional com o povo judeu deveria ser suficiente para tal registro, enquanto os partidos religiosos exigiam que as diretrizes haláchicas fossem mantidas. David Ben-Gurion, então primeiro-ministro, suscitou respostas a esta pergunta de líderes rabínicos e estudiosos judeus em Israel e em toda a diáspora; a esmagadora maioria dos inquiridos indicou que

o Estado de Israel deveria seguir a halachá nesta questão, e as diretrizes finais emitidas para os oficiais de registro exigiam que houvesse uma conversão de boa-fé antes que o solicitante pudesse ser registrado como judeu. A situação atingiu uma espécie de clímax em 1968, quando um tenente-comandante da marinha de Israel, Benjamin Shalit, solicitou que seus dois filhos nascidos de mãe não judia fossem registrados em suas carteiras de identidade como judeus. Quando o Ministério do Interior se recusou a atender a esse pedido, Shalit pediu ao Supremo Tribunal que ordenasse ao ministério que mostrasse por que eles não deveriam registrar as crianças. A Suprema Corte, reunida pela primeira vez em sua história em um complemento de nove juizes, suspendeu a audiência para fazer uma recomendação ao governo para alterar a lei que exige o entry le'om e, assim, resolver o problema. O governo recusou-se a aceitar a recomendação e, posteriormente, o tribunal decidiu (em 23 de janeiro de 1970; processo nº HC 58/68) por maioria de cinco a quatro que o registrador não tinha o direito de questionar uma declaração feita de boa fé pelo requerente, mas tinha o dever de registrar o que lhe foi dito. Cada um dos juizes escreveu sua própria opinião e alguns afirmaram que, em sua opinião, o termo le'om admitia uma definição secular. Assinalou-se que a decisão se referia apenas ao registro e não tinha implicações no que diz respeito ao status pessoal, que continuaria a ser regido pelos tribunais de sua competência. Assim, para questões de casamento e divórcio, que são da jurisdição dos tribunais rabínicos, os filhos Shalit seriam considerados não-judeus. A decisão gerou um forte protesto público e a lei foi posteriormente alterada para aceitar apenas os nascidos de mães judias ou convertidos. No entanto, não foi especificado que as conversões devem ser feitas por rabinos ortodoxos e, portanto, conversões não ortodoxas realizadas fora do Estado de Israel seriam admitidas como suficientes para registro como judeu.

Também foi legislado naquela época que cônjuges não judeus ou filhos e netos de judeus que chegassem a Israel com seu cônjuge ou pai judeu receberiam todos os privilégios da Lei do Retorno, incluindo o direito à cidadania automática de Israel. Em decisão anterior, a Suprema Corte decidiu no caso de Oswald Rufeisen, um judeu nato que se converteu ao catolicismo e aderiu à ordem carmelita (para um tratamento completo desse caso ver \*Apostasia) que, embora na opinião do tribunal o apelante pode ser um judeu halakhicamente, para os propósitos da Lei do Retorno ele não pode ser considerado assim. Ao longo dos tempos, as autoridades rabínicas têm se preocupado com o problema de uma pessoa que é tecnicamente judia, mas adere a outra religião. Quando um judeu simplesmente não adere ao judaísmo, o problema é de menor grau, uma vez que tal pessoa pode ser considerada um judeu “recaído” a quem todas as leis se aplicam. No entanto, quando essa pessoa não tem qualquer ligação com o judaísmo e de fato se considera membro de outra religião, o problema é mais grave. Na Idade Média, surgiu a questão de saber se um judeu pode emprestar dinheiro a tal pessoa com juros ou tomar emprestado com juros (ver \*Usura), algo que é proibido entre dois judeus. Na discussão

deste problema, havia opiniões de que é permitido, uma vez que tal pessoa não pode ser considerada um judeu (Shibbolei ha Leket, Ha-Segullah ed., cap. 46). No entanto, a maioria dos decisores sempre sentiu que tal pessoa deve ser considerada um judeu halakhicamente.

No que diz respeito à conversão, a lei estrita tem sido que os convertidos devem ser aceitos somente quando vierem de razões altruístas, ou seja, porque perceberam a superioridade da religião judaica. No entanto, quando desejam se converter para se casar com um judeu ou por algum outro motivo, não devem ser aceitos em primeira instância; mas se eles foram aceitos e passaram por toda a cerimônia de conversão, eles são, post facto, considerados como convertidos válidos. A cerimônia completa de conversão, como apontada acima, envolve a aceitação das mitsvot, e a opinião geral tem sido que sem tal aceitação e desempenho a conversão é inválida mesmo post facto. Como a maioria das conversões não é por motivos altruístas, esse assunto tem sido muito problemático. Moses Feinstein em seu Iggerot Moshe (YD (1959), nº 160) sugeriu que tais conversões podem ser válidas, pois a falta de conhecimento das mitsvot não invalida uma conversão; o que a invalidaria é a não aceitação ou falta de observância das mitsvot que são conhecidas pelo convertido.

De maneira bastante engenhosa, ele apontou que, embora o tribunal religioso que realiza a conversão tenha dito ao convertido a mais importante das mitsvot, e embora o convertido aceite pelo menos verbalmente o que lhe é dito, na verdade o convertido sabe que a esmagadora a maioria dos judeus não observa essas mitsvot e acredita que os padrões de observância da corte são de fato irreais e não absolutamente essenciais; caso contrário, por que os próprios judeus não aderem a esses padrões. Assim Feinstein vê a falta de observância como uma espécie de falta de conhecimento e, post facto, tende a aceitar tais convertidos. Este, é claro, é um passo bastante revolucionário na medida em que está aceitando – ainda que post facto – os padrões do judaísmo como praticados em preferência aos padrões do judaísmo como codificados.

**Deve-se notar, no entanto, que a posição de Feinstein não é aceita pela maioria das autoridades rabínicas.**

Com a imigração dos países do Leste Europeu, o problema dos casamentos mistos tornou-se mais grave no Estado de Israel, e esforços estão sendo feitos para facilitar a rápida conversão do parceiro não judeu e dos filhos, a fim de evitar problemas de relacionamento pessoal estado mais tarde. Pode-se dizer que os tribunais rabínicos estão sendo mais permissivos nesta questão do que até agora, talvez por causa das enormes pressões sociais e humanas que estão sendo exercidas e pelo fato de que os convertidos crescerão em um ambiente judaico.

[Rafael Posner]

**Bibliografia:** YM Grintz, em: Eshkolot, 3 (1959), 125-44; S. Zeitlin, em: JQR, 49 (1958/59), 241-70; B. Litvin e SB Hoenig (eds.), Identidade Judaica (1965).

**CONTROVÉRSIA “JEW BILL”, INGLATERRA**, termo usado para se referir à agitação que surgiu na Inglaterra em 1753 após a aprovação da Lei de Naturalização Judaica. Estrangeiro

personas nascidas que desejavam naturalização como súditos britânicos tinham, como parte do processo, que receber o sacramento na Santa Comunhão Anglicana. Judeus que desejassem ser naturalizados, principalmente comerciantes sefarditas ricos em Londres, poderiam ser isentos desse requisito, embora ao fazê-lo receberiam apenas o que era chamado de “endenização” em vez de cidadania plena, que trazia menos direitos. Em 1753, o governo Whig, que era próximo da comunidade comercial judaica, aprovou um projeto de lei no Parlamento permitindo que os judeus fossem naturalizados sem participar de um serviço anglicano. Não teve nenhum outro efeito sobre o status dos judeus britânicos e não teve efeito sobre nenhum outro grupo. Esta lei passou facilmente por ambas as Casas do Parlamento em maio de 1753. Imediatamente, porém, explodiu uma grande agitação anti-semita que forçou o governo a revogar a lei em dezembro de 1753. A propaganda apareceu acusando os judeus de assassinato ritual, de planejar transformar a Catedral de São Paulo Catedral em uma sinagoga, e de querer forçar todos os homens britânicos a serem circuncidados, juntamente com um grande número de panfletos e baladas dirigidas aos judeus. Embora não tenha ocorrido violência contra judeus ou propriedades judaicas, vários judeus proeminentes foram assobiados pela multidão quando apareciam em público.

A agitação do “Jew Bill” não teve precedentes reais e, significativamente, nenhuma continuação, e nenhuma agitação anti-semita subsequente de qualquer tipo pode ser vista na Grã-Bretanha por muitas décadas. Tem sido associado por historiadores à demagogia popular da oposição conservadora pouco antes de uma eleição geral, bem como a temores econômicos de clérigos anglicanos mal pagos, mas continua sendo um verdadeiro enigma para os historiadores que o examinaram. Parece claro, no entanto, que os estereótipos antissemitas cristãos tradicionais tiveram pouca ressonância duradoura na Grã-Bretanha em meados do século XVIII.

**Bibliografia:** Katz, Inglaterra, 240–53; TW Perry, Opinião Pública, Propaganda e Política na Inglaterra do Século XVIII: Um Estudo da Lei dos Judeus de 1753 (1962); Endelman, judeus da Inglaterra georgiana, índice; F. Felsenstein, Anti-semitic Stereotypes: A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830 (1995), 187–214; WD Rubinstein, judeus na Grã-Bretanha, 55-56; Cecil Roth, A História dos Judeus na Inglaterra (1964), índice.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JUDINHA DE TOLEDO**, a figura central de um lendário caso de amor do rei Afonso VIII de Castela (1155-1214), que forneceu material para inúmeras peças, poemas e romances em espanhol e outros idiomas. A história essencial é que Afonso se apaixona por Ferosa (Span. hermosa), uma bela judia de Toledo, e como resultado de sua paixão é acusado de negligenciar seus deveres reais. Para remover essa influência “nefarica”, os nobres de Afonso (em algumas versões, incitados pela rainha) conspiram juntos e assassinam a infeliz judia. A história deve ser considerada lendária, uma vez que as primeiras referências a ela (em reelaborações da Crônica geral de Afonso X e dos Castigos é documentos para bien vivir em homenagem a Sancho IV) são várias gerações afastadas de Afonso VIII.

agência judaica

A primeira obra puramente literária que trata do tema é uma balada de Lorenzo de Sepúlveda (1551). Lope de Vega, cujo tratamento aos judeus era quase invariavelmente hostil, menciona pela primeira vez a judia em seu longo poema *Jerusalén Conquistada* (Madrid, 1609). Mais tarde, ele desenvolveu o tema em sua peça *Las paces de los reyes y judía de Toledo* (1617; ed. por JA Castañeda, 1962 Madrid). Este trabalho é construído livremente e os personagens são superficiais. Apesar de ser uma mulher de moral frouxa, Raquel, como agora é chamada a judia, ama sinceramente o rei e, em suas últimas palavras, confessa sua crença no cristianismo – sem dúvida uma tentativa do autor de ganhar mais simpatia por ela. Os nobres que a matam são apresentados como assassinos cruéis. Os próximos tratamentos dramáticos são *La desdichada Raquel* (1635; Amsterdam, 1726), de Antonio Mira de Amescua; e *La Judía de Toledo* (Madrid, 1667), uma reformulação da peça de Amescua por Juan Bautista Diamante. No primeiro, Raquel é apresentada como uma mulher ambiciosa e o personagem Rubén, seu homem, é um rabino ardiloso. Diamante, por outro lado, faz de Raquel quase uma segunda Esther e também apresenta o pai dela de forma favorável. Outros tratamentos no século XVII são poemas de Paravicino e Luis de Ulloa.

A tragédia em versos *La Raquel* (1778, publicada em 1814), de Vicente García de la Huerta (1734-1787), foi a única obra teatral realmente bem-sucedida e popular do neoclassicismo espanhol do século XVIII. Raquel é aqui uma personagem mais complexa, tão tímida e orgulhosa, mas apaixonada pelo rei. O vilão é Rubén; pérfido e covarde, ele mata Raquel na tentativa de salvar sua própria vida. Várias obras do século XIX indicam que o tema ainda era popular, mas o tratamento denuncia uma decadência da técnica artística.

Da Espanha a lenda passou para outros países. Uma versão francesa foi o conto *Rachel ou la belle juive* de Jacques Cazotte (em *Oeuvres badines et moules*, 1776-88), que modificou radicalmente os elementos tradicionais da história. O conto era mais popular na Alemanha. A versão alemã mais antiga foi o drama em três atos, *Rahel, die schoene Juedin* (1789), de Johann Christian Brandes (1735-1799), que imitou o trabalho de Huerta. Gottlieb Konrad Pfeffel tratou o tema poeticamente em *Alphons und Rahel* (1799). A versão mais famosa da lenda em alemão é a do dramaturgo austríaco Franz Grillparzer, *Die Juedin von Toledo* (1873). Aqui Raquel é impetuosa e volúvel e seu pai busca inescrupulosamente o avanço através da beleza da filha. O personagem principal é o rei, e o real interesse da peça está em seu conflito interno entre amor e dever – sempre a situação dramática nas obras de Grillparzer – mas o personagem mais simpático e nobre é a irmã de Raquel, Esther. Que o tema manteve a vitalidade fica claro pelo seu reaparecimento no romance histórico de Lion Feuchtwanger *Spanische Ballade* (1955; Raquel, a judia de Toledo, 1956). Este é o tratamento mais simpático de Raquel e dos judeus. Ela é retratada como uma mulher dedicada e amorosa e seu pai é apresentado como um homem de heroísmo e integridade. O compositor espanhol Tomás Bretón usou o drama de Grillparzer como base para sua ópera *Raquel*, apresentada pela primeira vez em Madrid em 1900.

**Bibliografia:** S. Aschner, em: *Euphorion*, 19 (1912), 297ss.; E. Lambert, em: *Jahrbuch der Grillparzer Gesellschaft*, 19 (1910), 61-84; *Enciclopédia Universal Ilustrada*, 62 (1928), 415-6.

[Kenneth R. Scholberg]

**AGÊNCIA JUDAICA** (Heb. *Yehudit le-Ereẓ Yisra'el*), organismo internacional não governamental, sediado em Jerusalém, que é o executivo e representante da \*Organização Sionista Mundial, cujos objetivos são ajudar e encorajar os judeus em todo o mundo a ajudar no desenvolvimento e assentamento de Ereẓ Israel. O termo "Agência Judaica" apareceu pela primeira vez no Artigo Quatro do Mandato da Liga das Nações para a Palestina, que estipulava que "uma agência judaica apropriada deve ser reconhecida como um órgão público com o propósito de aconselhar e cooperar com a administração da Palestina em tal situação econômica, social e outros assuntos que possam afetar o estabelecimento do Lar Nacional Judaico e os interesses da população judaica na Palestina." O artigo passou a reconhecer a Organização Sionista como tal agência "desde que sua organização e constituição estejam na opinião do Mandatário apropriado". De fato, os dois foram coincidentes desde o momento em que o Mandato foi ratificado pelo Conselho da Liga em julho de 1922 até a criação da Agência Judaica ampliada em agosto de 1929.

A partir dessa data até o estabelecimento do Estado de Israel, este órgão desempenhou o papel principal nas relações entre a Casa Nacional e os judeus do mundo, por um lado, e o Mandatário e outros poderes, por outro. Em maio de 1948, a Agência Judaica cedeu muitas de suas funções ao recém-criado governo de Israel, mas continuou a ser responsável pela imigração, assentamento de terras, trabalho com jovens e outras atividades financiadas por contribuições voluntárias de judeus do exterior.

#### História antiga

Mesmo antes de o Mandato entrar em vigor, as discussões começaram em um comitê conjunto da Organização Sionista e do \*Board of Deputies of British Jews com o objetivo de ampliar a base da Agência Judaica através da formação de um novo órgão representando tanto sionistas quanto não-judeus. Sionistas. Tornou-se claro que a Organização Sionista sozinha não poderia comandar os recursos necessários para construir o Lar Nacional. Como símbolo do nacionalismo judaico, era inaceitável para os não sionistas cujo apoio estava sendo buscado. Os apelos a eles pelo Fundo da Fundação, estabelecido em 1921 como sua organização de arrecadação de fundos, se mostraram ineficazes. Havia também a esperança de que um órgão mais representativo tivesse maior autoridade em suas relações com o governo britânico e a administração palestina, nenhum dos quais buscou o conselho e a cooperação da Organização Sionista em grande medida.

Em 1923, Chaim Weizmann, o presidente da Organização Sionista, foi autorizado por seu conselho geral a criar tal órgão representativo. Weizmann encontrou em Louis Marshall, presidente de longa data do \*American Jewish Committee, uma contraparte disposta, mas levou seis anos de intermitência



negociação de tendas antes da criação do novo corpo. Enquanto ambos os diretores se esforçavam obstinadamente em direção ao seu objetivo, outros não estavam facilmente convencidos de que as duas partes poderiam trabalhar juntas. Os sionistas se ressentiam da tendência do outro lado de ver no National Home apenas uma empresa filantrópica. Os não-sionistas estavam céticos quanto à capacidade dos sionistas de subordinar sua organização e seus objetivos nacionalistas a um novo corpo mais representativo da opinião judaica mundial. Marshall havia anunciado incisivamente a intenção do Comitê Judaico Americano de “cooperar para certos propósitos específicos que não incluem o estabelecimento de um estado ou comunidade judaica independente”. Ao mesmo tempo, as negociações quase naufragaram por causa do patrocínio do \*Joint Distribution Committee americano do projeto para o reassentamento na Crimeia de judeus russos deslocados pela Revolução. O projeto foi duramente combatido pelos sionistas, tanto por razões ideológicas quanto porque ameaçava desviar fundos da Palestina.

Depois que essa controvérsia se extinguiu, muito do sentimento anti-Agência residual nas fileiras sionistas foi superado pela necessidade econômica: o National Home precisava muito de maior apoio financeiro. A 15ª reunião do Congresso Sionista em 1927 estabeleceu uma Comissão Conjunta de Pesquisa, sob Sir Alfred Mond (mais tarde Lord \*Melchett), para formular um programa concreto de cooperação. Após uma pesquisa na Palestina, seu relatório foi apresentado em outubro de 1928. O 16º Congresso, reunido em Zurique em agosto de 1929, endossou as propostas por 230 votos a 30. Seguiu-se a reunião constituinte do conselho da Agência Judaica ampliada: um corpo descrito por Marshall como “coextensivo com o povo judeu em todos os lugares”.

Entre os delegados não sionistas (40% dos quais eram americanos) estavam figuras como Albert \*Einstein, Sholem \*Asch, Leon \*Blum, Sir Herbert (mais tarde o primeiro visconde) \*Samuel e Lord Melchett.

A constituição da Agência previa a paridade entre sionistas e não sionistas em seus três órgãos de governo: o conselho de 224 membros, o comitê administrativo e o executivo. O presidente da Organização Sionista Mundial deveria servir como presidente da Agência Judaica, a menos que três quartos do conselho votassem em contrário. Os oficiais eleitos na primeira reunião do conselho foram Chaim Weizmann, presidente, Louis Marshall, presidente do executivo, Lord Melchett, como presidente associado, Barão Edmond de \*Rothschild, presidente honorário, e Felix \*Warburg, presidente do comitê administrativo.

### Desenvolvimentos Subseqüentes

Apesar das esperanças de seus fundadores, a Agência Judaica nunca conseguiu funcionar independentemente da Organização Sionista Mundial. O princípio da paridade provou ser irreal. Os não sionistas da diáspora, sem apoio organizacional (o Comitê Judaico Americano estava determinado a ficar de fora da estrutura da Agência, embora seus oficiais ocupassem os cargos mais importantes), tiveram dificuldade em recrutar sua cota para as reuniões do conselho. Os “não-sionistas” na Palestina eram realmente

Sionista em todas as afiliações menos formais. Os sionistas mais tarde procuraram abolir a provisão de paridade, e isso levou a algum mal-estar. As mortes de Louis Marshall e Lord Melchett logo após a reunião de fundação removeram grande parte do poder motivador por trás da ideia da Agência Judaica em suas respectivas comunidades, e a depressão mundial impediu a arrecadação de dinheiro adicional para a Palestina.

Ao mesmo tempo, apreensões árabes foram despertadas pelo aparente reforço do poder sionista, e os motins de 1929 na Palestina aceleraram a relutância obrigatória em promover o Lar Nacional Judaico. Após a investigação da Comissão Shaw sobre as causas dos distúrbios de 1929, o governo britânico, por meio de seu secretário de Estado para as colônias, Lord Passfield, emitiu um \*White Paper que pedia severas limitações à imigração e assentamento judaico na Palestina. A pressão da Agência Judaica, incluindo as renúncias de Weizmann e Warburg, levou o primeiro-ministro Ramsay MacDonald a fornecer garantias que praticamente anularam o Livro Branco.

### Funções

A Agência Judaica mantinha um executivo em Jerusalém e outro em Londres (uma filial de Nova York substituiu a última quando o centro da atividade diplomática e judaica mudou para os EUA após a Segunda Guerra Mundial). O executivo de Jerusalém organizou o movimento e absorção de imigrantes, promoveu a colonização da terra, participou do desenvolvimento da economia judaica e promoveu serviços educacionais e sociais em cooperação com o \*Va'ad Le'ummi (Conselho Nacional da judeus da Palestina). O departamento político da Agência em Jerusalém negociou com a administração palestina, enquanto o executivo de Londres manteve contato com os escritórios coloniais e estrangeiros. A Agência esteve representada nas sessões da Comissão Permanente de Mandatos da Liga das Nações quando se discutia a Palestina. Juntamente com o Va'ad Le'ummi, a Agência supervisionou o \*Haganah, a força clandestina de defesa judaica.

O principal esforço político da Agência Judaica concentrou-se em induzir a administração palestina a interpretar liberalmente a “capacidade de absorção econômica” pela qual a imigração judaica era regulada. Com a ascensão de Hitler, seus esforços resultaram na imigração legal de 62.000 pessoas em um único ano, 1935. Sob o acordo \*Haavara (“transferência”) com o governo alemão, cerca de US\$ 25 milhões em ativos judeus alemães foram transferidos para a Palestina. Durante o mesmo período, a Agência assumiu a responsabilidade pelo programa \*Youth Aliyah, destinado a trazer crianças da Alemanha nazista para a Palestina.

Esses desenvolvimentos mantiveram a estrutura da Agência Judaica unida por quase uma década, apesar das tensões internas. Mas o arranjo mal resistiu às tensões geradas pelas recomendações da Comissão Peel (enviada em 1936 para investigar as causas dos distúrbios) de dividir a Palestina em estados judeus e árabes. Enquanto o 20º Congresso Sionista, reunido em Lausanne em agosto de 1937, endossou o princípio

agência judaica

de partição por uma margem estreita, a seção não sionista do conselho da Agência Judaica, que posteriormente se reuniu na mesma cidade, se opôs fortemente. Mas a proposta de partição foi adotada pelos sionistas instruídos a votar em bloco, e Felix Warburg, que havia sucedido Marshall como membro sênior americano do executivo, morreu enquanto negociava um compromisso.

Os árabes também se opuseram à partição, e a Grã-Bretanha reverteu sua posição na esteira de mais uma comissão de inquérito (a Comissão Woodhead). Após o fracasso de uma mesa redonda convocada pelo governo britânico como uma última tentativa de conciliar os pontos de vista judaico e árabe, o Livro Branco de Mac Donald foi publicado em maio de 1939. Isso restaurou temporariamente a unidade de ação na Agência. Os não-sionistas americanos apresentaram agora a Weizmann um plano para sua reorganização, mas a crise que levou à Segunda Guerra Mundial impediu a convocação de seu conselho na Europa, e nenhuma outra reunião conjunta foi realizada.

### **A Segunda Guerra Mundial e a Luta pelo Estado**

Com a adoção pelos sionistas, em maio de 1942, do programa "Bilt more, que pedia uma comunidade judaica na Palestina, a participação não sionista efetiva na Agência Judaica chegou ao fim, e mais uma vez passou a ser identificada com a Organização Sionista Mundial. Como tal, combateu o Livro Branco por restrições à compra de terras e à imigração, principalmente organizando a imigração "ilegal" de sobreviventes da Europa face à oposição britânica determinada, ao longo da guerra e até às vésperas da condição de Estado. Ao mesmo tempo, a Agência assumiu a liderança na mobilização dos recursos do yishuv em metade do esforço de guerra dos Aliados. David Ben-Gurion, presidente do executivo desde 1935, conclamou o yishuv a "combater o Livro Branco como se não houvesse guerra e a combater a guerra como se não houvesse Livro Branco".

A derrota do Eixo e a divulgação do Holocausto nazista na Europa colocaram a Agência na vanguarda da luta por um Estado. Seu desafio às autoridades britânicas levou à prisão de membros do executivo, juntamente com outras figuras importantes do yishuv, em 29 de junho de 1946. Na frente diplomática, a arena mudou da Palestina (onde o executivo declarou o caso judaico primeiro para a Comissão Anglo-Americana de Inquérito de 1946 e depois para o Comitê Especial das Nações Unidas sobre a Palestina) para Londres, e para Nova York, onde Moshe Sharett e Rabi Abba Hillel Silver foram os principais porta-vozes da Agência Judaica nas deliberações que levaram à resolução de partilha da Assembleia Geral da ONU de 29 de novembro de 1947. No período provisório até a declaração de independência, a Agência e o Va'ad Le'ummi estabeleceram um Conselho Nacional de 37 e uma Administração Nacional de 13, que, em a declaração de independência, tornou-se a legislatura e o governo provisórios do Estado de Israel. Com a criação do Estado, a Agência Judaica transferiu suas funções políticas para o governo provisório e os principais membros do executivo de Jerusalém, liderados por Ben-Gurion e Sharett, passaram para o Gabinete.

### **A Agência Judaica depois de 1948**

O Conselho Geral Sionista decidiu em agosto de 1948 que a Agência deveria continuar a lidar com a imigração para Israel, a absorção de imigrantes, a colonização de terras e a canalização do apoio do judaísmo mundial ao estado. Esta decisão foi aprovada pelo Congresso Sionista em Jerusalém em 1951, que adotou o "Programa de Jerusalém" e foi incorporado na Lei da Organização Sionista Mundial-Agência Judaica (Status) adotada pelo Knesset em 24 de novembro de 1952. A Organização Sionista Mundial e a Agência Judaica sejam idênticas.) Em 26 de julho de 1954, uma aliança formal foi assinada entre o governo de Israel e a Organização Sionista Mundial-Agência Judaica, reconhecendo esta última como a representante do judaísmo mundial em relação às funções citadas acima.

Estes foram realizados através dos seguintes departamentos: imigração, absorção, assentamento agrícola, Juventude Aliyah, economia, organização, informação, relações externas, juventude e He-ÿ alutz, educação e cultura na diáspora e, posteriormente, educação e cultura da Torá na diáspora. Os membros do executivo, eleitos pelo Congresso sionista em linhas partidárias, chefiavam os departamentos.

Os primeiros cinco desses departamentos desempenharam papéis fundamentais no assentamento dos imigrantes. O departamento de imigração operava uma rede de instalações na Europa e em outros lugares para processar os migrantes nos pontos de origem e em trânsito. Providenciou exames médicos e outras formalidades e forneceu transporte, às vezes fretando navios e aeronaves. O departamento de absorção recebia o recém-chegado à chegada, providenciava as doações iniciais em dinheiro e bens domésticos, enviava-o a um acampamento, vila ou cidade e atribuía-lhe alojamento. Também oferecia instrução hebraica em seus "ulpanim, oferecia cursos profissionalizantes e, com o departamento econômico, fazia empréstimos a artesãos e pequenos comerciantes. Forneceu seguro de saúde e serviços de assistência social durante os primeiros meses no país, operou albergues para profissionais e planejou a reabilitação de casos sociais graves. Durante alguns anos, a Agência dividiu com o governo o custo de construção de moradias em áreas de imigrantes.

O programa Youth Aliyah, originalmente concebido para cuidar de jovens órfãos ou desacompanhados da Europa dominada pelos nazistas e de outros lugares, adaptou-se às novas condições, atendendo também aos filhos de famílias imigrantes incapazes de lhes dar um lar e educação decentes. Onde anteriormente a grande maioria das crianças tinha vindo da Europa, em anos posteriores cerca de 80% dos 12.000 jovens sob os cuidados da Aliá da Juventude em qualquer época eram de origem não europeia. Como no passado, a maioria foi colocada em kibutzim ou em aldeias infantis, onde dividiam seu tempo entre a escola e o treinamento agrícola. Acolhimento familiar e formação profissional em outros ofícios que não a agricultura também foram fornecidos.

Em 1949, o Departamento de Educação e Cultura da Diáspora foi estabelecido para ajudar a substituir a perda de centros de aprendizado judaico destruídos no Holocausto. No Seminário de Professores Y'ayyim Greenberg em Jerusalém, os jovens judeus da diáspora, principalmente da América Latina, foram treinados como Ele

professores de cerveja, enquanto os israelenses foram enviados ao exterior para complementar o pessoal local em escolas, acampamentos e organizações juvenis. Essa atividade foi intensificada consideravelmente depois que os eventos de 1967 exigiram o desenvolvimento de uma maior consciência judaica, bem como o estudo do hebraico na diáspora. Além disso, conselhos e literatura foram enviados para escolas de ensino de hebraico, e seminários foram organizados em Israel para estudantes de hebraico em idade escolar.

Um Departamento paralelo de Educação e Cultura da Torá na Diáspora foi estabelecido em 1951, que promoveu atividades semelhantes ao longo das linhas ortodoxas, e também forneceu o treinamento de sho'yatim, mohalim e y'azzanim da Diáspora. Seu principal centro educacional em Israel é o Seminário Rabi Gold Teachers em Jerusalém. Os professores israelenses foram treinados para trabalhar no exterior na Universidade Bar-Ilan. O departamento também enviou emissários e livros didáticos para o exterior.

O Departamento de Jovens e He-y'alutz foi estabelecido em 1940 e em 1946 o Instituto para Instrutores de Jovens do Exterior foi fundado em Jerusalém. Muitos kibutzim cooperaram em seus esquemas em fornecer trabalho e instrução como parte do curso. Entre 1946 e 1967, mais de 3.500 professores estudaram lá. O departamento foi completamente reorganizado em 1968 para atender ao afluxo de jovens do Ocidente após a Guerra dos Seis Dias. Foram estabelecidas quatro seções para a formação de jovens na América do Norte, América Latina, Europa e países "anglófonos" por meio de emissários. Como parte deste projeto, os Institutos Arad e Emissários foram estabelecidos em Israel. Uma divisão de estudantes também foi adicionada ao departamento para lidar com os voluntários de 1967 que permaneceram em Israel para estudar nos institutos de ensino superior. O departamento desenvolveu uma ampla gama de programas de verão em Israel para jovens do exterior.

O mais importante em orçamento anual e pessoal foi o Departamento de Assentamento Agrícola, com cerca de 1.500 funcionários no período de pico e gastos de até US\$ 50 milhões em um único ano. Estabeleceu 480 novas aldeias depois de 1948, compreendendo cerca de 32.000 unidades agrícolas, fornecendo-lhes equipamentos, gado e instalações de irrigação, bem como instrução especializada. Sua produção agregada no final da década de 1960 constituiu 70% da produção agrícola total do país.

Durante os primeiros anos do estado, a Agência executou as tarefas relacionadas com a imigração em massa com credibilidade, às vezes de forma brilhante. Conseguiu acomodar o número recorde de 239.000 imigrantes que vieram em 1949, de modo que nenhum ficou sem um teto sobre sua cabeça por uma única noite. Em 1950, chegaram cerca de 169.000 recém-chegados e 174.000 em 1951.

Entre as ondas anteriores estavam os presos dos campos de DP europeus e os detidos à força em Chipre, judeus iemenitas transportados para Israel na "Operação Tapete Mágico" e centenas de milhares da Europa Oriental e do Norte da África. Em 1951, os judeus iraquianos foram evacuados na "Operação Esdras e Neemias".

Quase todos os judeus búlgaros, mais da metade dos judeus da Iugoslávia, bem como 40.000 da Turquia e 18.000 do Irã, foram para Israel durante esses três primeiros anos. A Agência acomodou o influxo em massa primeiro utilizando

Habitação árabe, depois montando acampamentos de tendas em várias partes do país, posteriormente substituídos por ma'barot ("campos de trânsito") consistindo em barracos de um quarto. Enquanto os moradores das tendas eram totalmente apoiados pela Agência Judaica, os ma'barot estavam localizados perto de cidades onde os recém-chegados eventualmente encontravam empregos e podiam assim dispensar o apoio direto da Agência Judaica. Em 1951, os 123 ma'barot tinham uma população de 227.000.

No momento em que a Lei de Status da Organização Sionista Mundial- Agência Judaica foi promulgada, no entanto, a imigração havia diminuído, e o futuro da Agência Judaica estava sendo amplamente questionado. A expectativa de que a Organização Sionista Mundial se tornasse o principal elo entre Israel e a diáspora provou ser irreal. Grupos não sionistas mantiveram sua primazia ali, especialmente nos Estados Unidos.

Além disso, Israel também estava ansioso pela imigração das terras livres do Ocidente, e a Agência não conseguiu criar tal movimento em escala apreciável. O primeiro-ministro David Ben-Gurion criticou o movimento sionista por essas e outras questões, e suas investidas prejudicaram seu prestígio. Diferenças de opinião sobre a política externa com o presidente da Agência Judaica e da Organização Sionista Mundial, Nahum Goldmann, aumentaram a brecha entre os líderes políticos de Israel e o movimento sionista. No entanto, a Agência lidou com sucesso com a retomada da imigração da Europa Oriental e do Norte da África em 1955-57 e 1961-64. Ele desenvolveu o plano de navio para assentamento, trazendo imigrantes diretamente para residências permanentes em vilarejos ou cidades em desenvolvimento. A área de assentamento rural de Laquis, com seu aglomerado de aldeias construídas em torno de um centro urbano industrial e administrativo, ganhou fama como modelo de planejamento integrado.

A eleição de Moshe Sharett para a presidência do Executivo da Agência Judaica em 1960 marcou o início de um esforço para incutir novo vigor na Agência Judaica, ampliando sua base. Tanto ele quanto Goldmann, que continuou como presidente, desejavam ver não-sionistas cooptados para o executivo e romper o domínio exclusivo dos partidos sionistas. Em 1960, foi adotada uma nova constituição que abriu a adesão a organizações sionistas territoriais ou interterritoriais, bem como a organismos judaicos nacionais e internacionais que aceitam o Programa de Jerusalém. Embora grupos associados de sete países estivessem representados no 25º Congresso em 1960, a reforma constitucional teve pouco efeito prático. O 26º Congresso em 1965 foi mais longe ao resolver cooptar vários proeminentes não-sionistas como membros do executivo sem pasta.

Assim, o executivo voltou à sua composição anterior, mas sem o respaldo da representação não sionista nos órgãos constituintes. A questão da participação não sionista, entretanto, havia surgido em outro nível. Em 1960, um órgão americano foi criado para supervisionar o desembolso em Israel de fundos levantados pelo "United Jewish Appeal, em conformidade com os regulamentos do governo dos EUA sobre doações dedutíveis de impostos para organizações de caridade. O novo órgão foi nomeado Agência Judaica para Israel, Inc. (alterada para United Israel Appeal, Inc. em 1966). Sua diretoria era composta em

agência judaica

partes iguais de sionistas organizados, não sionistas e pessoas provenientes de ambos os campos que eram ativas na arrecadação de fundos. O executivo de Jerusalém da Agência foi nomeado por este órgão como seu agente oficial para a implementação dos programas para os quais foram alocados fundos americanos. Para monitorar esses gastos, manteve um escritório em Israel.

### Departamento nos EUA

O Executivo de Jerusalém, por sua vez, era representado na América por um órgão conhecido como The Jewish Agency – American Section, Inc., que era formado pelos membros do Executivo que residiam nos Estados Unidos. Estes incluíam líderes sionistas eleitos para o Executivo ao longo das linhas partidárias, bem como membros não partidários cooptados de acordo com a decisão do 26º Congresso Sionista. Ao contrário de seus colegas em Jerusalém, os membros americanos do Executivo não chefiavam departamentos da Agência, mas alguns deles eram responsáveis pelas atividades de certos departamentos do Hemisfério Ocidental. Como agente da Agência Judaica, Jerusalém, a Agência Judaica – Seção Americana, Inc. foi obrigada a se registrar no Departamento de Justiça dos EUA sob a Lei de Registro de Agentes Estrangeiros de 1938.

### Finanças

O seguinte é um resumo da receita da Agência Judaica para o período de 1º de outubro de 1948 a 31 de março de 1963: Fundos de presente, \$ 653,6 milhões (54,1y), Reparações Alemãs, \$ 173,1 milhões (14,3y), renda de ativos, + diversos, US\$ 53,9 milhões (4,5y), alocações de órgãos públicos, US\$ 32,1 milhões (2,7y), participação do governo de Israel US\$ 169,6 milhões (14,0y) e contribuições marcadas pela orelha, US\$ 124,9 milhões (10,4y).

Dos fundos de doações, cerca de 80% vieram dos Estados Unidos.

Ativos em 31 de março de 1963 (registrados em nome de \*Keren Hayesod) foram colocados em US\$ 307 milhões, passivos em US\$ 201 milhões. A receita da Agência de doações de judeus do mundo aumentou dramaticamente após a Guerra dos Seis Dias, permitindo-lhe financiar custos de bem-estar e outros serviços em nome de imigrantes, até então custeados pelo governo de Israel.

### Novas direções

Na segunda metade da década de 1960, foram ouvidas propostas de dentro do movimento para separar mais uma vez a Agência Judaica da estrutura da Organização Sionista Mundial. A razão desta vez não estava relacionada à participação não sionista. Os proponentes da separação achavam que a mistura de tarefas práticas com ideologia era prejudicial a ambos; que, deixando as tarefas concretas de reassentamento de imigrantes para a Agência, a Organização Sionista poderia se concentrar em conquistar a diáspora para sua ideologia. No entanto, o 27º Congresso (junho de 1968) não adotou essas propostas. Em vez disso, aprovou reformas propostas por Louis \*Pincus (que se tornou presidente após a morte de Moshe Sharett em 1965), que consolidaram os vários departamentos no interesse da eficiência e reduziram o número de membros do executivo. Nahum Goldmann não foi reeleito como presidente da WZO, e o cargo permaneceu vago. O Congresso também adotou um novo, mais

Sionista, Programa de Jerusalém, e decidiu estabelecer um movimento de aliá sem partido.

Enquanto o 27º Congresso estava em sessão, o governo de Israel anunciou a criação de um novo Ministério de Absorção de Imigrantes assumindo assim a responsabilidade direta nesta esfera. O departamento de imigração e absorção da Agência Judaica continuou a registrar e trazer os imigrantes, cuidar de ulpanim e centros de recepção e cuidar de recém-chegados necessitados. Uma autoridade conjunta governo-Agência Judaica foi encarregada de delinear as respectivas áreas de competência, e o modus vivendi acordado previa a continuidade da responsabilidade da Agência Judaica principalmente pela imigração no exterior, com o ministério lidando com a maioria das áreas de absorção no próprio Israel. O governo, no entanto, não chegou a uma completa aquisição nesta área com o conhecimento de que as contribuições financeiras dos judeus do mundo, e dos judeus americanos em particular, devem ser desembolsadas por órgãos não governamentais para ter direito à isenção de impostos sobre a renda. Ao mesmo tempo, um esforço renovado foi feito para dar novo vigor e legitimidade à Agência Judaica, ampliando sua base e dando, nas palavras de seu presidente, Louis Pincus, "judaísmo mundial, que levanta os fundos para Israel, um palavra direta na forma como os fundos são gastos." Sob um plano aprovado pelo Conselho Geral Sionista em julho de 1969, a estrutura e as funções da Agência Judaica e da Organização Sionista Mundial deveriam ser separadas da mesma maneira que o acordo de 1929 para estabelecer a Agência Judaica ampliada. : a Agência Judaica deveria lidar com o trabalho "prático" em Israel e a Organização Sionista Mundial com tarefas sionistas, educacionais e organizacionais na diáspora. Como sua antecessora, a Agência Judaica reconstituída deveria consistir em três partes – uma assembléia, um conselho de governadores e um executivo – e mais uma vez 50% dos membros da assembléia deveriam ser designados pela Organização Sionista Mundial. Um problema irritante que atormentava a Agência Judaica original, a saber, a designação de membros não sionistas, deveria ser evitado com os segundos 50% dos membros designados pelas principais organizações de angariação de fundos funcionando na diáspora em nome de Israel. Este plano foi finalizado em 1970 e assim, após 40 anos de atividade, a Agência Judaica efetivamente reverteu, em sua forma organizacional, as ideias que a criaram.

[Ernest Stock]

### Na década de 1990 e além

Desde meados da década de 1980, a Agência Judaica (JA) e a Organização Sionista Mundial (WZO) buscaram maneiras de redefinir muitos de seus programas e modos de operação tradicionais, bem como efetuar uma nova divisão entre eles. Esse processo surgiu em resposta a mudanças nas relações Israel-Diáspora, mas também foi moldado por tensões e diferenças contínuas na força relativa dos grupos constituintes desses órgãos.

Como resultado, ocorreram grandes transformações.

Modificações programáticas e operacionais de longo alcance foram feitas em um esforço para simplificar a burocracia e trazer eficiência de custos. Só em 1988, 559 orçamentos

cargos de pessoal foram encerrados no JA. Em 1990, um terço de todos os funcionários da JA foram demitidos. Os departamentos tradicionais da Agência: Aliyah, Aliyah da Juventude, Assentamento Rural e Projeto de Renovação foram reestruturados. Outros três departamentos, Educação e Cultura da Torá, Educação Geral e Cultura e Juventude e He-ÿ alutz, anteriormente exclusivamente no domínio da WZO, estão sob a égide orçamentária e programática de uma recém-criada Autoridade JA/WZO para judeus. Educação Sionista. Inicialmente, previa-se que o orçamento da Autoridade seria de cerca de US\$ 50 milhões por ano, aproximando o agregado dos departamentos separados, mas o orçamento de 1993 alocou apenas US\$ 33,9 milhões.

Em 1993, os departamentos de Assentamento Rural e Renovação e Desenvolvimento foram fundidos em um Departamento combinado de Desenvolvimento Rural e Urbano. Isso culminou em um processo que começou na Assembléia de junho de 1991. O novo departamento foi mandatado para operar em uma base de projeto limitada em tempo e recursos.

As restrições orçamentárias também forçaram uma redução gradual do número total de jovens sob os cuidados do Departamento de Aliá da Juventude de 19.000 no ano fiscal de 1986/87 para 14.000 em 1992/93. Esse corte foi feito apesar do fluxo maciço de imigrantes e da deterioração da situação econômica de amplos setores da sociedade israelense. Aqui, como no caso do assentamento rural e da renovação urbana, as economias de escala seguiram os estudos realizados por consultores nomeados pelo Conselho de Governadores do JA.

Vários catalisadores juntos geraram as mudanças. Entre eles estavam uma prolongada recessão nos negócios mundiais, exigências de que os fundos levantados na diáspora fossem usados internamente e os enormes custos imprevistos de financiamento da aliá da antiga União Soviética e da Etiópia. As personalidades dos líderes da WZO e do JA e as culturas políticas, públicas e empresariais divergentes das quais eles vieram também contribuíram para as mudanças. Sobrepondo-se a todos esses componentes estava a difícil interface estrutural e filosófica entre dois sistemas – o WZO político e o JA filantrópico/comunal.

Quase todas as elites de liderança do JA residem no exterior e são nomeadas para seus cargos, enquanto a maioria dos funcionários da WZO vive em Israel e é eleita por meio de partidos políticos.

A vida comunitária judaica na diáspora gira em torno da manutenção de sistemas educacionais, instituições de assistência social, sinagogas e outras funções, todas as quais requerem financiamento; isso exige uma capacidade de captação de recursos altamente complexa. Na falta de meios para cobrar impostos, a questão premente dessas estruturas é a mobilização de fundos. Como a captação de recursos não é uma atividade democrática, a eficiência de custos está indiscutivelmente no topo das considerações da campanha. Perpetuou-se assim o papel dos principais contribuintes, que por sua vez se

Na WZO, a liderança é demonstrada pela elegibilidade. Enquanto os sionistas criticam o que chamam de dominação por pessoas ricas, os líderes comunitários da diáspora são igualmente críticos sobre o que chamam de política exagerada.

cização da liderança israelense-sionista e a consequente coloração política da política.

Em 1971, a Agência Judaica Reconstituída era composta por representantes da vida institucional judaica na diáspora, por exemplo, o sistema de federação comunal e a comunidade de angariação de fundos, que se juntaram à estrutura existente – que era composta exclusivamente por sionistas – em um -cinquenta navio parceiro. Posteriormente, a criação dos órgãos de governo do JA – um Executivo, um Conselho de Governadores e uma Assembleia – separou o JA dos órgãos de governo do WZO – um Executivo, o Conselho Geral Sionista e o Congresso Sionista. (Por estatuto, no entanto, certos cargos, particularmente os de presidente e tesoureiro do Executivo, permaneceram comuns a ambos.) O resultado foi que o JA tornou-se uma organização autônoma em que a liderança das comunidades da diáspora inicialmente adquiriu igual responsabilidade, e mais tarde supremacia na determinação da política e do orçamento.

Até fevereiro de 1988, o Executivo da Agência Judaica, como o da WZO, trabalhava tanto ideológica quanto operacionalmente como um coletivo. Isso significava que o presidente funcionava como o “primeiro entre iguais”, com decisões tomadas em grupo. Em resposta à demanda dos membros da Diáspora do Conselho de Governadores, particularmente os americanos, para instituir um estilo de gestão corporativa, cada chefe de departamento dentro do JA concordou tacitamente em 1992 que o presidente do Executivo pode atuar, quando necessário, com decisão -criando autoridade. Além disso, antes de fevereiro de 1988, o diretor-geral do JA tinha apenas um papel de coordenação. Posteriormente, todos os diretores-gerais de departamento e o secretário-geral do JA são profissionalmente responsáveis perante o diretor- geral.

Certos freios e contrapesos foram incorporados ao sistema JA. Cinquenta por cento dos representantes no 398- Os membros da Assembléia do JA (reunidos anualmente) são eleitos para um mandato de quatro anos pelo Conselho Geral Sionista. Os restantes membros são nomeados pelo United Jewish Appeal (30y) para um mandato de um ano, enquanto o Keren ha-Yesod (20y) nomeia representantes para um período de quatro anos. O presidente do Executivo da WZO também atua como presidente da Assembleia que determina a política básica e metas, revisa e delibera os orçamentos, determina prioridades e orientações de orçamentos futuros, adota resoluções e elege o Conselho de Governadores. O Conselho de Governadores de 75 membros, que se reúne entre as Assembléias para determinar a política, administrar, supervisionar, controlar e dirigir as operações e atividades, é composto de acordo com a mesma chave da Assembléia do JA.

Os desafios enfrentados durante as décadas de 1980 e 1990 pelo JA foram os maiores desde os primórdios do Estado de Israel. Os capítulos gêmeos da imigração da ex-União Soviética e da Etiópia parecem ter tido um efeito estimulante sobre os judeus em todo o mundo, afetando o crescimento e o aumento na arrecadação de fundos e arrancando-os do marasmo da erosão da renda. Nos primeiros anos do século XXI, operava em quase 80 países através de mais de 450 emissários com um orçamento de cerca de US\$ 400 milhões. Avraham \* Burg serviu como

sociedade agrícola judaica

presidente do Executivo de 1995 a 1999, sucedido por Sallai Meridor (1999) e Zeev Bielski (2005).

[Amnon Hadary]

**Bibliografia:** Conferência Não-sionista sobre a Palestina , Relatório Verbatim das Atas, 20 e 21 de outubro de 1928 (1928); Agência Judaica para a Palestina, Reunião Constituinte do Conselho realizada em Zurique, 11-14 de agosto de 1929 (1930); idem, Pacto de Glória (1929); C. e semelhança geral dos dois sistemas jurídicos, ambos casuísticos, formais, pessoais, relevantes para todas as áreas do comportamento humano, desenvolvidos principalmente pelos esforços dos juristas e não por precedentes judiciais; ambos não fazem distinção entre Estado e religião, pois ambos dão precedência à lei religiosa sobre o Estado; ambos distinguem entre as áreas associadas ao ritual religioso (issur ve-hetter no judaísmo, 'ibydýt) e aquelas relacionadas ao direito privado (dinei mamonot, mu'ymalýt), entre questões relativas ao homem e Deus (bein adam la-makom, yaqoq Allýh) e assuntos relativos às relações interpessoais (bein adam la-yavero, yaqoq ydamý).  
 (1979); Executivos da Organização Sionista e da Agência Judaica, Relatórios aos Congressos Sionistas 17ty ff. (1931ss.), e Sessões do Conselho, 2-6 (1931-39); I. Cohen, O Movimento Sionista (1945); Fundação Esco , Palestina: Um Estudo das Políticas Judaicas, Árabes e Britânicas, 2 vols. (1947); B. Halpern, Idea of the Jewish State (1961), passim; Agência Judaica, Caso Judaico perante o Comitê Anglo-Americano de Inquérito sobre a Palestina (1947); SZ Chinitz, A Agência Judaica e a Comunidade Judaica nos Estados Unidos ( Ensaio de Mestrado não publicado, Universidade de Columbia, 1957); Agência Judaica, Seção Americana , História da Agência Judaica para Israel (1964). Site: www.jafi.org.il.

### JUDAICA AGRÍCOLA (e Ajuda Industrial) SOCIÝ

**ETY**, organização fundada em Nova York em 1900 para fornecer aos imigrantes do Leste Europeu treinamento "como agricultores livres em seu próprio solo..." Subsidiária do \*Baron de Hirsch Fund, a sociedade enfatizou atividades agrícolas autossustentáveis , com a indústria rural para complementar a renda agrícola. Seu \*Escritório de Remoção Industrial, autônomo após 1907, realocou milhares de trabalhadores imigrantes das cidades. Entre as funções continuadas da sociedade estava a concessão de empréstimos em condições generosas a cooperativas agrícolas, bem como a indivíduos. Ofereceu serviços de colocação e aconselhamento a potenciais agricultores. Uma publicação mensal em iídiche e em inglês, The Jewish Farmer, era um canal vital de comunicação. Enquanto seus especialistas em extensão promoviam inovações agrárias, o Bureau of Educational Activities estimulava a vida cultural, especialmente nas comunidades rurais estabelecidas do sul de Nova Jersey e Connecticut. Os oficiais da sociedade incluíam Eugene S. Benja min, Cyrus L. Sulzberger, Jacob G. Lipman, Henry Morgen thau, Jr. e Lewis L. Strauss. Uma mudança inicial da colonização em grupo para a assistência a empreendimentos individuais tornou-se a base da maioria das operações da sociedade. Seus programas diversificados de auto-ajuda, seja em Nova Jersey, Nova York, Nova Inglaterra ou Califórnia, foram estendidos a milhares de pessoas deslocadas na era pós-Segunda Guerra Mundial.

**Bibliografia:** G. Davidson, Our Jewish Farmers and the História da Sociedade Agrícola Judaica (1943).

[José Brandes]

### DIREITO JUDAICO E ISLÂMICO, UMA REý COMPARATIVA VISÃO.

#### A Relação entre a Lei Judaica e a Islâmica

Os estudos comparativos no campo da lei judaica e islâmica começaram há mais de 150 anos com a publicação de Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufge nommen de Abra ham Geiger (1833, rev. 1902). Esse estudo, e os que se seguiram,

concentrou-se principalmente na tentativa de identificar casos em que a lei judaica influenciou a lei islâmica em seus estágios iniciais, tendo como pano de fundo a proximidade física e geográfica de judeus, árabes e muçulmanos – algumas vezes como vizinhos reais – na época de O nascimento do Islã e mais tarde, criando o que os estudiosos chamam de “um estado de simbiose”. Os estudiosos também estavam interessados em a semelhança geral dos dois sistemas jurídicos, ambos casuísticos, formais, pessoais, relevantes para todas as áreas do comportamento humano, desenvolvidos principalmente pelos esforços dos juristas e não por precedentes judiciais; ambos não fazem distinção entre Estado e religião, pois ambos dão precedência à lei religiosa sobre o Estado; ambos distinguem entre as áreas associadas ao ritual religioso (issur ve-hetter no judaísmo, 'ibydýt) e aquelas relacionadas ao direito privado (dinei mamonot, mu'ymalýt), entre questões relativas ao homem e Deus (bein adam la-makom, yaqoq Allýh) e assuntos relativos às relações interpessoais (bein adam la-yavero, yaqoq ydamý).

Site: www. Em ambos os sistemas, um sistema de punição evoluiu ao lado daquele prescrito pela Bíblia (flagelação rabinicamente ordenada) ou pelo Alcorão (Alcorão; punições ta'zýr baseadas no princípio tardio de siyýsa shar'iyya - justiça administrativa dentro dos limites da a Shari'a).

Apesar das semelhanças nas principais características dos dois sistemas jurídicos, as diferenças são claramente visíveis. Assim, embora ambos tenham sido desenvolvidos por juristas, o magistrado muçulmano, o qýýý, geralmente nomeado pelo governante, não é necessariamente bem versado na lei, mas deve consultar os juristas, sendo sua principal tarefa a administração da lei na prática; nem sua sentença pode ser apelada em um tribunal superior. Na lei judaica, no entanto, o tribunal geralmente compreende vários juizes (3, 23 ou 71) que devem ser instruídos na lei; litigantes muitas vezes tendo a opção de apelar para um tribunal superior.

Muito naturalmente, os primeiros estudos comparativos da lei judaica e islâmica se concentraram principalmente na influência da lei judaica em questões rituais ('ibydýt), como oração, jejum, caridade, adequação ritual dos alimentos, etc., e menos em outras áreas da lei . Com o tempo, particularmente nos últimos anos, a atenção também se concentrou na influência da lei islâmica na lei judaica. Qualquer discussão sobre a relação entre os dois sistemas deve, portanto, se preocupar com duas fases: (1) a história inicial do Islã, caracterizada principalmente pela influência judaica na lei islâmica; e (2) maior influência do Islã sobre a lei judaica à medida que o Islã consolidou seu poder político e desenvolveu seus próprios princípios legais, dos séculos VIII a XII. A influência muçulmana, no entanto, nunca atingiu as proporções de “transplantes legais”, mas foi bastante limitada, afetando principalmente alguns tópicos de teoria jurídica, direito privado (mu'ymalýt) e, até certo ponto, gêneros de literatura jurídica. .

O estudo comparativo da lei judaica e islâmica é significativo não apenas em áreas de influência mútua, mas também no que diz respeito às diferenças e paralelos devido a fatores sociais e econômicos (representando a idade humana em seus antecedentes), à possível influência em ambos um terceiro sistema jurídico, ou às tradições iniciais no ambiente em que cada um evoluiu (o chamado “koiné jurídico”). Um grande objeto de estudo é, portanto, o caráter

internacionalização de cada sistema e suas tendências particulares de desenvolvimento. Na discussão a seguir, serão revisadas as características específicas de cada sistema e a relação entre os dois sistemas em ambas as fases, bem como paralelos que não necessariamente resultaram de influência mútua.

PRIMEIRA FASE. A evidência mais antiga da primeira fase é de costumes judaicos locais que influenciaram os árabes nos tempos pré-islâmicos, como atestam várias tradições árabes, como a ablução antes da oração: "Pois temos vizinhos judeus e eles costumam lavar seus partes inferiores de excrementos, e nós lavamos como eles fizeram" (Kister, "On the Jews of Arabia," p. 231). Essas tradições persistiram após o nascimento do Islã: "Nós nos lavamos com água durante a j̄yhiliyya e não abandonamos [a prática] quando o Islã apareceu", ele [Muḃammad] disse, 'não o abandone'" (Kister, *ibid.*). Tal influência encontra expressão no Alcorão, que em vários casos observa que às vezes é guiado por livros ou leis anteriores (como em IV, 31; V, 52; etc.). Algumas suratas do Alcorão ecoam claramente textos bíblicos ou mishnaicos. Por exemplo, V, 45 diz: "E aí [= na Torá] Nós prescrevemos para eles: 'Uma vida por uma vida, olho por olho, nariz por nariz, orelha por orelha, dente por um dente e por uma retaliação de feridas'; mas quem a renunciar como oferta voluntária, isso será para ele uma expiação". Este é um paralelo próximo dos versículos bíblicos Ex. 21, 23-24 e Deut. 19, 21. Outro exemplo (*ibid.*, 32) é: "Por isso, prescrevemos aos filhos de Israel que aquele que matar uma alma não retaliar por uma alma morta, nem por corrupção praticada na terra, será como se ele havia matado a humanidade completamente; e quem dá vida a uma alma, será como se ele tivesse dado vida à humanidade completamente", ecoando o conhecido ditado da mishnaica "Aquele que destrói uma única alma de Israel, a Escritura imputa [culpa] a ele como se ele tivesse destruído um mundo completo; e quem preserva uma única alma de Israel, a Escritura atribui [mérito] a ele como se ele tivesse preservado um mundo completo" (San. 4, 5). O versículo que prescreve o início do jejum do Ramadã (II, 187), "Coma e beba, até que o fio branco apareça claramente para você do fio preto ao amanhecer...", lembra a definição do tempo mais antigo para recitar o Shema' na Mishná (Berakhot 1.2): "A partir de que horas se pode recitar o Shema' pela manhã? Desde o tempo em que se pode distinguir entre azul e branco. R. Eliezer diz: Entre o azul e o verde." Há também evidências no Alcorão, embora não explícitas, de uma ligação entre o jejum muçulmano do Ramadã e o Dia da Expição judaico: "Ó crentes, prescrito para vocês é o Jejum, assim como foi prescrito para aqueles que antes de vós" (II, 183). A tradição muçulmana refere-se a uma ligação indireta entre a sexta-feira muçulmana (LXII, 9) e o sábado judaico; foi esse vínculo que inspirou o povo de Medina a pedir a sexta-feira como dia de oração, quando se queixaram: "Os judeus têm um dia em que, uma vez a cada sete dias, se reúnem, e os cristãos também. Vamos estabelecer um dia em que vamos nos reunir, falar de Allah, orar e agradecer a Ele" (Kister, *ibid.*, p. 245). Tem sido argumentado que alguns dos Dez Mandamentos são representados no Alcorão, embora em um disfarce muçulmano. A lista

de casamentos que são proibidos por causa de uma relação de sangue (IV, 22) é em grande parte paralela à lista em Lev. 18: 6–20. Alguns estudiosos acreditam que a proibição da usura no Alcorão (II, 287-288; IV, 33) também foi influenciada pela proibição judaica (Lev. 25:36; Deut. 23:20-21).

É evidente a partir desses exemplos que os primeiros muçulmanos estavam familiarizados com as fontes judaicas não apenas pela observação de seus vizinhos judeus, mas também, e talvez principalmente, graças aos judeus que se converteram ao islamismo e trouxeram suas tradições judaicas com eles. Este foi o princípio um processo oral, com tais convertidos presumivelmente lendo a Torá e traduzindo-a; as primeiras traduções árabes documentadas da Torá, no entanto, datam de um período posterior. Uma coleção inicial de *yādūths* muçulmanos (*yāḏūḏ* de al-Bukhari) relata que os judeus costumavam ler a Torá em hebraico e traduzi-la ou interpretá-la para os muçulmanos em sua própria língua. Outra tradição relata que Muhammad permitiu que seus seguidores lessem a Torá e contassem histórias dos Filhos de Israel de fontes judaicas, desde que não obedecessem aos seus mandamentos (Kister, *yādūḏ*, p. 234). De acordo com uma tradição, Muḃammad realmente julgou os judeus que haviam sido acusados de adultério, sentenciando-os a serem apedrejados depois de consultar a própria Torá para determinar sua punição; A tradição muçulmana diz que como resultado foi revelado um versículo que prescreve o apedrejamento, não originalmente no Alcorão (J. Burton, *The Sources of Islamic Law*, 1990, pp. 129-132).

Por causa da natureza eclética do Alcorão, alguns versos do Alcorão, entre outras coisas (veja abaixo), na verdade contradizem a lei bíblica ou talmúdica. Um exemplo é a proibição do casamento com a sobrinha (IV, 22), que a lei talmúdica permite e de fato considera um ato meritório (Tosefta, Kid. 1. 5; Yev. 62b). Da mesma forma, o divórcio conforme prescrito no Alcorão se desvia em dois aspectos da lei bíblica. Primeiro, o divórcio é efetuado, segundo a Bíblia, por meio de um documento entregue à mulher (Dt 24,1-4), enquanto um muçulmano pode divorciar-se de sua esposa por meio de um anúncio unilateral; segundo, o Alcorão permite que uma mulher divorciada que se casou novamente volte para seu primeiro marido (II, 230), enquanto a lei bíblica proíbe tal casamento (Deut. *ibid.*). Há também diferenças nas leis de herança: o Alcorão permite que parentes do sexo feminino legem propriedade ou a herdem (II, 7-12), enquanto a lei bíblica dá tratamento preferencial aos homens no contexto da herança (Núm.

36:1-4). Além disso, existem diferenças relativas ao casamento, dote e procedimento.

Além da mencionada natureza eclética do Alcorão, algumas das diferenças entre a lei judaica e a islâmica também podem ser atribuídas ao contato dos primeiros muçulmanos com judeus sectários, que rejeitavam a halachá rabínica, como a proibição do casamento com a sobrinha. Outras diferenças decorrem da estrutura social e econômica particular da sociedade judaica, que era em grande parte agrícola, em oposição à sociedade muçulmana, que era principalmente mercantil. Essas diferenças podem explicar a natureza da lei de herança judaica, que tendia a preservar a integridade das grandes propriedades, enquanto a lei islâmica permitia a distribuição de pequenas ações a vários herdeiros.

lei judaica e islâmica

Da mesma forma, a lei judaica, caracteristicamente para uma sociedade agrícola, impedia a transferência de propriedade exigindo um ato de aquisição, enquanto a sociedade muçulmana amplamente mercantil se contentava com acordos verbais, que impunham menos restrições à vida comercial. Algumas das diferenças podem ser atribuídas à tendência de Muhammad de se distanciar dos aspectos mais rigorosos da lei judaica, como está implícito no Alcorão (II, 286): "Nosso Senhor, não nos sobrecarregue além do que temos a força aguentar." Essa tendência estava implícita em um princípio interpretativo posterior da lei islâmica conhecido como *rikhya* (permissão, alívio), em oposição à lei judaica, que, como Goitein apontou em um artigo bem conhecido, é referido como *azyma* (severo, rígido).

Juristas muçulmanos diferiram quanto ao status das disposições da lei judaica incorporadas no Alcorão e na Sunna. Em um ponto de vista, a lei pré-islâmica era parte integrante do sistema islâmico, a menos que explicitamente revogada. Este foi o caso com respeito a várias leis derivadas de versículos do Alcorão que se originaram na Bíblia, como o versículo referente ao navio de fiança (XII, 71-78), do qual o jurista *yanafi Sarakhsy* (d. 1099) escreveu: "A lei que nos precedeu é nossa lei, desde que não tenha sido revogada". Juristas muçulmanos também aplicaram o princípio nas áreas de dote e contratação. Outros estudiosos muçulmanos, no entanto, preferindo se distanciar da influência judaica, rejeitaram inteiramente a possibilidade de a lei islâmica assimilar leis do sistema judaico.

SEGUNDA FASE. A segunda fase, que compreende o período dos geonim (séculos VIII a XI), foi marcada por uma mudança nos padrões de influência, na medida em que foi principalmente a lei islâmica que começou a influenciar a prática da lei judaica nas comunidades judaicas do Oriente; os últimos, como grupo minoritário, foram influenciados pela prática jurídica determinada pela maioria dominante, em diversas áreas: teoria jurídica, regras de inferência, terminologia linguística e criação literária. Os padrões da literatura jurídica muçulmana também influenciaram os escritos das principais autoridades jurídicas judaicas. A influência muçulmana não deixou de afetar os escalões inferiores da sociedade judaica, que às vezes adotava costumes do ambiente que refletiam a lei islâmica.

Vários fatores se combinaram para influenciar os padrões de influência na segunda fase. Primeiro, os geonim estavam familiarizados com o Islã e sua lei, que muitas vezes fornecia o pano de fundo para suas próprias regras. Por exemplo, um responsum geônico, discutindo a questão de saber se um convertido perde os direitos de herança, escreve: "...esses muçulmanos... pois na religião de Ismael eles não permitem que um convertido herde a propriedade de seu pai." R. Saadiah Gaon está familiarizado com os termos legais relativos às ações muçulmanas: "Eu gostaria de saber, a respeito de um escriba entre os muçulmanos que conhece dez formulações dos livros de ações de cor, qual seria sua posição entre elas? Ele se tornaria assim um sábio, ou um estudioso do direito, ou um jurista, ou um juiz?" (todos os termos retirados da lei islâmica). Em conexão com a administração de juramentos, R. Hai Gaon determina "que o juramento feito pelos ismaelitas, dizendo: 'Não há Deus além de Alá', é um juramento importante". Em outro lugar, ele

observa: "Assim vemos que nesta cidade em que agora vivemos, isto é, Bagdá, os tribunais não-judeus admitem evidências apenas de testemunhas competentes, adultas e ricas, das quais não houve nenhum vestígio de roubo, falsidade ou vaidade... que são especificados em sua religião e chamados *al-mu'addilyn*." A lei islâmica é algumas vezes refletida na formulação de perguntas, como no caso em que Rav Natronai de Sura foi perguntado: "Em nossa localidade é costume que se uma pessoa libertar seu escravo e esse escravo morrer sem filhos, então seu mestre o herdará." – como na lei islâmica, onde um mestre pode herdar de um escravo. Por outro lado, também se encontram reações negativas à lei islâmica. Assim, R. Ye hudaï Gaon expressa a desaprovação da prática de emitir um parecer jurídico a um dos litigantes: "É proibido discutir a lei com ele ou dizer-lhe qualquer coisa sobre a lei.

Pois essa é a prática dos tribunais dos Cutheans [= não judeus], que se peça um parecer legal com antecedência." E Rav Hai critica a versão muçulmana do calendário lunar, cujos festivais não ocorrem na mesma estação todos os anos: "...[os festivais dos muçulmanos] mudam [de estação em estação], pois seus meses são os meses do [lunar] e não têm intercalação".

Outro fator que figurou no fluxo de influência foi a frequência do contato judaico com os muçulmanos e com as autoridades muçulmanas, medo que inspirou os geonim a adotar uma atitude geralmente moderada em relação à religião muçulmana, lei islâmica, governantes muçulmanos e seus súditos. Os geonim aplicaram o princípio da *dina de-malkhuta dina* ("a lei do estado [lit.: reino] é lei"), na suposição de que o domínio muçulmano era resultado da providência divina. As autoridades judias, portanto, concordaram com as leis promulgadas pelas autoridades muçulmanas, reconhecendo os atos emitidos ou aprovados pelos tribunais muçulmanos, embora a menção explícita de *dina de-malkhuta* seja bastante rara; sua atitude para com as autoridades muçulmanas foi geralmente positiva: "Esses muçulmanos são mais solícitos conosco e mais protetores conosco". Isso pode ser uma apreciação de sua autonomia judicial sob o domínio muçulmano. No entanto, eles também se queixam de "um governo cruel e duro", implicando apreensão das autoridades governantes e a necessidade de levar em conta a imposição da lei islâmica em certas áreas, como em sua decisão de que é permitido administrar um juramento a um parceiro não-judeu, contrário à lei talmúdica (Sanh. 63b). Por causa da proibição da usura na lei islâmica, Rav Hai proíbe empréstimos a juros a muçulmanos, embora a injunção bíblica contra a usura não se aplique a não-judeus: "Não é permitido cobrar juros de não-judeus salvo no caso de não-judeus para quem isso é apropriado; isto é, que eles mesmos emprestem e tomam emprestado a juros. Mas quanto a esses ismaelitas, que proibem isso em sua religião, é proibido emprestá-los a juros - mesmo estudiosos eruditos, pois isso envolveria profanação do nome de Deus.

Significativamente, eles não consideram o vinho muçulmano como "vinho libado", não categorizando os muçulmanos como idólatras. Existem muitos outros casos de importância semelhante.

Um terceiro fator que influenciou a absorção dos usos muçulmanos foi a clemência da lei islâmica em certas áreas, tanto no que diz respeito à substância quanto ao procedimento, em comparação com a cor.



disposições correspondentes da lei judaica – especialmente porque os tribunais muçulmanos possuíam poderes de coerção. Assim, houve uma tendência crescente entre os judeus de recorrer aos tribunais muçulmanos, promovendo uma apreciação entre os judeus do sistema judiciário muçulmano e seus regulamentos. Há ampla evidência, por exemplo, de mulheres na categoria conhecida como “esposa rebelde” (ishah moredet) apelando aos tribunais muçulmanos para burlar a lei judaica, que não lhes concederia prontamente o divórcio; em tais casos, os geonim achavam necessário desviar-se da lei talmúdica, a fim de manter essas mulheres no quadro dos tribunais judaicos.

Um quarto fator que promoveu a influência muçulmana foi o incentivo ocasional dos judeus a recorrerem aos tribunais muçulmanos, na esperança de que esses judeus pudessem ser persuadidos a se converter ao islamismo. Isso foi feito de duas maneiras mutuamente complementares. Primeiro foi a decisão na maioria das áreas do direito civil, às vezes também em relação ao status pessoal, como dinheiro do casamento, de que não deveria haver diferença no tratamento de muçulmanos e membros dos “povos protegidos” (dhimmi), incluindo judeus; segundo, a maioria dos juristas muçulmanos decidiu que a lei islâmica se aplicaria mesmo em casos em que apenas um litigante tivesse apelado ao tribunal.

Os fatores supracitados explicam várias normas haláchicas inovadoras do período geônico, bem como a assimilação de várias normas jurídicas muçulmanas na literatura jurídica, ora por instrumento do costume, ora quase secretamente, sem qualquer indicação especial. Costumes tomados pelos geonim da prática muçulmana sem mudança podem ser chamados de costumes “emprestados”, enquanto outros, constituindo apenas uma resposta às normas muçulmanas, mas não necessariamente as imitando, podem ser chamados de costumes “responsivos”. Alguns costumes adotados destinavam-se a impedir o recurso aos tribunais muçulmanos, refletindo o medo dos geonim de que a lei islâmica mais branda pudesse incentivar a conversão ao islamismo. Assim, o geonim criou um takkanah (promulgação) que uma “esposa rebelde” poderia obter o divórcio imediatamente, em vez de esperar o longo tempo exigido pela lei rabínica, sem perder o valor estatutário de seu ketubbah (contrato de casamento). O reconhecimento foi concedido à instituição do mahr “estimado” (dinheiro do casamento), segundo o qual uma mulher que havia perdido seu ke tubbah tinha direito a uma quantia em dinheiro como cabia a uma mulher de sua posição, com base em critérios retirados da lei islâmica. Em conexão com a falência, eles estabeleceram vários procedimentos em desacordo com a lei talmúdica: eles instituíram um novo juramento de destituição, “não tenho meios”, conforme praticado na lei islâmica (yamyn al-adam); pronunciou a proibição de devedores recalcitrantes como um substituto para a medida muçulmana de prisão por dívida; fez arranjos para as necessidades da esposa e dos filhos de um devedor quando sua propriedade foi tomada, como era costume na lei islâmica, mas contrário à decisão do Talmud. Da mesma forma, encontramos casos de geonim permitindo que os maridos dêem suas filhas adultas em casamento sem o acordo explícito das filhas, como permitido por algumas escolas da lei islâmica, mas contrário à lei talmúdica; isso foi feito através da criação de uma construção legal que trouxe a prática em linha com o lat

ter. Muitos exemplos de influência muçulmana podem ser encontrados no domínio do direito comercial, sendo um dos mais proeminentes a suftaja (letra de câmbio; diokni na fraseologia talmúdica), em relação à qual um responsum geônico afirma: “Nossas leis, estritamente falando, não permita o envio de suftaja, pois nossos Sábios disseram: ‘É proibido enviar dinheiro por diokni’ [TB BK 104b].... No entanto, como vimos que as pessoas o usam, começamos a sancioná-lo, para que as transações entre as pessoas não sejam anuladas. Portanto, concordamos em sancioná-lo de acordo com a lei dos comerciantes, nem mais nem menos.”

Um exemplo de “costume responsivo” é a instituição da “proibição anônima” (yerem setam), que foi concebida como um substituto para a administração de juramentos a litigantes durante um procedimento judicial, quando um juramento real não foi sancionado pela lei talmúdica. Os geonim criaram, assim, um paralelo com o sistema muçulmano de juramentos, segundo o qual, em caso de dúvida, um litigante poderia ser obrigado a prestar juramento mesmo no curso de um processo judicial, não apenas no final.

Uma característica marcante da assimilação geônica das práticas islâmicas é o uso frequente de costumes aceitos para esse fim; na verdade, isso era preferível ao princípio talmúdico de dina demal khuta, do qual (como já mencionado) eles fizeram muito pouco uso, talvez por relutância em admitir a influência de uma fonte externa. Eles usaram o costume, uma fonte legal comprovada da lei judaica, como uma espécie de sinal indicando o que poderia ser uma medida ad hoc, um passo no desenvolvimento da lei judaica de acordo com as necessidades de tempo e lugar. Muitos desses costumes associados às restrições de tempo e lugar desapareceram mais tarde, quando as restrições não eram mais relevantes, e foram substituídas por um retorno à lei talmúdica.

No entanto, como afirmado anteriormente, a lei islâmica também entrou na halachá geônica por outros canais que não o costume; apenas um exame cuidadoso da literatura jurídica muçulmana pode revelar a fonte muçulmana, o que não é óbvio à primeira vista. Tal exame revelará a origem muçulmana proeminente em monografias escritas pelos geonim sobre tópicos jurídicos práticos, como as leis dos direitos dos abutters ou as leis da fiança (que recebem apenas tratamento esparso no Talmud), bem como sobre o direito da família e assuntos de status pessoal.

Assim, existem paralelos claros entre o “Livro dos Direitos dos Amantes” (Kityb al-shuf 'a) de Rav yofni b. Samuel (m. 1013) e obras muçulmanas, não só na estrutura, mas também em relação a leis específicas que o autor parece ter emprestado da lei islâmica. Alguns exemplos, entre muitos, bastarão: a atribuição dos direitos dos abutres a terrenos adquiridos por permuta; o direito de rescisão (khiyir); a existência de direitos dos abutres nas vendas anuláveis; divisão de uma propriedade entre contíguos com base em seu número e não em seus direitos de propriedade sobre a propriedade contígua; estabelecimento de uma hierarquia entre as partes com direitos de propriedade sobre a propriedade em si (nafs al mubay'), partes com vários direitos não proprietários relativos à propriedade (como direito de passagem; yuqyq al-mubay'), e limites propriamente ditos (ou seja, proprietários de propriedades adjacentes; jir al-mulyyaq); direitos de abutres na venda de poço ou nascente em propriedade alheia; transações imobiliárias que não conferem

lei judaica e islâmica

direitos dos mantenedores, como arrendamento, fiança, empréstimo ou doação. Além disso, o procedimento dos fundamentos relativos aos direitos dos abutres emula largamente o habitual nos tribunais muçulmanos. É especialmente digno de nota que, mesmo onde R. Samuel b. yofni adere à lei talmúdica, sua formulação está no estilo dos textos legais muçulmanos.

Links semelhantes podem ser observados em R. Samuel b. O tratado de yofni sobre fiança e contratação (Kit'ib al-ḡam'īn wa'l-kaf'īla), muitas de cujas disposições, além da estrutura da obra e sua divisão em capítulos, são retiradas da literatura muçulmana paralela ou da prática predominante do meio. Assim, ele dedica capítulos separados a vários tipos de fiança. Um capítulo trata da fiança para a pessoa do credor, onde o único compromisso do fiador é levar o devedor ao tribunal. Outro capítulo trata do fiador que também se compromete a custear a dívida caso deixe de apresentar o credor. Há capítulos sobre o caso de um fiador que custeou a dívida antes que ele próprio ou o credor fosse processado pelo principal, e sobre fiança de quantia desconhecida.

Às vezes, o uso muçulmano em questões de fiança é citado em um responsum geônico em vez de em um tratado especial, como em um responsum de R. Sherira Gaon sobre fiança. Outra obra paralela à lei islâmica em vários aspectos é R. Samuel b. Tratado de yofni sobre o divórcio. A grande obra de Rav Hai Mishpetei Shevu'ot é marcada em parte por ecos da lei islâmica, como fazer arranjos para os bens de um devedor falido, bem como o juramento de penúria, já mencionado anteriormente.

Neste ponto, deve-se notar que alguns dos paralelos citados acima podem refletir a influência de um terceiro sistema legal do qual tanto a lei judaica quanto a islâmica tomaram emprestado, ou de uma tradição legal anterior (koiné jurídica). Este pode, de fato, ser o caso em áreas como direitos e fianças dos abutres; alternativamente, a lei islâmica pode ter sido apenas o canal pelo qual eles alcançaram a lei judaica. Alguns dos paralelos e semelhanças podem ser explicados com base na teoria do feedback de SD Goitein ou "full circle", segundo a qual uma ideia foi adotada pelo Islã, transformada e reformulada, e posteriormente, em uma nova roupagem, "virou círculo completo" e impactou a lei judaica. Exemplos deste processo são o mahr muçulmano

(dinheiro do casamento, dote) e fiança por pessoa, ambos já encontrados na lei bíblica (neste último caso, alguns juristas muçulmanos admitem essa origem). Ambas as instituições experimentaram um maior desenvolvimento na lei islâmica, finalmente retornando em uma nova configuração para influenciar a lei judaica.

As ligações com a lei islâmica também podem ser identificadas na área da teoria jurídica (uḡy'l al-fiqh), especialmente nos escritos de R. Saadiah Gaon e R. Samuel b. yofni. Como mostrado por M. Zucker e estudiosos posteriores, os escritos muçulmanos são a fonte não apenas da terminologia metafórica de "raízes" e "ramos" (uḡy'l, fur'ī) em relação à analogia legal (qiy'īs), mas também de algumas das concepções básicas de qiy'īs e sua aplicação prática, especialmente como formuladas nos escritos de Saadya Gaon e R. Samuel b. yofni, que aparentemente foram influenciados principalmente por Mu'tazila estudiosos. Tal é o caso, por exemplo, em relação à questão de saber se a analogia produz certo conhecimento ou apenas plausi-

bilidade, ou mesmo no que diz respeito ao uso efetivo da analogia como fonte de direito. Os primeiros sinais do uso do consenso como fonte de lei em obras geônicas, incluindo sua definição e relação com a tradição, atestam a influência do conceito muçulmano de ijim'y'. O mesmo vale para o uso de ferramentas interpretativas retiradas de comentários sobre o Alcorão, como os termos ma'ḡkam'y't (expressões unívocas) e mutash'y'b'h'y't (expressões equívocas), que foram empregados tanto por geonim quanto por muçulmanos, entre outros recursos, para explicar versículos contraditórios na Bíblia.

O principal gênero de literatura jurídica usado pelos geonim neste momento, a monografia halakhic, remonta a R. Saadya Gaon, continuando no período posterior de R. Samuel b. yofni e Rav Hai. Os formulários desses autores (manuais de escrituras, shur'y'yy, wath'y'iq) e dezenas de outras obras, que mais tarde serviram de base para o grande trabalho de codificação de Maimônides, foram escritos nos moldes do modelo muçulmano.

Após o período geônico, são menos frequentes os casos de influência de fontes muçulmanas ou de resposta escritas no contexto da lei islâmica ou da prática religiosa.

Um fundamento da lei islâmica pode ser detectado apenas raramente nas obras de R. Joseph ibn Migash ou R. Isaac Alfasi, os quais usaram conceitos emprestados do mundo muçulmano, como substância e acidente (jawhar, 'ar'y), em com obrigações relativas a tangíveis e intangíveis. Às vezes, Alfasi também emprega termos jurídicos islâmicos, como na'yar, dal'y'l e istid'y'l, em seu discurso talmúdico. Maimônides, no entanto, trai a influência islâmica com mais frequência em suas palavras, em fórmulas legais, em métodos de interpretação (t'yw'y'l, y'y'hir e b'y'vin), e em leis reais e instituições legais; mas nem sempre é possível determinar se ele foi influenciado diretamente por fontes e práticas muçulmanas ou, indiretamente, por regras e terminologia geônicas, elas próprias refletindo a influência da lei islâmica. Particularmente proeminentes no código de Maimônides são certas disposições na área do direito público, em suas "Leis relativas aos reis", que refletem o pensamento muçulmano e elementos paralelos da lei islâmica. Isso é especialmente evidente onde ele determina, por exemplo, que um rei judeu não está vinculado a leis e procedimentos penais normativos – lembrando a instituição muçulmana de al-na'yar fil'-maz'y'lim ("investigação de queixas sobre injustiça"). No que diz respeito à supervisão da moral pública, o tratamento de Maimônides lembra a instituição muçulmana de mu'y'tasib. Em direito de família e status pessoal, ele emprega normas e práticas emprestadas da sociedade e lei islâmicas: restrições à liberdade de movimento das mulheres, o direito do marido de bater na esposa que ignora seus deveres de esposa e assim por diante.

No direito privado (fianças e direitos dos abutres) ele enumera uma série de leis que, tanto em geral como em particular, podem muito bem ter sido retomadas da literatura jurídica muçulmana. Na teoria jurídica ele aplica alguns aspectos da analogia (qiy'īs) de acordo com o modelo muçulmano, faz uso frequente do consenso (ijim'y') tanto em seu código quanto no Guia de Saadya Gaon. Este divide o comportamento humano em cinco "qualificações legais". (a'y'k'y'm al-khamsa), um padrão comum na literatura jurídica muçulmana. A própria estrutura de seu código Mishneh Torá se assemelha em alguns

respeita o estilo da literatura muçulmana paralela (fiqh). O uso de Mai monides na área da teoria jurídica e do direito positivo mostra às vezes a influência tanto da seita xiita ismaelita quanto da escola sunita shafi'i. Essas escolas eram particularmente ativas no Egito, que também era o local da atividade haláchica de Maimônides, e provavelmente contribuíram para a consolidação de sua teoria jurídica. Como é bem sabido, Maimônides seguiu vários geonim ao determinar que os muçulmanos não deveriam ser considerados idólatras, e essa decisão pode ter influenciado sua atitude em relação a algumas de suas práticas e costumes.

Onde a lei islâmica contradiz a lei judaica, no entanto, o Mai monides geralmente usa ferramentas retóricas ou polêmicas para rejeitá-la. Assim, ele proíbe a prisão do devedor que alega indigência ou mesmo a administração de juramento a tal devedor; ele enfatiza a exigência haláchica de que o divórcio seja efetuado por um documento escrito, apontando o perigo do divórcio oral como no Islã; defende a necessidade do carácter público da cerimónia de casamento; e na área do comércio, ele determina que uma venda não pode ser efetuada apenas por meios orais, como no uso islâmico.

Um conhecimento da lei islâmica também é evidente nos escritos do filho de Maimônides, Abraham b. Maimon, e sua influência às vezes pode ser detectada. Em um responsum (Resp. R. Abraham ben ha-Rambam, Jerusalém 1938, #97), ele escreve que as leis dos direitos dos abutters também são praticadas "por outras pessoas que não nossos correligionários", referindo-se claramente aos muçulmanos. Em outro (ibid., #66), ele emprega a frase "o portão da investigação e analogia não está fechado", ecoando uma disputa entre os estudiosos muçulmanos sobre se os "portões de ijtiḥad" foram fechados; e em seu Sefer ha-Maspik le-'Ovedei ha-Shulḥan ele discute a relação entre lei escrita, analogia e costume em termos que lembram a abordagem muçulmana: "O costume não é a coisa principal que deve governar nossa conduta, mas material escrito ou analogia, ou ambos juntos". Abraão B. Maimon também é conhecido por ter sido influenciado pelo Islã nos procedimentos da sinagoga, como ablução, prostração e arranjos de assentos, entre outros.

Mais tarde, autoridades hispano-rabínicas, como R. Asher b. Jehiel, R. Solomon b. Adret, R. Simeon b. ḡemaḡ Duran e R. Solomon b. Simeon Duran, mostram apenas exemplos isolados da influência da lei islâmica. Tais instâncias podem ser encontradas na área do direito do casamento, como R. Simeon b. A discussão de ḡemaḡ Duran sobre a poligamia, onde ele recomenda o tratamento igualitário das esposas polígamas, ou a conexão feita por R. Simeon b. ḡemaḡ, R. Isaac bar Sheshet, e R. Solomon b. Simeon Duran entre o ketubbah judaico e o mahr islâmico (ḡadḡq). A influência islâmica também é sentida no tratamento por várias autoridades do acordo para pagamento de dinheiro de ke tubbah onde uma mulher perdeu seu ketubbah. Referências adicionais à lei islâmica nessas fontes giram em torno da questão da atitude judaica desejável para os costumes religiosos islâmicos e para o uso do ambiente muçulmano, como a obrigação de uma testemunha prestar juramento quanto à verdade de seu testemunho, cortando o cabelo, comendo carne de animais abatidos de acordo com o costume muçulmano ou na direção de Meca,

tirar os sapatos ao entrar na sinagoga, pendurar uma esteira com uma ilustração da Ka'ba na sinagoga e outros assuntos (R. Asher b. Jehiel e outros).

### Fontes da Lei na Tradição Judaica e Islâmica

A Sharḡ'a reconhece quatro fontes: O Alcorão, Sunna, ijma' (consenso) e qiyās (analogia legal). Os dois primeiros, Alcorão e Sunna, são fontes escritas (naḡḡy), enquanto os dois últimos, ijmy' e qiyās, são fontes legais metodológicas não escritas.

A lei islâmica não reconhece leis de equidade ou qualquer equivalente do princípio haláchico de lífnim mi-shurat ha-din ("além da letra estrita da lei"). O princípio do istiḡsḡn (bem-estar público), que aparentemente permite o desvio da analogia legal quando necessário para o bem público, geralmente não é percebido como uma regra de equidade; tem sido descrito por algumas autoridades como uma espécie de analogia oculta, sendo a idéia básica que a razão de uma regra jurídica a partir da qual se devem fazer inferências quanto a uma nova regra não é imediatamente óbvia. Em contraste, a lei judaica reconhece um amplo espectro de fontes legais, incluindo exposição midráshica, decreto (takkanah), costume, razão (sevara) e precedente. Além disso, existem regras válidas de equidade, como a já mencionada lífnim mi-shurat ha-din ou a regra baseada no versículo bíblico "Faça o que é certo e bom" (Dt 6:18).

Subjacente às diferenças entre as fontes reconhecidas em cada sistema estão suas atitudes conflitantes em relação ao direito em geral. Comum às quatro fontes muçulmanas, como emerge da literatura jurídica, é a tendência de deixar a lei e suas fontes na esfera da revelação divina, e restringir tanto quanto possível – se não absolutamente evitar – o envolvimento humano no desenvolvimento do direito e o estabelecimento de normas jurídicas. Assim, os versos do Alcorão não são prontamente interpretados em nenhum sentido diferente do literal; qualquer lei na Sunna deve ser apoiada por um ḡadḡth consistindo do matn, o corpo da tradição, e o isnḡd, uma cadeia de transmissores rastreados até Muhammad ou seus companheiros e, portanto, dotados de um selo profético indelével de aprovação. O consenso (ijmy') destina-se principalmente a aprovar (a posteriori) normas sobre as quais os muçulmanos concordaram, tal acordo atestando sua verdade e origem divina; as normas consensuais são, portanto, quase invioláveis, embora o consenso por si só não possa ser usado para estabelecer normas jurídicas futuras. A tarefa da analogia (qiyās) é a expansão do direito existente a partir de uma fonte escrita, mas nunca a criação de novas normas jurídicas. Outros princípios aceitos pela lei islâmica como ferramentas para efetuar mudanças legais, como o já mencionado istiḡsḡn (o princípio do bem-estar público) e ijtiḡd, "esforço", ou seja, o uso de raciocínio individual ou exegese para decidir a lei, não causaram mudança significativa na percepção teológica da lei como baseada invariavelmente em uma fonte divina. Já apontamos que istiḡsḡn não era visto como um canal de equidade, mas como uma espécie de analogia oculta. Com efeito, portanto, a lei islâmica sempre permaneceu "no céu", sendo a única tarefa do jurista revelá-la, sem liberdade para exercer discricção ao estabelecer a lei.

Na lei judaica, em contraste, as fontes reconhecidas concedem aos halakhistas ampla autoridade para desenvolver a criatividade legal, com base no versículo bíblico “Não está no céu” [Deut. 30:12], conforme estabelecido em uma disputa célebre entre R. Eliezer b. Hircano e os Sábios sobre a pureza ritual do “forno de Akhnai” (BM 59b). A diferença entre a lei judaica e a lei islâmica, em consequência de suas diferentes percepções teológicas das fontes do direito e da autoridade dos estudiosos do direito, teve implicações em muitas áreas do direito, determinando o caráter específico de cada um. A lei islâmica, sem ferramentas adequadas de jurisprudência, permaneceu basicamente estática, enquanto a lei judaica, em virtude de suas fontes de lei, era mais dinâmica e permitia aos halakhistas lidar mais facilmente com as realidades em mudança.

Essas diferenças podem ser demonstradas em áreas onde o núcleo jurídico original de ambos os sistemas era o mesmo ou semelhante, mas devido à natureza diferente de suas fontes jurídicas, a lei islâmica permaneceu relativamente estática, enquanto a lei judaica foi capaz de se adaptar às novas condições. Assim, por exemplo, a princípio não havia diferença básica entre o mahr muçulmano e a ketubbah judaica (no sentido de pagamento estatutário). O mohar bíblico (preço da noiva), originalmente uma questão de acordo verbal quanto ao pagamento feito à família da noiva no momento do casamento, como era costume na lei islâmica, evoluiu gradualmente para o documento escrito conhecido como ketubbah. Fontes rabínicas atribuem este desenvolvimento a R. Simeon b. Shetaï, que “ordenou que todas as propriedades de um marido fossem penhoradas pela ketubbah de sua esposa” (Ket. 82b); conseqüentemente, o pagamento, em vez de ser feito antes do casamento, tornou-se uma dívida pagável à esposa em data posterior no caso de ela se divorciar ou ficar viúva. Esse desenvolvimento revolucionário criou uma grande lacuna entre os dois sistemas, que de outra forma poderiam ter permanecido muito semelhantes a esse respeito.

Existem outros aspectos das leis do divórcio em que a lei judaica e a islâmica estavam de início amplamente de acordo, mas depois se separaram devido à natureza dinâmica e adaptativa da lei judaica. Assim, na lei judaica representada pela Mishná (Yev. 14:1), mais tarde também aceita pelos geonim no Iraque, “Enquanto uma mulher pode se divorciar por vontade própria ou contra sua vontade, um homem por sua própria vontade”. Ainda mais extrema foi a atitude de R. Akiva, que ensinou que um marido pode se divorciar de sua esposa virtualmente à vontade, “mesmo que ele ache outra mulher mais bonita do que ela” (Mishná, Gitt.

9:10). O processo de divórcio também é um assunto privado, sem envolvimento do tribunal religioso. Esses aspectos também existem na lei islâmica como praticada (exceto pela exigência haláchica de que o mandado de divórcio seja entregue à mulher, para o qual não há paralelo na lei islâmica, e a proibição bíblica de se casar novamente com a esposa divorciada se ela mesma tivesse se casado novamente enquanto isso). A lei judaica, no entanto, como praticada pelos judeus Ashke nazic, foi radicalmente alterada por uma lei, atribuída a R. Gershom Me'or ha-Golah (Alemanha, século XI), por ordenar ao marido que se divorciasse de sua esposa contra a vontade dela. Uma outra lacuna foi assim formada entre a lei judaica (ashkenazic) e a lei islâmica.

Outro exemplo desse padrão é a questão da linhagem de um filho de um casamento misto, que na Bíblia, segundo consenso crítico, baseava-se na descendência patrilinear, seja em casamentos entre judeus ou entre um judeu e um não judeu. Este princípio foi mais tarde substituído pelo da descendência matrilinear, baseado em uma exposição midráshica das Escrituras, em resposta às realidades em mudança. A Mishná relata o estágio final de um processo de mudança haláchica que presumivelmente começou antes, que acabou se tornando a norma haláchica: “Qualquer que [mulher] não possa ser prometida a essa pessoa em particular ou com outras, a questão segue seu status; é o caso da questão de uma escrava ou de uma mulher gentia”

(Rs 3:12). A lei islâmica, no entanto, manteve o princípio da descendência patrilinear (provavelmente porque a lei islâmica permite que um homem muçulmano se case com uma mulher não muçulmana).

Às vezes, a mudança na lei judaica pode ser atribuída a valores alterados no mundo rabínico, como a redefinição midráshica do termo na'arah (menina solteira), antes entendido como designando status (como na Bíblia): o Midrash redefine o termo como denotando uma jovem entre certos limites de idade, de modo que uma mulher além desses limites era considerada independente. Em contraste, em algumas escolas da lei islâmica, o termo cognato continuou a designar status, a menina permanecendo sob a autoridade de seu pai, independentemente de sua idade.

Da mesma forma, a interpretação rabínica do versículo das escrituras “olho por olho” como se referindo não à retribuição física, mas à compensação monetária, não tem paralelo na lei islâmica, que manteve o significado literal da frase.

Tanto a lei islâmica quanto a judaica reconheciam a legitimidade do desacordo e do pluralismo jurídico, sintetizado neste último pelo ditado talmúdico: “Ambas [opiniões conflitantes] representam as palavras do Deus vivo”. Na lei islâmica, no entanto, esse princípio recebeu importância normativa proeminente, no sentido de conceder status igual a diferentes escolas jurídicas.

Essa situação possibilitou o ajuste às novas realidades ao transferir o foco do desenvolvimento jurídico do texto para a personalidade à frente de uma determinada escola. Gerou-se assim uma diversidade de opiniões, tornando mais flexível a máquina de decisão jurídica e compensando de certa forma a falta de fontes dinâmicas do direito. A lei judaica, no entanto, desde o início adotou um sistema rígido de regras de decisão, sem paralelo na lei islâmica, destinado a orientar o decisor haláchico ao lidar com diferenças de opinião. Isso limitou um pouco a liberdade do halakhista de se desviar do texto halakhic.

#### Literatura Jurídica na Lei Judaica e Islâmica

As bases legais dos dois sistemas, decorrentes de diversas diferenças teológicas, afetaram seus respectivos gêneros de criatividade literária, bem como a natureza e a função desses gêneros. Uma semelhança básica entre a Bíblia e o Alcorão é que ambos lançaram as bases normativas para seus respectivos sistemas jurídicos, transformando em parte práticas anteriores. Em ambos, o material jurídico ocupa apenas parte do texto, o que também inclui boa parte da narrativa. Os muçulmanos desenvolveram um gênero literário especial para o material legal do Alcorão,

conhecido como *Ayḵm al-Qur'yn*, "Leis do Alcorão", uma reminiscência do gênero judaico contemporâneo de *Sefer ha-Mitzvot*.

No entanto, as diferenças entre os dois sistemas superam as semelhanças. Primária é a diferença em seu modo de revelação. A teofania no Sinai foi a única fonte da Torá, enquanto o Alcorão, de acordo com a tradição muçulmana, foi "deduzido" do céu, capítulo por capítulo, ao longo de 20 anos. Isso deu origem a contradições entre diferentes seções, levando a um critério de "precoce" e "tardio" – versos posteriores que revogaram os anteriores – e, como resultado, gerou um gênero específico da lei islâmica para resolver tais contradições (*Kitāb al-nāsikh wa'l-mansūkh*). Na lei judaica, no entanto, o princípio dominante era que nenhuma diferenciação poderia ser feita entre material "antigo" e "tardio", e não havia necessidade de tal gênero. Em vez disso, o que surgiu foi o reconhecimento de uma Lei Oral que acompanha a Lei Escrita.

Uma característica especial da tradição legal judaica foi o desenvolvimento, especialmente no final do período do Segundo Templo e por algum tempo depois, de gêneros literários destinados a "provar" a Lei Oral como incorporada na Escrita. Essas "provas" formaram a base para as compilações conhecidas coletivamente como "Halakhic Midrash", editadas nas escolas rivais de R. Akiva e R. Ishmael. Ambas as escolas desenvolveram um sistema de regras hermenêuticas para a apresentação da Lei Oral como incorporada nas Escrituras. A tradição faz de Hillel, o Velho, o expositor de sete dessas regras, expandidas posteriormente por R. Ismael para 13. Entre as mais conhecidas dessas regras estão *kal va-yomer* (argumento a fortiori), *gezerah shavah* (comparação de expressões semelhantes), *binyan av* (inferência de um caso particular), *davar ha lamed me-inyan* (argumento do contexto). Duas regras gerais de interpretação das escrituras, fora do domínio da hermenêutica, são os princípios: "A Torá fala em linguagem humana" e "A Torá fala do presente [situação]" (ambos enunciados pela escola de R. Ismael). Essas regras, instrumentais na confirmação do Direito Oral, não têm paralelo na literatura jurídica muçulmana.

Os dois sistemas diferem em outros ramos da criatividade jurídica, alguns decorrentes de razões teológicas, outros das necessidades práticas particulares de cada sistema. Exceções são certos gêneros literários em que a criação literária judaica emulava sua contraparte muçulmana, tendo em vista necessidades semelhantes – como o aparecimento de monografias haláchicas sobre diversos temas. Às vezes, apesar de uma semelhança superficial de função literária, a estrutura da obra é bem diferente. Assim, embora ambos os sistemas tenham comprometido suas tradições orais com a escrita – embora ambos tenham originalmente proibido tal procedimento – ainda existem diferenças fundamentais, teologicamente baseadas, nos métodos de transmissão, o nível de autenticidade de uma tradição e suas fontes. Na lei judaica, as principais fontes da Lei Oral são a Mishná, a Tosefta e o *Halakhic Midrashim*. A tradição de transmissão que estabelece a validade da Lei Oral foi enunciada no início do Tratado *Avot* da Mishná: "Moisés recebeu a Torá no Sinai e a transmitiu a Josué, e Josué a transmitiu aos Anciãos, e os Anciãos aos Profetas, e o Profeta."

ets transmitiu aos homens da Grande Sinagoga..." Assim, a Lei Oral (tradição) está firmemente enraizada em uma fonte divina e é a base da autoridade do editor da Mishná, R. Judah ha-Nasi. A lei oral muçulmana, a Sunna, no entanto, consistia em diversas coleções de tradições, todas dotadas de status canônico; estas também se baseavam em cadeias de transmissores, mas aí termina a semelhança: o *isnād* (cadeia de transmissores) é pessoal e não institucional, estendendo-se desde a última autoridade na cadeia até a primeira, que está mais próxima no tempo de Muhammad ou seus companheiros; cada lei precisa de seu próprio *isnād* como prova de sua veracidade e autenticidade. Embora a literatura rabínica às vezes apresente um conceito semelhante de uma cadeia de transmissão, ela geralmente é mais curta e não necessariamente baseada em nomes (como a Mishná, *Eduyot* 8:7; veja Cook, "Opponents of the Writing of Tradition", pp. 510-11), embora às vezes uma cadeia de tradição combine personalidades e instituições (como na Mishná, *Pe'ah* 2:6). Alguns estudiosos acreditam que tais correntes foram o modelo para o conceito muçulmano, que por sua vez teve sua influência nas correntes judaicas da tradição na literatura posterior, numa espécie de efeito de retroalimentação; na Mishná e no *Tal mud*, entretanto, eles não eram uma precondição para a validade de uma lei ou um critério de sua autenticidade. Por causa dessa característica da lei islâmica, houve um fenômeno de correntes artificiais, bem como tentativas de atribuir leis tardias ao próprio profeta.

Um fenômeno semelhante de atribuição a autoridades de prestígio também pode ser encontrado na literatura geônica.

Na mesma época da consolidação e redação das coleções sunas na lei islâmica – um processo que durou mais de 200 anos, do século 9<sup>o</sup> a meados do século 11<sup>o</sup> – o gênero da resposta haláchica evoluiu na lei judaica, para atender a necessidades das comunidades judaicas em todo o Oriente. Este gênero fez uma contribuição inestimável para o desenvolvimento da lei judaica e não tem paralelo na lei islâmica contemporânea.

Os diferentes desenvolvimentos contemporâneos – surgimento da Sunna no Islã e da literatura de resposta no judaísmo – refletem as diferentes necessidades jurídicas e históricas dos dois sistemas. O islamismo se concentrou na consolidação de uma tradição jurídica e sua atribuição a Maomé, por meio da existência de centros jurídicos independentes no mundo muçulmano, o que eliminou a necessidade de recorrer a um único centro. A lei judaica, ao contrário, baseava-se na já consolidada Lei Oral; assim, o principal centro de autoridade legal no Iraque se esforçou para decidir questões de direito em geral, em toda a diáspora judaica, e com a instituição do *responsum* manteve sua posição central no mundo da lei judaica. A literatura resposta também serviu como uma espécie de *corpus* de precedentes legais, novamente um fenômeno sem paralelo na literatura jurídica muçulmana contemporânea.

Outro gênero literário característico da lei islâmica, mas sem contrapartida na lei judaica, era aquele que se preocupava com as "raízes" da lei islâmica, *Uyūl al-fiqh*, ou seja, definindo as fontes legais da lei islâmica, suas bases teóricas e regras para a derivação de regras a partir das "raízes". Esse gênero foi necessário devido ao confronto entre os defensores da tradição (*ahl al-ḡadīth*) e os defensores da teoria jurídica (*ahl*

conselho do livro judaico, o

al-ra'y). A tensão bastante intensa entre esses dois grupos exigiu ferramentas para definir a teoria jurídica e os limites e regras da metodologia jurídica. Essas tensões quase não existiam no mundo rabínico da halachá, onde um ramo separado da teoria jurídica não era necessário. Tais tópicos foram, no entanto, retomados na periferia da escrita jurídica, como nas obras de R. Saadia Gaon e R. Samuel b. yofni na exegese escriturística, ou em obras especializadas como as escritas por caraitas no mesmo período; essas obras, no entanto, não constituíam um gênero halakhic independente.

Ainda outra criação especificamente islâmica foi a literatura de dispositivos legais ou evasões (yiyal). Certos tópicos elaborados na teoria jurídica islâmica resultaram em discrepâncias significativas entre o que era ensinado nas faculdades de direito e a realidade da prática, como a proibição da usura. A literatura yiyal tentou preencher essa lacuna entre teoria e prática por meio de vários dispositivos legais ou ficções (como a "dupla venda" de propriedade para contornar a proibição da usura).

Embora o direito judaico também faça uso de ficções jurídicas (no período geônico – talvez em função da literatura muçulmana), isso nunca atingiu proporções que ditassem a composição de obras especializadas sobre o assunto, especialmente pelo substrato jurídico disponível para o direito judaico, como descrito acima, eliminou a necessidade de tais trabalhos.

A literatura de "discordâncias" (ikhtilāf), que se preocupava com divergências entre juristas muçulmanos sobre um amplo espectro de assuntos, não é característica especificamente da lei islâmica. De fato, um gênero semelhante existia na lei judaica pré-islâmica – a literatura de yillukim. Mais uma vez, porém, a diferença foi significativa: o gênero muçulmano teve que lidar com a existência de múltiplas opiniões jurídicas para garantir a igualdade de status das diferentes escolas jurídicas; tal necessidade não existia na lei judaica contemporânea. Os formulários muçulmanos (shur'y) também visavam harmonizar as decisões das diferentes escolas jurídicas.

O único campo em que os geonim claramente tomaram a literatura muçulmana como modelo foi a escrita de monografias haláchicas, frequentemente sobre os mesmos tópicos. Temos assim trabalhos sobre os deveres dos juizes e formulários, entre dezenas de trabalhos sobre os mais variados assuntos. Nesta área, os fuqah'y (leis religiosos do Islã) e os geonim tinham um objetivo semelhante: ajudar seus contemporâneos a se comportarem de acordo com a lei e inculcar um vocabulário comum (língua franca) de termos e conceitos. Os geonim fizeram uso de tais obras, escritas em árabe, e sua terminologia jurídica, que usaram como moldura contemporânea de composição jurídica. A florescente literatura jurídica do período geônico foi possível graças às autoridades muçulmanas, que concederam aos seus súditos não-muçulmanos "protegidos", os dhimm'y, incluindo os judeus, autonomia jurídica, estimulando o crescimento de uma literatura jurídica ramificada em uma sociedade jurídica contemporânea. Formato.

Houve, no entanto, uma diferença significativa na escrita de monografias jurídicas em ambos os sistemas: os muçulmanos escreveriam obras abrangentes sobre a totalidade dos tópicos jurídicos, enquanto os geonim em geral dedicavam um trabalho separado para cada tópico. Mais tarde, no entanto, foram esses trabalhos especializados que forneceram a base para o grande trabalho abrangente de codificação, em particular, para a Mishneh Torah de Maimônides. Tal atividade codificadora foi possibilitada pela existência das regras de decisão da lei judaica, que forneciam a espinha dorsal desses esforços literários. Na lei islâmica, no entanto, com sua natureza pluralista e a ausência de um sistema acordado de regras de decisão, a natureza codificadora das monografias legais muçulmanas era menos óbvia. O fenômeno da codificação, que era exclusivo da criatividade legal judaica sob o Islã (incluindo R. Jacob b. Asher e seu Arba'ah Turim, R. Joseph Caro e seu Shul'yan 'Arukh), criou uma lacuna entre o espanhol e o Oriente Médio. -Obras orientais de halakhah e escrita contemporânea na Franco-Alemanha, onde não havia tal atividade de codificação. Este, então, é mais um exemplo de como a lei islâmica influenciou o desenvolvimento da lei judaica nos países orientais, às vezes levando a uma verdadeira divisão entre a variedade espanhola e do Oriente Médio da lei judaica e aquela corrente na franco-alemanha (Ashkenaz), uma divisão por vezes evidente até mesmo no próprio conteúdo de leis específicas.

**Bibliografia:** M. Cook, "Os Oponentes da Escrita da Tradição no Islã Primitivo", em: idem, Estudos nas Origens da Cultura e Tradição Islâmica Antiga (2004); R. Drory, Modelos e Contatos: Literatura Árabe e seu Impacto na Cultura Judaica Medieval (2000); A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen, rev. ed. (1902); SD Goitein, "A Interação da Lei Judaica e da Lei Islâmica", em: BS Jackson (ed.), Conferência Internacional sobre a Lei Judaica na História Jurídica e no Mundo Moderno (1980), 61–77 [= R. Link-Salinger (Hyman) (ed.), Lei judaica em nosso tempo (1982), 55-76]; idem, "A religião severa: alguns comentários sobre a representação do judaísmo na literatura muçulmana primitiva", em: M. Schwabe et al. (eds.), Dinaburg Jubilee Volume (1949), 151–64, 423 (hebr.); MJ e M. Kister, "Sobre os judeus da Arábia: Algumas notas", em: Tarbiz, 48 (1979), 231–47 (heb.); MJ Kister, "yaddithu 'an Bani Isra'il wa-la y'araja: A Study of an Early Tradition", em: Studies in Jahiliyya and Early Islam (1980), 215–39; J. Krae mer, "A Influência da Lei Islâmica em Maimônides: O Caso das Cinco Qualificações", em: Te'udah, 10 (1996), 225–44 (Heb.); H. Laza rus-Yafeh, "Algumas diferenças haláchicas entre o judaísmo e o islamismo", Tarbiz, 51 (1982), 207-22 (heb.); G. Libson, Lei Judaica e Islâmica: Um Estudo Comparativo de Costumes Durante o Período Geônico (2003). idem, "Influência islâmica na lei judaica medieval?" Sefer Ha'arevuth (Livro de Fiança) de Rav Shmuel ben yofni Gaon e sua relação com a lei islâmica", em: Studia Islamica, 73 (1991), 5–23; idem, "Mais sobre a relação do Sefer Hamatzranot de Rav Shmuel ben yofni Gaon com a Lei Islâmica", em: D. Boyarin et al. (eds.), 'Atara L'yaim em homenagem ao professor HZ Dimitrovsky (2000), 371–409; JR Wegner, "Jurisprudência Islâmica e Talmúdica: As Quatro Raízes da Lei Islâmica e Suas Contrapartes Talmúdicas", em: The American Journal of Legal History (1982), 25-69; MR Zucker, Comentário de Saadya sobre Gênesis (1984), 11-69; A. Zysow, yadaka, em: EI2 (1995), 8, 708-15.

[Gideon Libson (2ª ed.)]

**JEWISH BOOK COUNCIL, THE**, o braço literário da comunidade judaica organizada. O Conselho foi estabelecido em 1946 na América do Norte e tornou-se uma organização internacional em 2005 com o estabelecimento do Conselho do Livro Judaico em Israel. O renascimento dos livros judaicos no mundo de língua inglesa serviu como catalisador para expandir sua

Áries. A missão mundial é promover a leitura, escrita e publicação de livros de qualidade em língua inglesa de interesse judaico.

Entre suas atividades mais importantes para promover esses objetivos estão o patrocínio do National Jewish Book Awards, agora em seu 55º ano, e o patrocínio do Jewish Book Month, que ocorre anualmente 30 dias antes do *y' anukkah*.

Entre suas publicações estão o Jewish Book Annual e o Jewish Book World: the Publishers Weekly of the Jewish World. Também apresenta a Jewish Book NETWORK, uma organização de membros para promover feiras de livros judaicos na América do Norte e em Israel, e participa de grandes conferências, incluindo a Feira do Livro de Jerusalém, para promover livros judaicos. O Conselho patrocina programas de autoria combinados entre escritores israelenses e americanos e serve como um recurso para informações sobre literatura judaica.

[Carolyn Hessel (2ª ed.)]

**JEWISH BRIGADE GROUP**, a única unidade militar a servir na Segunda Guerra Mundial no exército britânico – e de fato em todas as forças aliadas – como uma formação militar judaica nacional independente. Era composto principalmente por judeus da Palestina. A brigada tinha seu próprio emblema, um Magen David de ouro em um fundo de listras azul-branco-azul e com a inscrição *yy yyy yyy yy* *yy y yy yy* *yy y* nome hebraico o das iniciais [*yyyy*] – *yy yy yyy y y* Brigada de Combate Judaica] – Grupo de Brigada Judaica." Serviu no Egito, na frente norte da Itália e no noroeste da Europa, nos anos de 1944-46.

A criação da brigada foi o resultado final de esforços prolongados do yishuv e do movimento sionista para alcançar uma participação e representação reconhecida do povo judeu na guerra contra os nazistas, para levantar o manto do anonimato do esforço de guerra feito pelo yishuv com suas dezenas de milhares de voluntários, e para reforçar a posição política do yishuv e promover os objetivos do sionismo. As autoridades britânicas, por mais que se opusessem a esses objetivos, relutavam em ter judeus servindo em unidades totalmente combatentes e os confinavam a corpos auxiliares, enquanto a infantaria era amplamente empregada em tarefas de guarda na Palestina. Esses obstáculos só foram superados após uma campanha sustentada e implacável, liderada por Chaim Weizmann em Londres e por Moshe Sher tok (\*Sharett), chefe do \*Departamento Político da Agência Judaica, em Jerusalém.

Em 1940, os judeus da Palestina foram autorizados a se alistar em companhias judaicas ligadas ao Regimento de East Kent (os "Buffs"), e 15 dessas companhias surgiram. Em 1942-43, essas companhias foram formadas em três batalhões de infantaria de um recém-criado "Regimento Palestino"; os batalhões, cujos homens antes serviam apenas na Palestina, foram transferidos para a Cirenaica e o Egito, mas também ali, como na Palestina, não receberam todo o equipamento e continuaram a se ocupar principalmente em tarefas de guarda. Os soldados judeus intensificaram suas demandas por participação na luta e pelo direito de exibir a bandeira judaica. Foi somente em setembro de 1944, porém, que o governo britânico concordou em

o estabelecimento de uma "brigada reforçada" que seria totalmente treinada e depois se juntaria às tropas na frente. A brigada era composta pelos três batalhões de infantaria do "Regimento Palestine", um regimento de artilharia de campanha, e várias outras unidades de serviço e auxiliares, em grande parte compostas por unidades judaicas da Palestina – particularmente do Royal Army Service Corps, que havia visto serviço no Norte de África. O Brigadeiro Ernest Frank \*Benjamin, um judeu nascido no Canadá servindo na Royal Engineers, foi nomeado comandante da brigada; os comandantes de batalhão eram britânicos, enquanto os comandantes de companhia eram em sua maioria judeus. Alguns refugiados e imigrantes "ilegais" também se juntaram à brigada, e alguns judeus que serviam em unidades britânicas foram transferidos para ela. A força total da brigada foi de aproximadamente 5.000.

Após um período de treinamento no Egito, a brigada foi transferida para a Itália, onde se juntou ao Oitavo Exército e continuou seu treinamento até o final de fevereiro de 1945. Em seguida, assumiu posições no setor Alfonsini da frente, onde logo se engajou na luta, iniciando dois ataques (19-20 de março de 1945), e fez prisioneiros. Deslocando-se para outro setor da frente, no rio Senio, a brigada se viu diante de uma divisão alemã de pára-quedas. No decorrer de outras operações, os três batalhões cruzaram o Senio em 9 de abril, estabelecendo uma cabeça de ponte que ampliaram no dia seguinte. As baixas da brigada consistiram em 30 mortos e 70 feridos; 21 de seus homens receberam distinções militares e 78 foram mencionados em despachos.

Em maio de 1945, a brigada foi transferida para o nordeste da Itália, e foi lá que se encontrou pela primeira vez com sobreviventes do Holocausto. Comitês de resgate foram estabelecidos nas unidades de brigada para cuidar dos refugiados judeus, mantendo contato secreto com o Merkaz la-Golah das autoridades judaicas ("Centro da Diáspora"; ver \*Beriyah). A brigada tornou-se assim um fator importante no cuidado dos sobreviventes judeus dos guetos e campos de concentração. Sem negligenciar seus deveres militares, os soldados judeus estenderam ajuda sistemática aos refugiados, fornecendo-lhes roupas e instalações educacionais para seus filhos, guiando-os através das fronteiras e contrabandeando-os para a Palestina. Essas atividades continuaram quando a brigada foi transferida para a Holanda e a Bélgica em julho de 1945. Alguns membros da brigada foram ligados ao serviço de rastreamento das autoridades de ocupação e em sua busca por judeus sobreviventes chegaram até a Polônia e a Tchecoslováquia.

No verão de 1946, na esteira da crescente tensão entre a Grã-Bretanha e o yishuv, as autoridades decidiram pela dissolução da brigada; a maioria de seus homens foi devolvida à Palestina e dispensada lá. Além de sua contribuição para o esforço de guerra contra a Alemanha nazista, a brigada cumpriu duas funções históricas: foi um fator decisivo para fortalecer o poder de permanência dos sobreviventes e refugiados judeus na Europa, e a experiência adquirida na organização militar e na batalha posteriormente tornou-se uma das bases das Forças de Defesa de Israel. Muitos dos oficiais do exército de Israel, entre eles dois chefes de estado-maior, M. Makleff e *y*. Las kov, tinha visto serviço anterior na Brigada Judaica.

acampamento judaico

Ver também \*Israel, State of: Historical Survey (1880–1948); Israel, Estado de: Defesa (Otomano e Período Obrigatório); \* Sionismo: Política Sionista.

**Bibliografia:** L. Rabinowitz, *Soldiers from Judea* (19452 ); Fundação Esco para a Palestina, *Um Estudo de Políticas Judaicas, Árabes e Britânicas*, 2 (1947), 1020-1035; Y. Lifshitz, *Sefer ha-Berigadah ha-Yehudit* (1947); D. Ever-Hadani, *Am be-Miljamoto* (19543); Y. Bauer, *Vôo e Resgate: Brichah* (1970), índice; idem, *da diplomacia à resistência* (1970), índice; BM Casper, *Com a Brigada Judaica* (1947); Z. Shefer, *Sefer ha-Hitnaddevut* (1949); Y. Allon, *Escudo de David* (1970).

**JEWISH CAMPING**, termo coletivo para as várias formas em que a comunidade judaica organizada e os empresários judeus privados na América do Norte adaptaram o formato clássico de acampamento organizado de verão americano para atender às necessidades ou desejos dos pais judeus e/ou aos objetivos dos líderes de Organizações e movimentos judaicos. Uma publicação da American Camping Association define o acampamento organizado como “uma experiência sustentada que oferece uma oportunidade criativa, recreativa e educacional na vida em grupo ao ar livre. Ele utiliza liderança treinada e os recursos do ambiente natural para contribuir para o crescimento mental, físico, social e espiritual de cada campista.” O acampamento judaico difere da atividade do movimento judaico judaico (por exemplo, o tenuous no'ar israelense ou as organizações juvenis judias norte-americanas) na medida em que se refere a um programa de atividades variadas que são focados em um acampamento permanente que pode ser alugado, embora geralmente seja propriedade de uma organização patrocinadora ou, no caso de acampamentos com fins lucrativos, pelo(s) proprietário(s) do acampamento.

Um censo do mundo dos acampamentos judaicos, feito por Amy Sales, Leonard Saxe e sua equipe na Brandeis University, no ano de 2000, contou 191 acampamentos judaicos residenciais “mainstream” nos Estados Unidos, servindo a cada verão aproximadamente 83.000 crianças e adolescentes judeus. , e também envolvendo 18.000 adultos judeus que servem em suas equipes. Muitos destes últimos são estudantes universitários que trabalham como conselheiros de beliche que também são considerados pela administração do campo, na maioria dos campos, como alvos do programa educacional. Isso é especialmente verdadeiro nos campos sob auspícios denominacionais ou organizacionais

Os acampamentos foram incluídos no censo de acampamentos judaicos feito por Sales e Saxe se satisfizessem as três condições a seguir: “(1) O acampamento tem proprietários judeus ou é patrocinado por uma organização judaica; (2) pelo menos metade dos campistas são judeus; e (3) o acampamento se identifica como um acampamento judaico”. Eles sugerem a utilidade de categorizar esses 191 acampamentos judaicos por seu patrocínio e identificam sete tipos de acampamentos judaicos, que dividem em três categorias principais:

#### Comunidade

Federação Judaica / Centro Comunitário Judaico	35
Agência/organização	32

#### Movimento

sionista	15
Confessional	18

#### Privado

Não-ortodoxo com fins lucrativos	64
Fundação/sem fins lucrativos independentes	15
Ortodoxa com fins lucrativos	12
Total	191

#### Privado

A extensão em que o judaísmo é refletido nos programas desses campos varia muito. Ele pode ser mapeado ao longo de um continuum que vai desde campos que simplesmente atendem aos três critérios básicos de identificação acima, mas não oferecem virtualmente nenhuma programação de conteúdo judaico, até campos nos quais o judaísmo é o fator primário que controla muito ou a maior parte do conteúdo do programa do campo.

Os primeiros acampamentos patrocinados por judeus eram acampamentos patrocinados por casas de assentamentos, como então existiam no Lower East Side de Manhattan, com o objetivo de levar os filhos de famílias pobres para fora da cidade fervilhante para uma experiência saudável de ar fresco no país ao redor. final do século XIX. Em 1893, a Sociedade de Férias para Meninas Trabalhadoras Judias da cidade de Nova York abriu Camp Lehman (eventualmente renomeado Camp Isabella Friedman). Este acampamento revigorado ao longo dos anos pela adição de um centro de educação ambiental e um programa para idosos ainda funcionava em 2005. Outro acampamento, agora conhecido como Sur Prize Lake Camp, em Cold Spring, Nova York, foi fundado em 1901. No século 20, quando o movimento “Settlement House declinou, o movimento judaico “Y” e o movimento do Centro Judaico cresceram, o acampamento foi visto como parte intrínseca do programa dessas instituições, e muitos dos Centros construíram e programas de acampamento estabelecidos. Em 2004, a Associação do Centro Comunitário Judaico informa que seus afiliados patrocinam 35 acampamentos de residentes e cerca de 200 acampamentos de um dia (veja abaixo). Sob o patrocínio da UJA-Federation of Greater New York, o Surprise Lake Camp serve como o programa oficial de acampamento para cinco JCCs em toda a cidade de Nova York e mais cinco nos condados suburbanos vizinhos. Outros Y's e JCC's operaram seus próprios acampamentos de residentes.

Dirigidos como muitas vezes por assistentes sociais, muitos dos quais não tinham antecedentes judaicos significativos, a ênfase programática nos campos “Y” e JCC foi colocada na programação recreativa e especialmente nos valores democráticos da vida em grupo enfatizados nas escolas americanas de educação. trabalho social . O aspecto especificamente judaico dos programas desses campos, se existissem, consistia em um breve serviço religioso para a comunidade do campo na sexta-feira à noite ou no sábado de manhã.

Na última metade do século XX, entretanto, assim como os centros comunitários judaicos foram pressionados a intensificar o conteúdo judaico de seus programas, também os acampamentos de verão afiliados aos centros intensificaram o conteúdo judaico de seus programas, incluindo a importação de aconselhando a equipe de Israel e observando as leis de kashrut em suas cozinhas.

Nas décadas de 1920 e 1930 começou a surgir um reconhecimento de que o acampamento de verão poderia desempenhar um papel significativo na educação judaica e na socialização da criança judia no judaísmo. Samson Benderly, o primeiro diretor do Bureau of New York de



Educação Judaica, foi a primeira a reconhecer a oportunidade única que o acampamento de verão oferecia para ensinar hebraico moderno e outros valores judaicos tradicionais, por meio da imersão das crianças em um ambiente hebraico e judaico. Em 1927 ele abriu Camp Achvah, o primeiro acampamento de língua hebraica em Arverne, na península de Rockaway, em Nova York. Em 1932, ele procurou expandir o programa e comprou um acampamento em um ambiente rural no norte do estado de Godeffroy, Nova York. O programa expandido manteve o programa judaico intensivo, mas não falava hebraico, como havia sido o programa no local de Arverne.

AP Schoolman, diretor do Central Jewish Institute, um talmud torah no Upper East Side de Manhattan, viu o potencial para a criação de um acampamento, conduzido em inglês, que, juntamente com seu programa recreativo, ofereceria todos os tipos de atividades com um conteúdo para eles. Originalmente criado em 1919 para complementar o programa da escola hebraica CJI, o acampamento, localizado em Port Jervis, NY, cresceu para se tornar o acampamento cultural judaico não-hebraico mais significativo. Anos mais tarde, o Acampamento Cejwin de Schoolman cresceu para acomodar milhares de crianças a cada verão. Como indicação de sua estatura, a cada verão hospedava o notável estudioso, o rabino Mordecai Kaplan, o fundador do judaísmo reconstrucionista. O homem da escola foi por muito tempo considerado o “reitor” do acampamento judaico na América do Norte.

Surpreendentemente, os anos da Segunda Guerra Mundial (1941-1945) provaram ser um período muito fértil para a fundação de campos intensamente judaicos. Jonathan Sarna refere-se à década de 1940 como a “década crucial no acampamento judaico”. Isso ocorreu apesar das dificuldades que o tempo de guerra e o pós-guerra apresentaram no que diz respeito à obtenção de pessoal, obtenção de materiais de construção, compra de alimentos, transporte, etc. , o mais significativo dos campos hebreus . Foi fundada por um grupo de ilustres educadores judeus na cidade de Nova York por iniciativa de Hanoar Haivri – a organização de cultura hebraica para jovens judeus, sob a liderança de Shlomo Shulsinger, que permaneceu seu diretor até sua partida para Israel em 1977. Esse primeiro No verão, Massad abriu como um acampamento diurno na seção Far Rockaway da cidade de Nova York (não muito longe de onde Benderly abriu seu primeiro acampamento). No verão seguinte, 1942, o acampamento operou em um acampamento alugado dentro de um acampamento ortodoxo estabelecido na área de resorts de Catskill. No verão seguinte, 1943, o campo abriu em seu próprio local que havia comprado em Tannersville Pensilvânia, nas Montanhas Pocono. Ex-alunos dos Campos de Massad falam com entusiasmo da experiência de Massad e apontam para os muitos ex-alunos de Massad ilustres. Shulsinger exigiu que apenas o hebraico fosse falado em todos os momentos no acampamento e deu prêmios aos campistas que alcançassem esse objetivo.

Significativamente, os campos de Massad (no auge de sua popularidade havia três deles) e o Campo Cejwin desapareceram no final do século XX, quando os campos denominacionais (veja abaixo) floresceram e cresceram em número. Várias razões têm sido sugeridas para este desenvolvimento.

Provavelmente o mais crucial foi o fator de que esses campos, à medida que se desenvolveram e floresceram ao longo do tempo, tornaram-se independentes de qualquer base organizacional ou institucional. Os acampamentos denominacionais poderiam depender do apoio de movimentos nacionais compostos por muitas centenas de sinagogas. Além disso, Massad e Cejwin eram produtos de indivíduos carismáticos (Shulsinger e Schoolman) que permaneceram como diretores de acampamento por muito tempo. Quando eles se retiraram da cena sem deixar para trás sucessores igualmente talentosos, os campos se debateram e depois murcharam. No caso de Massad, havia também a crescente debilidade da comunidade centrista ortodoxa que durante décadas forneceu a maior parte das populações campistas, especialmente dos alunos das Yeshivot Ramaz e Flatbush – a primeira em Manhattan e a segunda no Brooklyn. . A disponibilidade de uma viagem a Israel como opção de verão para os estudantes, bem como a aquisição de casas de veraneio pelos pais, ofereciam outras opções para um verão longe da cidade quente.

Em 1943, Louis Hurwich, presidente do Boston Hebrew College, deu passos para fundar um acampamento de língua hebraica, Camp Yavneh, que continuaria no verão seu trabalho de preparar alunos do colégio para serem professores em escolas judaicas. Foi também nessa época que a Faculdade de Estudos Judaicos de Chicago empreendeu a fundação dos acampamentos Sharon e Avodah em Buchanan, Michigan – Sharon, um acampamento de treinamento de professores de hebraico, e Avodah, um acampamento agrícola para adolescentes de Chicago que se voluntariaram para participar do acampamento. para substituir os lavradores convocados para o serviço militar . Em 1944, o Cleveland College of Jewish Studies abriu um acampamento infantil, Camp Galil. Destes campos patrocinados pelas Faculdades Hebraicas, apenas o Campo Yavneh sobreviveu até o século 21.

O mais notável no período imediato do pós-guerra, por causa de seu impacto de longo alcance, foi a fundação do movimento de acampamento conservador Ramah e o movimento Reform UAHC (mais tarde URJ) Camp-Institutes. Ambos começaram com acampamentos individuais servindo a Chicago e a área mais ampla do Meio-Oeste: o primeiro Acampamento Ramah em Conover, Wisconsin (1947) e o primeiro Acampamento-Instituto UAHC em Oconomowoc, Wisconsin (1950). Ligados como estavam a movimentos nacionais de sinagogas bem organizados , a Sinagoga Unida do movimento conservador (agora conhecida como Sinagoga Unida do Judaísmo Conservador) e o movimento Reformista (agora conhecido como União para o Judaísmo Reformista), dentro de uma década, os campos foram estabelecidos espalhados por toda a América do Norte para servir as várias concentrações geográficas de judeus norte-americanos afiliados aos movimentos. A iniciativa e supervisão de longa data dos campos conservadores foi confiada ao Instituto de Professores do Seminário Teológico Judaico, a instituição que formou rabinos e educadores conservadores. A supervisão dos campos de reforma foi atribuída ao Departamento de Acampamento e Juventude da UAHC. Embora existam campos educacionais ortodoxos notáveis, como Camp Morasha no Lago Como, Pensilvânia, e os campos do movimento juvenil sionista religioso Bnei Akiva, as divisões dentro de Ameri

acampamento judaico

A ortodoxia parece ter impedido o estabelecimento de um movimento nacional de acampamentos ortodoxos, nos moldes dos acampamentos de Ramah ou URJ.

No ano de 2004, havia 7 acampamentos de residentes de Ramah (na Califórnia, Ontário Canadá, Geórgia, Massachusetts, Nova York, Pensilvânia e Wisconsin) atendendo 6.500 crianças e jovens a cada verão. Existem 13 Institutos de Acampamento da URJ (em Nova York, Massachusetts (2), Ontário Canadá, Pensilvânia, Geórgia, Califórnia (2), Wisconsin, Indiana, Mississippi e Texas) atendendo a um total de 10.000 crianças e jovens a cada verão. Um acampamento adicional está em construção no estado de Washington. Além disso, existem 4 acampamentos de reforma patrocinados por templos individuais.

Os programas dessas duas redes de acampamento denominacionais enfatizam aulas, serviços religiosos e observâncias, e uma mistura criativa de atividades planejadas no espírito da filosofia do movimento patrocinador. Ao mesmo tempo, os acampamentos oferecem programas ricos nas áreas recreativas clássicas: esportes, esportes aquáticos, artes e ofícios, teatro, dança, música, natureza e camping. Nos Campos de Ramah, desde o início, o hebraico era a língua oficial; nos acampamentos da UAHC, há unidades de língua hebraica em cada acampamento. Não há dúvida de que ambas as denominações atraíram sua futura liderança da experiência de acampamento de verão.

Enquanto na superfície, os acampamentos judaicos que oferecem programas educacionais intensivos parecem ser empreendimentos recreativos, assemelhando-se aos não-judeus que no verão oferecem às crianças e jovens uma alternativa agradável ao outono, inverno e primavera sobrecarregados com a escola, eles acabaram por ser muito mais do que isso. Os fundadores dos movimentos de acampamento reformista e conservador desde cedo proclamaram o objetivo de oferecer um programa educacional intensivo para complementar as aulas oferecidas nas escolas religiosas da sinagoga e do templo. Além disso, haviam declarado o objetivo de tornar seus acampamentos "estufas" para a produção de leigos e profissionais que assumissem papéis de lideranças conhecedoras dos movimentos. Um exame dos antecedentes de rabinos, cantores, diretores educacionais e professores afiliados a esses movimentos documenta a realização desse objetivo posterior. Além disso, de muitas maneiras, os programas educacionais oferecidos nos acampamentos serviram como campo de testes e estímulo para a atividade educativa dentro de seus movimentos, além do verão, entre eles: (1) o uso de técnicas de educação informal como ferramenta educacional; (2) como meio de fortalecer os movimentos juvenis durante todo o ano; (3) como uma oportunidade para explorar novas áreas curriculares (trabalho notável foi feito nos campos de ensino sobre o Estado de Israel contemporâneo, o Holocausto e os judeus soviéticos, todos posteriormente replicados nas escolas durante todo o ano); (4) como um local para oferecer tipos inovadores de educação judaica para adolescentes com deficiências de desenvolvimento; (5) proporcionar aos estudantes universitários treinamento em técnicas educacionais; e (6) incentivar o estudo da Judaica na faculdade e na pós-graduação.

Os acampamentos desempenharam um papel único e frutífero na educação dos jovens judeus sobre o papel de Israel na vida judaica por meio de

injetando temas israelenses e sionistas em todos os aspectos dos programas do acampamento, cooperando com a Agência Judaica para trazer conselheiros e especialistas israelenses para servir nas equipes do acampamento e integrando viagens de verão a Israel para os campistas mais velhos na gama de experiências de acampamento oferecidas sob o patrocínio do acampamento.

Enquanto o acampamento judaico é em grande parte um fenômeno americano, acampamentos judaicos no modelo americano podem ser encontrados em outros países. Alguns campos representando cada uma das categorias principais foram estabelecidos no Canadá: ou seja, Reformista, Conservador, Hebreu, Sionista, centro comunitário e privado com fins lucrativos. Notáveis são os acampamentos institucionais judaicos na América do Sul e na Europa Oriental. Quando o Seminário Rabínico Latinoamericano foi estabelecido pelo movimento conservador americano em Buenos Aires, também foi estabelecido um campo de Ramah. Como os rabinos foram ordenados pelo Seminário e assumiram púlpitos em outros países sul-americanos, levaram consigo a ideia do acampamento educacional judaico e estabeleceram acampamentos nesses locais. Quando o movimento Masorti (o movimento conservador israelense) procurou um meio de fornecer programas educacionais judaicos para os judeus cultural e religiosamente carentes da Europa Oriental, os rabinos nascidos nos Estados Unidos que eram líderes de Masorti abraçaram a ideia de estabelecer campos no modelo de Ramah, que estabeleceram-se por curtos períodos em instalações arrendadas em vários países da Europa de Leste.

A Fundação Ronald S. Lauder fez uso notável do acampamento como ferramenta de educação judaica na Europa Oriental para ajudar a realizar seu compromisso de reconstruir a vida judaica naquela parte da Europa onde a destruição do Holocausto foi seguida pela opressão do regime comunista. Especialmente notável é o grande acampamento permanente que estabeleceu em Szarvas, Hungria, operado em parceria com o Comitê de Distribuição Conjunta Judaica Americana, que a cada verão oferece experiências intensivas de acampamento judaico para mais de 1.000 jovens de mais de 20 países. Os acampantes de Szarvas dançam, nadam, cantam e andam de canoa, e também participam da oração diária e aprendem o que significa observar a Páscoa, Purim e *Yanukkah*, que a equipe recria com eles. O idioma do acampamento é o inglês, o que também atrai acampantes ansiosos por fazer parte da elite global,

Desde a década de 1950, tem havido muitos elogios (especialmente em círculos não-ortodoxos) pela eficácia dos campos educacionais judaicos em socializar e educar jovens judeus para a vida judaica. Com base na pesquisa de Sherif, Sales e Saxe identificam os fatores que tornam o acampamento de verão um meio tão eficaz para a socialização judaica de crianças e jovens, como segue: "o acampamento é um ambiente intenso, fechado", "as atividades do acampamento são absorventes", os acampamentos "fornecem uma estrutura para o aprendizado social profundo", o acampamento "fornece o luxo de tempo prolongado com os participantes", "o acampamento oferece interação contínua entre os campistas e entre os campistas e a equipe" e "[c]amp enfatiza o aprendizado através da prática."

Embora haja uma atitude positiva em relação ao acampamento na comunidade ortodoxa, parece ser adotado principalmente como um

cenário recreativo de verão para a criança. Por causa do intenso papel socializador do lar judaico e da sinagoga, e do programa intensivo de estudos judaicos que a maioria das crianças ortodoxas seguem na escola diurna, os pais sentem menos necessidade de utilizar o verão para a educação intensiva, como os pais fazem de crianças matriculadas nos campos conservadores e reformistas. Entre os ortodoxos, apenas os Chabad, que utilizam o acampamento para ensinar o judaísmo a crianças de famílias não religiosas, enfatizam o potencial educacional do acampamento.

Dois outros tipos de campos que desempenham um papel significativo na história do acampamento judaico são os campos iídiches e os campos sionistas. Os primeiros campos sionistas, destinados aos jovens filiados aos diversos movimentos juvenis sionistas, foram construídos na década de 1930. Hoje, com exceção dos acampamentos da Juventude Judéia, patrocinados pela Organização Sionista de Mulheres Hadassah, os outros são patrocinados pelas afiliadas americanas de partidos políticos israelenses. Esses acampamentos são essencialmente as "casas" de verão dos movimentos juvenis sionistas durante todo o ano. Isaacman relata que em 1945 havia 30 campos patrocinados pelos sionistas na América do Norte, enquanto em 2000 Sales e Saxe relatam a existência de 15 desses campos. Os principais grupos de campos sionistas são os campos de Bnei Akiva, os campos de Habonim Dror e os campos de Young Judea. O declínio no número desses campos reflete o declínio na juventude filiada às organizações juvenis sionistas.

Quanto aos campos de iídiche, Isaacman escreve, em 1970, "Existem cinco campos em nosso estudo que carregam a identificação de campos "iídiche"... mas um." Esta declaração descreve o caráter desses campos 35 anos depois. A designação dos acampamentos como iídiche reflete muito bem os objetivos das organizações que patrocinam esses acampamentos e não os programas do acampamento. O site de 2005 do Camp Kinder Ring, patrocinado pelo Workman's Circle afirma: "Muitos anos atrás, todos os campistas e conselheiros do Camp Kinder Ring falavam iídiche... nosso mamaloshn... e compartilhamos isso com nossos campistas através das muitas músicas em iídiche que cantamos."

Há também um número significativo de acampamentos judaicos (cerca de 200 sob o patrocínio de Centros Comunitários Judaicos) na América do Norte, que se reúnem durante os meses de verão, de segunda a sexta-feira, geralmente das 9h às 16h. Os acampamentos replicam em seus programas muitos dos tipos de atividades oferecidas pelos acampamentos noturnos.

Os campistas diurnos moram em casa e são levados de ônibus para o acampamento todas as manhãs. Como regra, um centro que patrocina um acampamento de residentes patrocinará um ou mais acampamentos de um dia. Os movimentos conservador e reformista patrocinam cada um um pequeno número de acampamentos diurnos que servem como alimentadores para os acampamentos noturnos.

Houve uma série de tentativas de reunir a comunidade judaica de acampamento ao longo dos anos. Na maioria das vezes, o esforço era feito para reunir os diretores dos acampamentos judaicos para reuniões anuais. Infelizmente, esses esforços foram mal financiados e raramente alcançaram mais do que manter um

conferência anual e publicando suas atas. Em 1998, Robert e Elisa Bildner, pais de crianças em idade de acampamento que estavam satisfeitos com o que a experiência de acampamento de Ramah havia feito para eles e seus filhos, fizeram uma contribuição de um milhão de dólares como capital inicial para estabelecer a Fundação para Acampamento Judaico, com sede na cidade de Nova York. "A Fundação defende o acampamento judaico, incentiva o crescimento do sistema de acampamentos, ajuda os acampamentos a recrutar funcionários, faz doações para promover a excelência programática, defende o crescimento de bolsas de estudo e oferece recursos de informação aos pais, acampamentos e à comunidade judaica." A Fundação conseguiu obter financiamento adicional para seus programas de grupos como a Fundação Avi Chai.

**Bibliografia:** Aventura no Pioneiro: A História de 25 Anos de Acampamento Habonim (1957); B. Chazan, SM Cohen e S. Wall, Youth Trips to Israel: Rationale and Realization (1994); E. Eels, Eleanor Eels' History of Organized Camping: The First 100 Years (1986); S. Ettenberg e G. Rosenfield (eds.), The Ramah Experience: Community and Commitment (1989); S. Dorph (ed.), Forward from Fifty: Ramah Reflections at Fifty (1999); M. Havatzelet (ed.), Kovetz Massad: Ensaios em Literatura Hebraica e Pensamento por Amigos de Campos de Massad (Heb., 1978); D. Isaacman, "Judeus Summer Camps in the United States and Canada 1900-1969" (dissertação de doutorado não publicada, Dropsie University, 1970); M. Lorge e G. Zola, Gary (eds.), Summer in Oconomowoc: The Rise of Reform Jewish Camping (a ser lançado em 2006); AL Sales e L. Saxe, How Good Are Thy Tents: Summer Camps as Jewish Socializing Experiences (2004); A. Shapiro e B. Cohen (eds.), Estudos em Educação Judaica e Judaica em Honra de Louis Newman (1984); Sh. Shulinsinger-Shear Yashuv (ed.), Kovetz Massad Volume II: Hebraico Camping na América do Norte (1989).

[Burton I. Cohen (2ª ed.)]

**RELAÇÕES JUDAICO-Cristãs.** Os contatos cristãos-judeus progrediram significativamente por iniciativa das principais organizações internacionais da Igreja e de órgãos nacionais e regionais da Igreja. De especial importância são os contactos com as principais organizações da Igreja: a Igreja Católica Romana e o Conselho Mundial de Igrejas, sendo este último uma federação que abrange a maioria das Igrejas não católicas, mas que representa sobretudo os interesses e opiniões das Igrejas Protestantes. Os contatos diretos com as Igrejas Ortodoxas, fora da estrutura do CMI, estão em um estágio muito inicial. A situação política que prevalece nos países com populações ortodoxas evidentemente não favorece o diálogo terreligioso.

#### Contatos com a Igreja Católica Romana

Desde que a histórica declaração Nostra Aetate sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs (nº 4), é processada pelo Concílio Vaticano II em 28 de outubro de 1965 (para texto ver \*Concílio da a decisão do Conselho do Vaticano foi confiada ao Secretariado para a promoção da unidade dos cristãos, chefiado pelo Cardeal Johannes Willebrands, e um escritório especial dentro do Secretariado manteve contato com representantes do judaísmo até outubro de 1974. Os objetivos deste escritório são: combater o anti-semitismo e preconceitos raciais, a solução dos problemas de

direitos humanos e, em geral, o desejo de iniciar um diálogo inter-religioso.

Em 23 de outubro de 1974, o Papa Paulo VI estabeleceu uma comissão especial com o objetivo de promover e estimular as relações religiosas entre cristãos e judeus. A comissão, com status de organismo independente, está vinculada ao Secretariado para a promoção da unidade cristã e é chefiada pelo Cardeal Willebrands. Em 31 de janeiro de 1976, o Papa Paulo nomeou oito consultores para a comissão.

Vale ressaltar que, enquanto a comissão que trata dos contatos com o judaísmo está vinculada ao Secretariado para a unidade dos cristãos, uma comissão semelhante para as relações com o Islã está vinculada ao Secretariado para as religiões não cristãs. A relação especial do cristianismo com o judaísmo também é enfatizada administrativamente. Em uma consulta preliminar católico-judaica realizada em Roma em dezembro de 1970, foi recomendado que uma reunião anual de um Comitê de Ligação Católico-Judaico internacional fosse realizada com o propósito de promover o entendimento mútuo entre as duas religiões e encorajar a troca de informações e cooperação em áreas de interesse e responsabilidade comuns.

A primeira reunião ocorreu em Paris, em dezembro de 1971. Seus cinco membros católicos, formados por clérigos especializados em contatos judaicos, foram nomeados pelo Cardeal Willebrands, com a aprovação do Papa Paulo VI. Os seis membros judeus representavam o Comitê Judaico Internacional de Consultas Inter-religiosas (IJCIC), composto por figuras importantes das seguintes organizações judaicas: União das Congregações Hebraicas Americanas, Congresso Judaico Mundial, Liga Anti-Difamação de B'nai B'rith, o Conselho da Sinagoga da América, o Comitê Judaico Americano e o Conselho Judaico para Consultas Inter-religiosas em Israel.

A segunda reunião foi realizada em Marselha em dezembro de 1972, na qual foram discutidos os trabalhos preliminares sobre "Comunidade Religiosa, Povo e Terra nas Tradições Judaicas e Cristãs". Também foram trocadas informações e opiniões sobre assuntos de interesse comum. A terceira reunião anual foi realizada em Antuérpia em dezembro de 1973, na qual dois trabalhos sobre "Povo, Nação e Terra" foram apresentados por especialistas judeus e católicos. O Comitê também decidiu iniciar pesquisas sobre a base moral e espiritual dos direitos humanos e da liberdade religiosa, de acordo com as tradições religiosas das duas religiões.

A quarta reunião foi realizada em Roma em janeiro de 1974, um mês após a publicação das Diretrizes pela Comissão da Igreja Católica sobre as Relações Religiosas com os Judeus. As Diretrizes e sugestões para a implementação da declaração Nostra Aetate do Concílio Vaticano II é um documento muito importante. Foi assinado pelo cardeal Willebrands, presidente da comissão, e por seu recém-nomeado secretário Pierre Marie de Contenson OP, e foi emitido com o objetivo de orientar os católicos em sua atitude em relação aos judeus. Foi expressamente dirigida aos bispos e às comissões ou secretariados episcopalmente designados para esse fim. A introdução ao documento recorda a principal decisão de

Concílio Vaticano II, condenando o antissemitismo e todas as formas de discriminação e impondo a obrigação de compreensão e estima recíprocas. Defende um melhor conhecimento por parte dos cristãos da essência da tradição religiosa judaica e da auto-identificação. O texto contém uma série de sugestões concretas.

Uma seção apela ao diálogo fraterno e ao estabelecimento de uma profunda pesquisa doutrinal e recomenda reuniões conjuntas de oração.

Menciona-se as ligações entre a liturgia cristã e a judaica e a cautela necessária ao lidar com comentários bíblicos e com explicações e traduções litúrgicas. A seção que trata do ensino e da educação esclarece o nexo entre os dois Testamentos. A questão do julgamento e morte de Jesus é abordada e enfatizada a nota de expectativa que caracteriza tanto o judaísmo quanto o cristianismo. Especialistas são convidados a se envolver em pesquisas sérias, e o estabelecimento de cátedras universitárias de estudos hebraicos é incentivado, bem como a colaboração com estudiosos judeus. A seção final trata das possibilidades de ação social compartilhada na busca por justiça social e paz.

As Diretrizes concluem com uma alusão ao aspecto ecumênico das relações com o judaísmo, às iniciativas das Igrejas locais e às linhas essenciais do trabalho da nova comissão criada pela Santa Sé.

O Comitê Judaico Internacional para Consulta Inter-religiosa (IJCIC) acolheu as Diretrizes na reunião anual realizada em janeiro de 1974. No entanto, foram feitas reservas quanto à falta de referência ao papel central da Terra de Israel no pensamento religioso judaico e o que em sua vista eram os objetivos conversistas ocultos do documento e algumas de suas atividades inter-religiosas propostas.

Em janeiro de 1975, os membros do Comitê de Ligação tiveram uma audiência com o Papa Paulo VI que mencionou as dificuldades e os confrontos que marcaram os contatos entre cristãos e judeus nos últimos dois milênios. Ele expressou a esperança de que o diálogo, realizado no respeito mútuo, ajude ambas as partes a se conhecerem melhor.

A quinta reunião do Comitê de Ligação ocorreu em Jerusalém em março de 1976 e foi considerado de especial importância que pela primeira vez a reunião tenha sido realizada na capital de Israel. O principal assunto desta consulta foi uma avaliação conjunta dos principais desenvolvimentos nas relações católico-judaicas desde a publicação da Nostra Aetate.

Na sexta reunião anual realizada em Veneza em março de 1977, o principal item da agenda foi um estudo sobre "Missão e Testemunho da Igreja". O documento, entregue pelo professor Tommaso Federici, afirmava que a Igreja Católica rejeita claramente toda forma de proselitismo que afeta os judeus, incluindo qualquer tipo de testemunho e pregação que constitua constrangimento físico, moral, psicológico ou cultural aos judeus, sejam indivíduos ou comunidades, o que pode destruir ou mesmo simplesmente reduzir seu julgamento pessoal, livre arbítrio e plena autonomia de decisão. O rabino Siegman, membro do IJCIC, observou que o jornal era um documento católico que tratava de

questões teológicas e, como tal, sua condenação irrestrita do proselitismo entre os judeus representou um notável avanço na Igreja Católica que deve contribuir para um entendimento mais profundo entre as duas fés. Nesta reunião, o presidente católico apresentou o secretário recém-nomeado, o reverendo Jorge Mejia, que sucedeu ao padre Contenson, falecido em julho de 1976.

A sétima reunião anual foi realizada em Madri em abril de 1978. A sessão de abertura foi realizada na histórica Igreja El Transito, antiga \*sinagoga, que foi devolvida à comunidade judaica alguns anos antes. O tema principal do encontro foi "A imagem do judaísmo na educação cristã e a imagem do cristianismo na educação judaica". Ambos os lados notaram um progresso significativo no ensino católico sobre o judaísmo e no ensino judaico sobre o cristianismo. Foram trocadas informações sobre a recente lei israelense sobre conversão, a situação dos direitos humanos em diversos países, o ressurgimento do anti-semitismo, o diálogo católico-muçulmano e os contatos entre muçulmanos e judeus. As discussões decorreram num clima de franqueza e cordialidade e foram vistas por ambas as delegações como uma importante contribuição para um melhor entendimento mútuo.

Os membros das duas delegações estavam, no entanto, cientes de que não existia um paralelismo perfeito entre a posição dos dois lados porque o judaísmo, ao contrário do cristianismo, liga religião com povo e terra.

A oitava reunião anual teve lugar em Regensburg (Ba varia) em outubro de 1979. O significado da realização da reunião na Alemanha foi sublinhado em um telegrama do chanceler Helmut Schmidt. Os dois principais temas discutidos no encontro foram: Liberdade Religiosa e Educação para o Diálogo em uma Sociedade Pluralista.

#### **Aspectos políticos do relacionamento cristão-judaico**

A influência do fator político é particularmente evidente no caso da Igreja Católica Romana, uma vez que é uma religião mundial e um Estado soberano. Embora não existam relações diplomáticas formais entre o Vaticano e o Estado de Israel, os contatos melhoraram constantemente nos últimos anos. Ministros das Relações Exteriores e altos funcionários israelenses se encontraram com o Papa Paulo VI, seus dois predecessores e dignitários do Secretariado do Vati can. Altamente significativa foi a audiência concedida pelo Papa Paulo VI em janeiro de 1973 a Golda Meir, então primeira-ministra de Israel. De acordo com um comunicado conjunto divulgado após o encontro, o Pontífice se referiu tanto ao sofrimento do povo judeu quanto à sua preocupação humanitária com a situação dos refugiados árabes, lugares santos e a manutenção do caráter universal de Jerusalém. A mesma solicitude pela Cidade Santa foi expressa pelo papa durante a audiência concedida em janeiro de 1977 ao falecido ministro das Relações Exteriores Moshe Dayan. O falecido Pontífice manifestou sua preocupação em várias ocasiões em seus discursos e reuniões pelos eventos que acontecem na Terra Santa e nunca descartou sua proposta de internacionalização de Jerusalém, embora não tenha excluído outras possibilidades.

Há ampla evidência de progresso na relação entre o Estado de Israel e a Santa Sé. As delegações oficiais israelenses foram convidadas para as sessões de abertura e encerramento do Concílio Vaticano. Os representantes oficiais israelenses foram igualmente convidados para os funerais dos papas falecidos e para as cerimônias de coroação dos papas recém-eleitos. Mensagens amigáveis foram trocadas entre os presidentes de Israel e o Papa Paulo VI, bem como seus sucessores, o Papa João Paulo I e o Papa João Paulo II. Desde sua eleição em outubro de 1978, o Papa João Paulo II concedeu audiências privadas a vários representantes israelenses, entre eles o diretor-geral do Ministério das Relações Exteriores Yo seph Cjechanover e o embaixador Moshe Alon.

Considerações políticas também influenciaram a atitude do CMI em relação ao judaísmo e ao povo de Israel. As Igrejas Árabes Cristãs, que são membros do CMI, têm feito sua influência negativa cada vez mais sentida nas decisões do prestigioso Conselho, e em agosto de 1980 o Conselho adotou uma forte resolução anti-Israel em sua conferência realizada em Genebra, que inter alia exortou as igrejas membros a "exercer pressão sobre Israel através de seus respectivos governos para reter qualquer ação em Jerusalém, cujo futuro deve ser incluído nas negociações sobre autodeterminação envolvendo Israel e o povo palestino". O Comitê do CMI sobre a Igreja e o Povo Judeu, no entanto, defende firmemente um relacionamento com o judaísmo, não influenciado por influências políticas hostis .

#### **Contatos com o Conselho Mundial de Igrejas**

As relações do CMI com o judaísmo progrediram nos últimos anos e se estabeleceram firmemente. Tem sede em Genebra e é uma organização guarda-chuva, cujos membros no início da década de 1970 eram compostos por 250 Igrejas de mais de 80 países, entre eles a maioria das Igrejas Protestantes, a Igreja Anglicana, as Igrejas Ortodoxas Autocéfalas e Igrejas monofisitas.

O progresso encontrou sua expressão organizacional na inclusão do judaísmo no trabalho da subunidade de Diálogo com Pessoas de Fé Viva e Ideologias (Comissão da Igreja e do Povo Judeu), enquanto anteriormente a Comissão funcionava como uma comissão do Divisão de Missão e Evangelismo. Essa mudança na estrutura administrativa foi realizada em conformidade com as recomendações da reunião de Adis Abeba de janeiro de 1971. A primeira reunião conjunta, aberta pelo Dr. Eugene Blake, secretário-geral do CMI, foi realizada em junho de 1968. consulta foi realizada em Locarno em outubro de 1970.

Uma reunião co-patrocinada pelo CMI e pelo IJCIC foi realizada em Genebra em dezembro de 1972, sendo a delegação judaica composta por representantes dos mesmos órgãos que se reuniram com a delegação católica. O tema principal do encontro foi "A Busca pela Comunidade Mundial: Perspectivas Judaicas e Cristãs". Estudiosos cristãos e judeus apresentaram uma série de artigos, tentando esclarecer conceitos e abordagens comuns e divergentes para a organização da comunidade mundial como uma "comunidade das comunidades". Isto

relações judaico-cristãs

também proporcionou uma oportunidade para uma troca de pontos de vista sobre os seguintes assuntos: o problema da violência; racismo na África do Sul; direitos humanos na União Soviética; o conflito no Oriente Médio; a Bíblia e justiça social; e cooperação judaico-cristã em relação às organizações internacionais para o avanço dos direitos humanos. Por iniciativa do CMI, foi realizada uma consulta em Cartigny, perto de Genebra, em janeiro de 1974, à qual compareceram cerca de 30 cristãos de várias tradições teológicas e de diversos países. Os temas principais foram o conflito no Oriente Médio e o impacto da Bíblia na situação atual da Terra Santa.

Um diálogo multilateral, patrocinado pelo Departamento do CMI para o Diálogo com Pessoas de Crenças e Ideologias Vivas, ocorreu em Colombo, Sri Lanka, Ceilão, em abril de 1974, e contou com a presença de 50 participantes de 22 países e 5 tradições vivas: budista, judeu, cristão e muçulmano. Eles discutiram seus recursos e responsabilidades para com a comunidade mundial.

Uma reunião de representantes do CMI e do IJCIC foi realizada em Londres em janeiro de 1975 para discutir o conceito de poder na tradição judaica e cristã, sua aplicação à ordem social contemporânea e sua influência na busca conjunta da comunidade mundial.

Em 1º de abril de 1975, o Dr. Franz von Hammerstein sucedeu ao Rev. Johan M. Snoek como secretário da agência do Conselho para Consulta da Igreja e do Povo Judeu (CCJP). Ambos estavam bem familiarizados com as aspirações e necessidades judaicas, tendo residido em Israel por muitos anos.

A próxima reunião entre representantes do CMI e do IJCIC foi realizada em Jerusalém em fevereiro de 1976 e foi aberta com um relatório sobre a conferência do CMI em Nairóbi e uma discussão sobre sua resolução sobre o Oriente Médio e o status de Jerusalém. Em um debate preliminar sobre "Relações entre Igrejas e Povo Judeu no Contexto Mais Amplo da Comunidade Humana", lamentou-se que o CMI não tenha se equiparado ao Vaticano na emissão de diretrizes sobre as relações judaico-cristãs. Era, no entanto, claro que a publicação de tal documento teria que ser ratificada por uma sessão plenária do Conselho e tal tentativa poderia estar fadada ao fracasso, tendo em vista a estrutura composta do Conselho.

Uma reunião de planejamento realizada em Genebra em outubro de 1976 foi seguida por uma consulta judaico-cristã em Zurique em fevereiro de 1977, sob os auspícios do CMI e do IJCIC. Vários trabalhos foram submetidos sobre as "Tradições Judaicas e Cristãs sobre Natureza, Ciência e Tecnologia".

Em uma reunião realizada em Jerusalém em junho de 1977, representantes do CCJP começaram a trabalhar em um esboço das diretrizes do CMI para o diálogo cristão-judaico. O IJCIC foi convidado a apresentar comentários sobre o projeto, e o fez em uma reunião do Comitê de Ligação e Planejamento (LPC) em Genebra em fevereiro de 1979. Um Comitê Ad Hoc do CCJP deu mais atenção ao projeto em março de 1980.

Em setembro de 1979, o Rev. Allan R. Brockway sucedeu ao Dr. Franz von Hammerstein como secretário da agência do conselho para o CCJP.

Uma reunião sobre "Ciência e Fé" ocorreu em julho de 1979 no Instituto de Tecnologia de Massachusetts (MIT).

Uma conferência, co-patrocinada pelo IJCIC e pelo CMI, foi realizada em Toronto, Canadá, em agosto de 1980, com o tema "Religião e a Crise da Modernidade".

#### **Contatos com Representantes das Igrejas Ortodoxas**

Em março de 1977, sob a égide do Departamento de Teologia da Universidade de Lucerna, foi realizado um diálogo acadêmico sem precedentes entre os líderes judeus e os representantes da Igreja Ortodoxa Grega. Este encontro inicial foi seguido por um fórum muito maior realizado em Bucareste, Romênia, em outubro de 1979, com representantes do encontro do IJCIC com teólogos ortodoxos da Bulgária, Chipre, França, Grécia, Romênia, Suíça e Estados Unidos. Após a apresentação dos trabalhos, as discussões centraram-se na interpretação das escrituras na tradição,

#### **Contatos com Igrejas Nacionais**

Em fevereiro de 1979, um encontro de dois dias ocorreu em Berlim entre representantes do IJCIC e da Comissão Luterana Européia sobre a Igreja e o Povo Judeu. Decidiu-se nomear uma comissão de dois membros de cada organização para garantir a manutenção do contato entre eles.

Uma reunião entre o IJCIC e os Consultores da Igreja Anglicana sobre Consultas Inter-religiosas foi realizada em Amp ort House, Andover, Hants, em novembro de 1980. O tema discutido foi "Direito e Religião na Sociedade Contemporânea".

#### **Sociedades para Cooperação Judaico-Cristã**

Além dos importantes órgãos eclesiais mencionados, existem em vários países europeus e americanos organizações locais interessadas em promover boas relações entre cristãos e judeus e em combater o anti-semitismo. A maioria dessas sociedades foi estabelecida durante o período nazista ou imediatamente depois, em consequência do choque produzido pelas terríveis consequências do anti-semitismo. Tanto os líderes da Igreja Católica quanto a Protestante eram ativos em tais organizações. Entre essas sociedades estão o Conselho de Cristãos e Judeus na Grã-Bretanha, que publica o Common Ground trimestralmente, e a Conferência Nacional de Cristãos e Judeus nos EUA, da qual Bernard J. Lasker foi eleito copresidente em março de 1978. Os outros dois copresidentes foram William F. May representando a Igreja Protestante e Nicholas V.

Petrov, os ortodoxos orientais. Este órgão tem 50 anos e tem à sua disposição muitas sucursais com um orçamento considerável. Em 1947, essas duas sociedades convocaram uma Conferência de Emergência em Seelisberg, na Suíça, e os "Dez Pontos" escolhidos serviram no período em análise como um guia importante para as Igrejas Protestantes em sua atitude em relação ao judaísmo.

Outras sociedades importantes são o Conselho Alemão para a Cooperação Judaico-Cristã, que tem filiais em muitas cidades da Alemanha e publica bimestralmente o Emunah ("Fé"); a Irmandade Judaico-Cristã na França, que

publica o *Sens* trimestral; a Cooperação Cristã-Judaica na Suíça, que publica a revista *Christlich jüdisches Forum*; a Ação contra o Antissemitismo na Áustria; a Fraternidade Judaico-Cristã do Brasil, que publica o *Encontro*; o Conselho de Cristãos e Judeus no Canadá; e a Associação Sueca para Cooperação entre Judeus e Cristãos.

Recentemente, as sociedades nacionais interessadas em fomentar a amizade cristão-judaica realizaram consultas conjuntas, a fim de ampliar suas atividades e influência, tendo em vista o recrudescimento do antissemitismo em muitas partes do mundo. Como resultado, foi estabelecido o Conselho Internacional de Cristãos e Judeus (ICCJ), uma federação das várias irmandades nacionais com um presidente rotativo anual. Reuniões do ICCJ ocorreram em Viena (1973); em Basileia (1974); em Colônia (1974); em Hamburgo (1975); em Jerusalém (1976); em Southampton (1977); no Luxemburgo (1977); em Viena (1978); em Nova York (1979); e em Sigtuna, Suécia (1980). Uma Conferência Internacional da Juventude do ICCJ foi realizada em Jerusalém em agosto de 1980.

#### **Declaração das Igrejas Nacionais e Outras Organizações Eclesiásticas**

A mais importante a nível nacional foi a Declaração da Comissão Episcopal Francesa, chefiada por Mons. Elchinger, bispo de Estrasburgo. A Declaração, emitida na véspera da Páscoa de 1973, referia-se ao documento judaico adotado pelo Concílio Vaticano e enfatizava que a nova abordagem do judaísmo deveria ser considerada um começo e não um fim. De grande peso foram as referências da Declaração à reunião do povo judeu na Terra da Bíblia e a afirmação de que a consciência da humanidade não pode negar o povo judeu, que sofreu tantas vicissitudes no curso de sua história, o direito e os meios para sua própria existência política entre as nações.

De especial importância também foi o manifesto "Cristãos e Judeus", emitido pela Igreja Evangélica Alemã em 1975. Enfatizou as origens judaicas da Igreja Cristã e examinou as relações entre cristãos e judeus de uma perspectiva teológica. O manifesto também reconhecia que a plena realização da vida judaica esteve ligada à Terra de Israel em todas as épocas e, portanto, o atual Estado de Israel, embora uma entidade política, também deve ser entendido no contexto histórico do Povo Escolhido.

As consultas foram realizadas pela Federação Luterana Mundial, a Igreja Luterana Americana, a Convenção Batista, a Conferência Geral dos Metodistas Unidos, a Igreja Reformada da Holanda e os menonitas europeus.

Em um discurso proferido em julho de 1977 ao Conselho Judaico de Deputados, o Arcebispo de Canterbury disse que o amor, não o poder, deveria governar o mundo e enfatizou sua forte oposição a qualquer tipo de discriminação racial.

#### **O Diálogo Interconfessional em Israel**

O diálogo interconfessional em Israel foi fomentado por iniciativa de grupos selecionados de judeus e cristãos

estudiosos. Destaca-se no intercâmbio interconfessional o "Grupo Arco-Íris", composto por teólogos cristãos e estudiosos judeus, principalmente professores de Bíblia e de religião comparada. Os membros do grupo se reúnem periodicamente para examinar, comparar e avaliar suas respectivas tradições e princípios religiosos.

Outro grupo interconfessional é o Comitê Interconfessional, cujos objetivos são mais práticos do que acadêmicos. A comissão assumiu a responsabilidade de garantir que seja demonstrado o devido respeito a todos os credos representados na Terra Santa. A Fraternidade Cristã de Pesquisa Teológica, além de aprofundar as relações ecumênicas entre as denominações cristãs, tem como tarefa o estudo da atitude dessas denominações em relação ao judaísmo. Ativos no campo do diálogo interconfessional também estão o escritório do Comitê Judaico Americano em Jerusalém, o Instituto Ecumênico em Tantur perto de Jerusalém, o Centro de Discussão Ecumênica para Estudantes em Jerusalém e o Grupo Inter-religioso em Tel Aviv.

Considerando que um diálogo interconfessional entre iguais é considerado positivamente pela maioria dos judeus em Israel, todas as formas de atividade de proselitismo cristão entre os judeus são profundamente ressentidas, e as principais Igrejas cristãs, cientes disso, geralmente se abstêm da atividade missionária. prática, tal atividade é realizada principalmente por algumas pequenas seitas protestantes, com pouco sucesso. O problema da missão, que de tempos em tempos agita a opinião pública em Israel, tornou-se mais agudo com a aparição no cenário israelense do "Movimento Judeus por Jesus". Os bairros religiosos judeus, que sempre defenderam a legislação antimissionária, aproveitaram a oportunidade dada por uma mudança na constelação política para aprovar no Knesset uma Emenda ao Código Penal que proíbe o uso de suborno para conversão religiosa.

A Emenda (estimulação para mudar de religião), promulgada em dezembro de 1977, despertou preocupação nos círculos cristãos e inter-religiosos em Israel e no exterior.

[Saul Paul Colbi]

#### **Desenvolvimentos posteriores**

Ao longo dos anos desde a Segunda Guerra Mundial, e sob o impacto da revelação dos fatos do Holocausto e do estabelecimento do Estado de Israel, os cristãos, individual e coletivamente, sentiram-se impelidos a reavaliar suas relações com os judeus e o judaísmo, e no mínimo repudiar o antissemitismo tradicional e o "ensino do desprezo". Esse movimento foi expresso em documentos da Igreja, em escritos teológicos e em diálogos com judeus. Em 1985 as linhas mestras estavam traçadas, e os últimos anos da década de 1980 foram essencialmente um período de consolidação e de iniciativas educativas para assegurar que as diretrizes das Igrejas fossem absorvidas no ensino e na pregação. Ao mesmo tempo, no entanto, vários "pontos de atrito" no diálogo emergiram claramente, e uma série de incidentes criou tensões.

#### **A Igreja de Roma**

O diálogo de alto nível entre a Igreja Católica Romana e o povo judeu é realizado pelo Catho Internacional

Comissão de Ligação Judaica (ILC). Do lado católico, esta é composta por representantes da Comissão da Santa Sé para as Relações Religiosas com os Judeus, um escritório dentro do Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos. Do lado judaico, o órgão representativo é o Comitê Judaico Internacional de Consultas Inter-religiosas (IJCIC), composto pelo Congresso Judaico Mundial, o Conselho da Sinagoga da América, o Comitê Judaico Americano, a Liga Internacional Anti-Difamação B'nai B'rith, e o Conselho Judaico de Israel para Relações Inter-religiosas.

A reunião da ILC de 1985 ocorreu de 28 a 30 de outubro em Roma, e foi uma grande comemoração e reavaliação da publicação 20 anos antes da Nostra Aetate no. 4, parte da "Declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs", o documento do Concílio Vaticano II que abriu caminho para o desenvolvimento subsequente de atitudes católicas em relação aos judeus e ao judaísmo. Avaliaram-se os progressos ocorridos nos anos seguintes, delineou-se um programa para o futuro e destacou-se a importância atribuída pela Igreja aos trabalhos, numa audiência com o Papa João Paulo II. Um toque adicional a todas as atividades anteriores foi o reconhecimento, por meio de uma palestra especial, do 850º aniversário da morte de Maimônides.

As discussões mais substanciais na reunião de Roma, no entanto, estavam relacionadas ao documento recém-preparado do Vaticano, "Notas sobre a maneira correta de apresentar os judeus e o judaísmo na pregação e na catequese na Igreja Católica Romana". Este documento "interno" da Igreja, destinado a desenvolver o ensinamento da Nostra Aetate e ajudar a integrá-lo na vida cotidiana da Igreja, recebeu uma resposta mista da delegação judaica. Do lado positivo, o Estado de Israel foi mencionado pela primeira vez em um documento do Vaticano, o sofrimento judaico no Holocausto reconhecido, a "vitalidade espiritual contínua do judaísmo" para os tempos modernos apreciada e orientação dada sobre como interpretar os textos do Novo Testamento sem derivar deles o anti-semitismo. Por outro lado, os judeus ficaram chateados por não terem sido totalmente consultados na preparação do documento, sentiram que o tratamento do Holocausto não reconheceu qualquer culpa cristã, ficaram insatisfeitos com a falta de uma avaliação teológica positiva de Israel e detectaram inconsistências. nas seções teológicas, incluindo resquícios de tipologia e "teologia da substituição".

No domingo, 13 de abril de 1986, o Papa João Paulo II fez uma visita histórica através do Tíber à Sinagoga de Roma, onde foi recebido pelo Rabino Chefe Elio Toaff. O presidente da comunidade judaica, professor Giacomo Saban, lembrou ao papa a ilustre história da comunidade judaica romana, que remonta aos tempos pré-cristãos. Geralmente, a visita foi acolhida por líderes católicos e judeus como um sinal do compromisso pessoal do papa em levar adiante a iniciativa da Nostra Aetate; de fato, o papa não perdeu a oportunidade de se dirigir às comunidades judaicas nas numerosas cidades que visitou ao redor do mundo, frequentemente acolhia dignitários judeus visitantes no Vaticano e usava essas ocasiões repetidamente para denunciar o antissemitismo e reconhecer

Sofrimentos judaicos na "Shoah", como ele sempre chamou de Holocausto.

Foi mais ou menos nessa época que estourou a controvérsia do \*Convento de Auschwitz (a aprovação da Igreja de Cracóvia para o projeto havia sido dada em 30 de setembro de 1984, sem atrair atenção), e os planos para uma grande consulta da ILC sobre o assunto da Holocausto foram adiados indefinidamente. As relações foram ainda mais exacerbadas quando o Congresso Judaico Mundial, na forma de uma carta de seu presidente, Edgar Bronfman, datada de 4 de dezembro de 1986, declarando que seu compromisso com a melhoria das relações com a Igreja Católica nunca havia sido tão forte, lançou campanha" para forçar a Santa Sé a "reconhecer" Israel. Embora o comitê diretor da ILC continuasse a se reunir, nenhuma consulta completa ocorreu até aquela em Praga, em setembro de 1990. Um dos efeitos desse adiamento foi o atraso na produção de uma declaração abrangente do Vaticano sobre o Holocausto. O arcebispo Edward (mais tarde cardeal) Cassidy, que liderou a delegação católica em Praga na qualidade de presidente da Comissão de Relações Religiosas com os Judeus em sucessão ao cardeal Willebrands, declarou em suas observações de abertura "que o antissemitismo encontrou um lugar no pensamento cristão e a prática exige um ato de Te shuvah (arrependimento) e de reconciliação de nossa parte enquanto nos reunimos aqui nesta cidade, que é um testemunho de nosso fracasso em ser testemunhas autênticas de nossa fé às vezes no passado". A declaração emitida na reunião de Praga citou essas palavras e foi o primeiro documento com autoridade do Vaticano a reconhecer, ainda que de maneira um tanto oblíqua, a culpa católica em relação ao Holocausto. A declaração também enfatizou a tarefa educacional nas relações judaico-cristãs e as oportunidades para trabalho social comum e testemunho espiritual. A declaração foi endossada por João Paulo II quando recebeu a ILC por ocasião do 25º aniversário da Nostra Aetate em dezembro de 1990.

As relações avançaram como resultado de uma Conferência da ILC em Baltimore em 1992, quando os participantes do Vaticano propuseram o estabelecimento de delegações conjuntas católico-judaicas para comparecer perante organismos internacionais sobre assuntos de interesse mútuo. Comprometeram-se também a estender a outros países a iniciativa dos bispos italianos que declararam que um dia por ano em suas dioceses seria dedicado ao estudo do judaísmo e do povo judeu. No verão de 1992, o Vaticano anunciou a abertura de discussões com Israel para a normalização das relações entre os dois países para o estabelecimento de laços diplomáticos, o que foi finalmente alcançado no final de 1993. (Ver \*Vaticano para mais desenvolvimentos.)

### O Conselho Mundial de Igrejas e Igrejas Protestantes

O Conselho Mundial de Igrejas (CMI), embora implacável em sua oposição ao anti-semitismo, progrediu apenas lentamente no diálogo no período em análise. Acredita-se que isso seja em parte por causa da pressão política do Conselho de Igrejas do Oriente Médio e em parte por causa da relutância de algumas Igrejas membros em abandonar uma abordagem ativamente evangélica em relação aos não-cristãos, incluindo os judeus. Além disso,



enquanto a Igreja Católica afirmou várias vezes que as relações com os judeus e o judaísmo estão no centro das preocupações cristãs, o Conselho Mundial tende a colocar o assunto abaixo de sua escala de prioridades. O Conselho Mundial é uma federação amorfa e não uma estrutura hierárquica como a Igreja Romana; não pode determinar padrões de cima para baixo, mas deve trabalhar com base no consenso.

Algum progresso foi feito na "Consulta sobre a Igreja e o Povo Judeu" em Arnoldshain, Alemanha Ocidental, de 10 a 14 de fevereiro de 1986, mas o avanço mais significativo foi o documento formulado na reunião de novembro de 1988 em Sigtuna, Suécia, de o Comitê do CMI sobre a Igreja e o Povo Judeu. Este documento reconhece a falta de consenso entre seus membros sobre a missão e sobre o significado da Terra de Israel, mas reivindicou amplo acordo para o seguinte:

1. A aliança de Deus com o povo judeu permanece válida.
2. O anti-semitismo e todas as formas de ensino de desprezo pelo judaísmo devem ser repudiados.
3. A tradição viva do judaísmo é um dom de Deus.
4. O proselitismo coercitivo dirigido aos judeus é incompreensível compatível com a fé cristã.
5. Judeus e cristãos têm uma responsabilidade comum como testemunhas da justiça de Deus e da paz no mundo.

Além disso, concordou com nove afirmações, que reconheceram o chamado de Israel, reconheceram os tesouros espirituais compartilhados por judeus e cristãos, deixaram claro que os judeus não devem ser culpados pela paixão de Jesus e expressaram tristeza pela parte cristã de responsabilidade pelo sofrimento judaico, culminando no Holocausto.

Assim como o Vaticano, o CMI se engaja no diálogo no mais alto nível com o IJCIC. Um de seus empreendimentos conjuntos mais notáveis foi uma Consulta Cristã-Judaica Africana que ocorreu em Nairóbi, Quênia, de 10 a 13 de novembro de 1986; a ênfase aqui estava na preocupação compartilhada de judeus e cristãos africanos com a tradição e sua relação com as Escrituras. Como foi apropriadamente observado, "a Escritura não é uma criação europeia".

Uma vez que o CMI só pode trabalhar por consenso, as declarações de suas Igrejas constituintes individuais são importantes. cancela.

A Comunhão Anglicana realizou sua própria Consulta com o IJCIC em Shallowford House, Stafford (Inglaterra), em 1986, enfocando duas questões de interesse comum para judeus e anglicanos, AIDS e privação do centro da cidade, embora poucos presentes negassem que a alta O ponto principal dessa Consulta foi a narração espontânea e comovente do Dr. Gerhart Riegner dos eventos de 1942, quando, de seu escritório em Genebra, ele lutou contra imensa resistência para informar o mundo incrédulo da implementação da "Solução Final".

Esta Consulta, sem dúvida, alimentou a Conferência de Lam beth de 1988, o encontro de 10 anos de Bispos Anglicanos de todo o mundo. Pela primeira vez em sua história, eles dedicaram atenção às relações cristão-judaicas e produziram

e elogiou unanimemente um documento "Judeus, Cristãos e Muçulmanos: o Caminho do Diálogo". Isso, de assimilar a relação com o judaísmo àquela com todos os monoteístas, explicitava claramente sua natureza e obrigações especiais, a culpa cristã pelo "ensino do desprezo" que forneceu o solo no qual o nazismo poderia prosperar e a natureza do judaísmo como religião viva não deve ser confundida com uma leitura literal do Antigo Testamento.

As Igrejas Luteranas na Alemanha e em outros lugares estavam entre as primeiras e mais abundantes na produção de documentos. A Comissão Luterana Européia "A Igreja e o Povo Judeu", em seu 8 de maio de 1990, "Declaração sobre o Encontro entre Luteranos Cristãos e Judeus" (Driebergen, Holanda), reconhece que um pré-requisito para um novo relacionamento mais tolerante com a fé judaica é "uma renúncia parcial à exigência de evangelização dos judeus, bem como o apelo por uma análise autocrítica da própria teologia dos luteranos".

Excelentes declarações e diretrizes emanaram de outros grupos de igrejas dentro do CMI, como Metodistas e Presbiterianos – e até mesmo de fora do CMI, como a Igreja da Unificação.

Menção especial deve ser feita a 12 de junho de 1990, "Declaração do Sínodo da Igreja Reformada na Hungria sobre suas relações com os judeus", talvez o primeiro documento dessa natureza a emanar de uma Igreja não católica na Europa Central desde a imposição do comunismo, mas capaz de confessar arrependimento nas palavras de uma declaração de 1946 de seu Conselho Livre Reformado: Deus nos perdoe".

#### **O Conselho Internacional de Cristãos e Judeus e as CCJs Nacionais**

Grande parte do diálogo em nível de "base" é realizado através de filiais locais dos Conselhos Nacionais de Cristãos e Judeus (CCJ's). Os conselhos nacionais são membros do Conselho Internacional de Cristãos e Judeus (ICCJ). Com a admissão em 1990 de CCJs na Polônia, Tchecoslováquia, Hungria e Nova Zelândia, agora existem 23 grupos nacionais.

Os membros das CCJs nacionais podem se reunir no Colóquio Internacional do ICCJ, realizado anualmente em um país diferente. No período considerado, eles se encontraram em Dublin (1985), Salamanca (1986), Friburgo (1978), Montreal (1988), Lille (1989) e Praga (1990). A reunião de Salamanca foi notável por sua forte participação muçulmana, e algum elemento disso foi mantido. Na reunião de Praga, os delegados dos países da Europa Central e Oriental descreveram suas situações e problemas locais. Cada colóquio é combinado com um simpósio de mulheres e uma conferência de liderança jovem, embora em 1990 a conferência de liderança jovem tenha ocorrido separadamente, em Israel.

O ICCJ patrocinou outras grandes reuniões e iniciativas, incluindo "Identidade e Compromisso no Encontro Religioso", Jerusalém, dezembro de 1986. Teve uma primeira conferência na Europa Oriental com sua reunião de 1985 em Budapeste (ver

abaixo de). Seguiu-se, em setembro de 1987, um segundo “Seminário de Judeus e Cristãos do Oriente e do Ocidente” em Buckow, então Alemanha Oriental – uma ocasião notável pela presença de 12 acadêmicos israelenses. Juntamente com a Konrad Adenauer Stiftung, realizou um Simpósio de Judeus, Cristãos e Muçulmanos de 29 de maio a 2 de junho de 1988, em Sankt Augustin, perto de Bonn, onde houve muita discussão sobre os tipos estereótipos que dificultam o entendimento mútuo.

O maior encontro popular nas relações cristão-judaicas é o Workshop Nacional do NCCJ nos Estados Unidos. Essas oficinas atraem bem mais de mil participantes.

### **Abrindo o Oriente**

O DIÁLOGO. Muito antes do fim do comunismo na Europa Central em 1989, o contato foi estabelecido com as Igrejas e com as pequenas comunidades judaicas remanescentes e as bases foram lançadas para um desenvolvimento positivo nas relações judaico-cristãs. Naquela época, as próprias Igrejas lutavam para existir diante de um regime hostil. Isso lhes deu um sentimento de solidariedade com a minoria judaica, mas contra isso estava a falta de familiaridade com os desenvolvimentos ocidentais na teologia cristã, a falta de conhecimento do judaísmo e a falta de judeus locais com conhecimento de sua própria fé.

Em novembro de 1985, o Conselho Internacional de Cristãos e Judeus, juntamente com o Conselho Interigreja de Paz na Hungria, patrocinou uma conferência de quatro dias sobre “Diálogo Cristão Judaico e sua Contribuição para a Paz”. A Hungria tem não apenas uma comunidade judaica substancial, mas também vários estudiosos judeus nativos. Já se mencionou o “Seminário de Judeus e Cristãos do Oriente e do Ocidente” de setembro de 1987, realizado na Alemanha Oriental.

Na Polônia houve, durante grande parte da era comunista, um fascínio pela cultura judaica, como manifestado, por exemplo, na continuação do teatro iídiche, mas somente na década de 1980 começou uma tentativa séria de reavaliação crítica do passado. O papa, em sua visita a Auschwitz em 1979, talvez tenha iniciado o processo referindo-se aos “grandes sofrimentos do povo judeu”. Uma série altamente significativa de artigos apareceu nas revistas católicas ZNAK e Tygodnik Powszechny, começando em 1983; O desafiador artigo de 1987 de Jan Blonski, “Os pobres poloneses olham para o gueto”, merece menção especial. Em maio de 1986, a Conferência Episcopal Polonesa criou uma subcomissão (posteriormente elevada a uma comissão completa) para examinar, no contexto polonês, as relações com os judeus e o judaísmo, e sob seu presidente, Dom Henrik Muszynski de Wloclawek, este grupo tem levado a igreja polonesa a levar a sério as novas atitudes em relação aos judeus e ao judaísmo emanadas de Roma e, em 1990, publicou um livro de documentação católica recente sobre o judaísmo e os judeus. Desde o início da década tem havido grandes encontros acadêmicos internacionais sobre a história e a cultura dos judeus poloneses; a Universidade Jagellônica de Cracóvia tem um departamento especial para esses assuntos. Conferências internacionais sobre as relações judaico-cristãs também ocorreram, incluindo uma organizada

pela Comissão Episcopal juntamente com a Liga Antidifamação de B'nai B'rith (Tyniec, 1987), e outra em Cra cow em novembro de 1989, na qual os patrocinadores católicos foram o KIK (Clube dos Intelectuais Católicos) de Cracóvia, que sempre teve um papel de liderança nessas questões. O trabalho educacional prosseguiu em ritmo acelerado; 22 professores do seminário polonês passaram sete semanas em Chicago em 1989 estudando junto com rabinos e outros estudiosos judeus, e em abril de 1990 um estudioso britânico, o rabino Norman Solomon, lecionou na Academia de Teologia Católica em Varsóvia.

### **AS IGREJAS E O RESSURGIMENTO DO ANTI SEMITISMO.**

O lado negativo da rejeição do comunismo pela Europa Central em 1989 foi o ressurgimento do anti-semitismo, coincidindo com fenômenos semelhantes na Europa Ocidental. É difícil saber quanto disso vem da influência da Igreja, e quanto do sentimento nacionalista, mas tem sido interessante observar as reações das Igrejas que, longe de encorajar tais atitudes, foram fortemente condenatórias. Em sua carta de 8 de agosto de 1990, o Dr. Emilio Castro, secretário geral do Conselho Mundial de Igrejas, reafirmou o pronunciamento do conselho de 1948 de que “o antissemitismo é um pecado contra Deus e o homem”, lembrou os cristãos de sua responsabilidade especial pelo antissemitismo, e exortou-os a não falharem em uma ação resoluta contra ela. As respostas do Vaticano e da Federação Luterana Mundial foram igualmente fortes e foram seguidas por declarações de vários órgãos e líderes da Igreja em todo o mundo. O interesse real concentrou-se nas Igrejas Ortodoxas que, embora membros do Conselho Mundial, não demonstraram antes muito interesse pelo diálogo. Eles são dominantes em muitos dos países em que ocorreram incidentes; foi, portanto, reconfortante que o arcebispo Kirill, da Igreja Ortodoxa Russa, condenou inequivocamente, com a autoridade de 30 a 31 de janeiro de 1990, reunião de seu sínodo episcopal, “qualquer ensinamento de ódio, violência ou exclusividade nacional”, embora permaneça ver até que ponto essa condenação influenciará o comportamento dos cristãos russos.

O problema é que, embora as Igrejas realmente condenem o antissemitismo, elas continuarão a promovê-lo involuntariamente, a menos que consigam reinterpretar os ensinamentos cristãos básicos à luz da nova teologia, abandonando assim a “teologia da substituição” e o “ensino da desgosto.” Não se deve subestimar a magnitude de tal tarefa, especialmente em países onde o treinamento do clero é mínimo e os velhos hábitos de pensamento são persistentes.

### **América Latina e a Teologia da Libertação**

Enquanto para europeus e norte-americanos o Holocausto lança sua sombra sobre a teologia contemporânea, a queima é processada na América do Sul e grande parte da teologia do Terceiro Mundo tem sido a libertação dos séculos de escravidão e opressão, até mesmo genocídio, impostos pelos colonos cristãos europeus, e da extrema pobreza e privação sofridas pelas massas ainda hoje. O Êxodo bíblico é o grande paradigma

para a teologia da libertação, embora muito poucos teólogos da libertação tenham percebido sua relevância para a história da libertação judaica moderna da escravidão da opressão europeia e do nazismo para a liberdade de um estado independente em Israel. Ainda assim, o retorno através do Êxodo ao “Antigo Testamento judaico”, e a ênfase da nova teologia na “práxis” ao invés da teoria, combinaram-se com algum influxo da nova perspectiva católica sobre os judeus e o judaísmo para diálogo para começar.

A primeira Conferência Pan-Americana sobre as Relações Católico-Judaicas, organizada conjuntamente pelo Comitê Judaico Americano e pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, São Paulo, Brasil, ocorreu de 3 a 5 de novembro de 1985. A mais recente grande reunião foi a comemoração do 25º aniversário de Nostra Aetate em novembro de 1990, com a presença do Arcebispo Cassidy, que concordou em transmitir a Roma uma série de resoluções da Comissão Nacional Brasileira sobre Diálogo Religioso Católico-Judaico, incluindo um protesto contra a proposta de canonização da Rainha Isabel, e uma denúncia do anti-sionismo como uma forma atual de anti-semitismo.

### Obstáculos e Irritantes

Incidentes à parte, há dois temas que constantemente geram atritos no diálogo.

A primeira delas é o compromisso cristão com a evangelização. Enquanto a Igreja Católica Romana e muitas outras grandes igrejas não têm mais como alvo os judeus, apenas alguns cristãos, seja por causa do Holocausto ou por razões teológicas mais fundamentais, exigiriam a exclusão positiva dos judeus da evangelização. Todos hoje em dia rejeitam a evangelização coercitiva ou enganosa, embora as definições sejam diferentes. No entanto, uma característica recente da vida cristã tem sido o surgimento de pequenas seitas evangélicas dependentes que estão além do controle das grandes Igrejas; alguns desses grupos têm como alvo os judeus. Além disso, a década de 1990 foi declarada uma “década de evangelismo”, e um bom equilíbrio teria que ser alcançado entre missão e diálogo. A década de 1980 viu um forte crescimento de grupos judaicos anti-missionários, e é difícil para judeus e cristãos engajados em um diálogo sério permanecerem indiferentes ao estalo em seus calcanhares em ambos os lados. O segundo grande tópico de atrito é Israel, e isso tem uma dimensão política e teológica. No plano político, tanto judeus como muitos católicos acharam difícil durante o período em análise aceitar o fracasso da Santa Sé em estabelecer relações diplomáticas normais com o Estado de Israel. Claro, apenas a igreja romana teve esse problema, pois outras igrejas não reivindicam ser territórios soberanos. O que muitas vezes é esquecido é a extensão em que documentos das Igrejas não-romanas confirmam a existência de Israel. Por exemplo, o Conselho Mundial de Igrejas, na Declaração sobre o Oriente Médio que adotou em sua Sexta Assembléia em Vancouver em 1983 e sustentou posteriormente, afirmou inequivocamente “o direito de todos os estados, incluindo Israel e os estados árabes, de viver em paz com fronteiras seguras e reconhecidas”, refletindo a terminologia da Resolução 242 do Conselho de Segurança das Nações Unidas.

As resoluções de 1988 foram igualmente diretas, embora poucas igrejas tenham ido tão longe quanto a Igreja Reformada Húngara que declarou, no documento citado acima: “Expressamos nossa alegria pelo fato de nosso país ter estabelecido relações diplomáticas com Israel”.

As visões teológicas diferem. Os evangélicos conservadores costumam ser os mais fortes apoiadores de Israel, porque vêem o estado como o cumprimento da profecia, anunciando a segunda vinda de Jesus – e a conversão de todos os judeus remanescentes! A Igreja Católica Romana deixou claro nas Notas de 1985 que, embora compreenda o apego religioso judaico à Terra, a própria Igreja se relacionava com o Estado de Israel apenas com base no direito internacional; Os porta-vozes da Igreja negaram veementemente que houvesse qualquer impedimento teológico às relações diplomáticas plenas. Outros seguem um caminho intermediário, vendo a restauração dos judeus a Israel como um ato divino significativo, mas sem compromisso com a interpretação literal da profecia.

Existem vários irritantes que se espera que sejam fontes temporárias e não permanentes de atrito dentro do diálogo. O convento de Auschwitz foi um deles, e as beatificações de Edith Stein e Maximilian Kolbe outra. Pedidos de beatificação da rainha Isabel em 1992 foram formulados em alguns círculos católicos espanhóis.

Várias ações do papa – sua recepção de Yasser Arafat e de Kurt Waldheim, alguns infelizes sermões de Páscoa – foram irritantes. No mundo não-católico, as Passion Plays, como a de Oberammergau (muito melhorada em 1990), estremeceram a relação judaico-cristã.

### Conclusão

A década de 1980 viu uma proliferação de escrita nas relações judaico-cristãs. Trabalhos acadêmicos e profundamente sensíveis apareceram por estudiosos protestantes como Hans-Joachim Krauss, Roy Eckardt e Paul van Buren, e católicos como Franz Mussner, John Pawlikowski e Eberhard Bethge. Igrejas de muitas denominações e em muitos países produziram declarações e diretrizes. Foi dada séria consideração à reinterpretção das crenças cristãs fundamentais à luz da nova compreensão dos judeus e do judaísmo.

O diálogo judaico-cristão atingiu um estágio de maturidade. Não está isento de problemas e ainda não está firmemente enraizado em nenhuma das comunidades religiosas envolvidas. A principal tarefa, no entanto, continua sendo a da educação, de garantir que as novas percepções das Igrejas e seus teólogos realmente se tornem parte do ensino e pregação cristã normal, não apenas no Ocidente mais instruído, mas entre os cristãos em todas as terras.

Para o Vaticano II e desenvolvimentos subsequentes, ver \*Church, Catholic; \*Conselhos da Igreja.

### Informações bibliográficas

Christian-Jewish Relations, uma publicação trimestral do Instituto de Assuntos Judaicos de Londres, em conjunto com o World Congresso Judaico, publicou não apenas artigos acadêmicos sobre os temas importantes, mas os principais documentos e relatórios sobre

crônica judaica

eventos, incluindo aqueles em Israel. Ele deixou de aparecer em 1993. Immanuel, publicado pela Fraternidade de Pesquisa Ecumênica em Jerusalém, traz artigos teológicos e históricos de alto calibre, muitos deles traduções de artigos hebraicos. Outras revistas com material documental e original são o boletim SIDIC publicado em Roma pelas Irmãs de Sion e El Olivo, publicado em Madri pelo Centro de Estudios Ju deo-Cristianos.

Os últimos anos da década de 1980 viram uma proliferação de livros que resumem o diálogo até então. Em 1988, o Comitê Internacional de Ligação Católico-Judaico publicou seu relato de "Quinze Anos de Diálogo Católico-Judaico 1970–1985" através dos editores oficiais do Vaticano. No mesmo ano, o Conselho Mundial de Igrejas publicou seus documentos e os das igrejas membros, com um comentário esclarecedor de Allan Brockway e outros, e um relato judaico oficial do diálogo, *Relações Judaico-Cristãs desde a Segunda Guerra Mundial* por Geoffrey Wigoder, também apareceu em 1988. David Novak's *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification* foi publicado em 1989. Um dos relatos cristãos mais sensíveis e equilibrados é *Time to Meet: Towards a Deeper Relationship between Jews and Christians* (1990) de Marcus Braybrooke. ).

Das coleções documentais, a mais abrangente (embora haja lacunas) é *Die Kirchen und das Judentum: Doku mente von 1945–1985*, de Rolf Rendtorff e Hans Hermann Henrix. Para os leitores ingleses, os dois volumes de *Stepping Stones* editados por Helga Croner (1977 e 1985) são os mais úteis.

[Normon Salomão]

**JEWISH CHRONICLE**, jornal inglês e o mais antigo periódico judaico que existe. Apareceu pela primeira vez em 12 de novembro de 1841 sob a direção de D. \*Meldola e M. \*Angel e foi publicado posteriormente como semanário, até que a publicação foi suspensa em maio de 1842. A publicação foi retomada em outubro de 1844 como quinzenal, com Joseph Mitchell como seu editor, mas em 1847 voltou a ser um jornal semanal e assim permaneceu desde então. Mitchell foi editor do *Jewish Chronicle* até 1854, quando foi sucedido por MH Bresslau. No ano seguinte, A. \*Benisch tornou-se proprietário e editor e editou o jornal até sua morte em 1878, exceto pelos anos de 1869 a 1875, quando Michael \*Henry foi editor. Benisch legou a Crônica à \*Associação Anglo-Judaica que a vendeu a Asher I. \*Myers, seu novo editor, Sydney M. \*Samuel, e Israel David. Mais tarde passou para o controle de uma sociedade anônima, onde permaneceu desde então. *The Jewish Chronicle* rapidamente se estabeleceu como o principal jornal do judaísmo anglo. Seu serviço de notícias eficiente e quase monopólio da publicidade pessoal de eventos familiares tornaram sua posição incontestável, e engoliu seus principais concorrentes, o *Hebrew Observer*

e o mundo judaico. O *Chronicle* também se orgulhava de ser um jornal de qualidade. Sob a direção de Asher Myers, artigos literários e históricos pródigos apareceram e por muitos anos Israel \*Abrahams editou uma página literária. Um suplemento em

O hebraico moderno foi lançado pela primeira vez em 1906 e um suplemento literário mensal foi lançado durante os anos entre guerras. Pouco antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, a *Crônica Judaica* passou por consideráveis mudanças de formato. Após a guerra, o jornal cresceu constantemente em tamanho e em 1960 ostentava uma circulação de mais de 60.000 – mais de três vezes o número de antes da guerra. Ao mesmo tempo, o escopo do jornal foi consideravelmente ampliado. Os eventos em Israel ocupavam cada vez mais espaço, e o *Jewish Chronicle* também expandiu seu serviço de notícias provinciais, esportivas e financeiras e forneceu colunas separadas para mulheres, crianças, adolescentes e estudantes, tornando-se de interesse para uma ampla seção transversal do Anglo. -Judeus. Também administrava um serviço internacional de notícias e recursos judaicos. Desde o início, a *Jewish Chronicle* refletiu o desejo anglo-judaico de igualdade política e social na Grã-Bretanha e se propôs a despertar a opinião pública para a situação dos judeus na Rússia e depois na Romênia. De 1891 a 1892, foi publicado um suplemento mensal chamado "Darkest Russia", que dava relatórios detalhados da perseguição aos judeus russos. O *Chronicle* foi um dos primeiros periódicos a informar o mundo sobre as atrocidades nazistas durante a Segunda Guerra Mundial e mais tarde relatou surtos de antisemitismo na União Soviética, Europa Oriental e América do Sul. Seu ponto de vista sobre questões domésticas geralmente refletia o do establishment anglo-judaico e sustentava a autoridade do rabino-chefe e do Beth-Din. Por muitos anos a Crônica era hostil aos movimentos reformistas e liberais, particularmente durante a editoria de Leopold \*Greenberg, mas a tendência de afastamento da ortodoxia no anglo-judaico levou a uma mudança na política do jornal, e mais espaço foi dado aos desenvolvimentos do judaísmo progressista. Ao mesmo tempo, a Crônica tornou-se cada vez mais crítica da posição ortodoxa sobre questões haláchicas, que considerava muito rígidas. Quando o rabino Louis \*Jacobs foi preterido para o cargo de diretor do Jewish's College e mais tarde impedido de atuar como ministro da New West Synagogue, o *Jewish Chronicle* – sob a direção de William Frankel – defendeu sua causa contra a autoridade do rabino-chefe, Beth-Din, e United Synagogue. O *Jewish Chronicle* dedicou consistentemente um espaço considerável a Israel e ao sionismo, e um de seus primeiros editores, Abraham Benisch, publicou notícias de Jerusalém, Tiberíades, Safed e Hebron.

No entanto, sob a propriedade de Asher Myers e Israel Davis, o jornal era hostil ao sionismo de acordo com a linha oficial dos líderes religiosos e leigos da comunidade. No entanto, em 17 de janeiro de 1896, o *Chronicle* publicou o primeiro artigo de Herzl "A Solution to the Jewish Problem", que apareceu um mês antes de *Der Judenstaat*, e com seu editorial, "A Dream of a Jewish State" abriu o colunas para uma discussão do plano de Herzl. No final de 1906, Israel David ofereceu o *Jewish Chronicle* a Leopold J. Greenberg que, junto com David \*Wolffsohn, Joseph \*Cowen, Jacobus H. \*Kahn e Leopold \*Kessler, compraram as ações. Greenberg tornou-se seu editor em janeiro de 1907. Ele fez o jornal fortemente sionista.

Em 1917, o governo britânico adiou a publicação da Declaração Balfour por uma semana para permitir que o *Chronicle* para imprimir as notícias ao mesmo tempo que o resto da imprensa. o

A Chronicle apoiou a formação da Legião Judaica sob Vladimir \*Jabotinsky e, depois que o Mandato da Palestina foi atribuído à Grã-Bretanha, a Chronicle judaica permaneceu firmemente sionista até a morte de Greenberg em 1931. Nesse ano, Leopold Kessler tornou-se presidente do conselho de administração, e o jornal retomou uma linha sionista morna. Em 1946, Ivan Greenberg foi removido do cargo de editor por causa de seu apoio ao Revisionismo e John \*Shaftesley foi nomeado em seu lugar.

Em 1958 William Frankel tornou-se editor. David F. \*Kessler, filho de Leopold Kessler, tornou-se presidente e diretor administrativo da Jewish Chronicle Ltd. Kessler permaneceu editor até 1977, quando foi sucedido por Geoffrey Paul (n. 1929), de 1977 a 1990, e depois por Edward J. Temko (n. 1952), de 1991. Após a criação do Estado de Israel, manteve consistentemente uma atitude simpática, embora nem sempre acrítica, em relação ao Estado judeu, e é internacionalmente conhecido por seu amplo e inteligente alcance de opinião.

**Bibliografia:** C. Roth, *The Jewish Chronicle 1841–1941* (1949). **Adicionar. Bibliografia:** D. Cesarani, *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry, 1841–1991* (1994).

[Cecil Roth e Josef Fraenkel]

**JEWISH COLONIAL TRUST**, o primeiro banco sionista. O Jewish Colonial Trust (Juedische Colonial Bank) Ltd. foi incorporado em Londres em 20 de março de 1899, de acordo com as decisões do Primeiro e Segundo Congressos Sionistas. O odor \*Herzl foi o principal proponente desta decisão, pois desde o início ele previu a necessidade de um poderoso instrumento financeiro para a realização política e econômica do sionismo. No Der Judenstaat ele havia proposto a criação da "Companhia Judaica" para a liquidação e transferência ordenadas do capital dos imigrantes; em seus Diários Herzl falou repetidamente da necessidade de um instrumento financeiro forte capaz de oferecer ajuda à Turquia em troca da concessão da desejada "carta". A visão de Herzl era de uma organização como a Companhia das Índias Orientais, que havia alcançado um status paragovernamental. Os vários objetivos da instituição estão refletidos nos Objetivos do Trust, conforme estabelecido nos seus estatutos:

Promover, desenvolver, trabalhar e conduzir indústrias, empreendimentos e esquemas de colonização... migração ou imigração para qualquer país ou países... e em particular de pessoas de raça judaica para a Palestina, Síria e outros países do Oriente... exercer a atividade bancária na medida em que... considerada conveniente incidentalmente a qualquer outra atividade da empresa... Adquirir de qualquer estado ou outra autoridade em qualquer parte do mundo quaisquer concessões, concessões, decretos, direitos e privilégios de qualquer natureza... buscar e obter aberturas para o emprego de capital na Palestina, Síria e em qualquer parte do mundo e, para tanto, prospectar, examinar, explorar, testar e desenvolver quaisquer propriedades mineradoras, fundiárias, agrícolas e outras, e para despachar e empregar expedições, agentes e outros.

O caráter político-econômico do Trust fez com que fosse necessário conferir o controle sobre ele, por meio de Ações Fundadoras, nos órgãos da Organização Sionista. O capital autorizado do Trust era de £ 2.000.000 em ações de £ 1 cada, mas foram necessários três

anos (até 1902) antes que o mínimo legal de £ 250.000 que permitia o início das operações fosse pago. Naquele ano, em Londres, o Trust incorporou a Anglo-Palestine Company, agora Bank Leumi le-Israel BM, como sua subsidiária para operações em Ereẓ Israel. A atividade bancária, considerada um negócio incidental nos Objetivos do Trust, tornou-se sua atividade principal.

Embora o JCT planejasse abrir filiais e agências em vários centros judaicos, como Nova York e Odessa, apenas uma filial, em Whitechapel, foi realmente aberta em 1905. As várias guerras dos Bálcãs retardaram o desenvolvimento dos negócios em seus primeiros anos e o Trust sofreu perdas consideráveis na Rússia durante a Primeira Guerra Mundial. Com o advento do Mandato Britânico, o Trust investiu em novos empreendimentos na Palestina, como o General Mortgage Bank, o Workers' Bank (Bank ha Po'alim), o Palestine Electric Corporation etc., e se envolveu profundamente em alguns empreendimentos bancários judeus na Europa Oriental, como o Lodz Deposit Bank e o Jewish Central Bank, Kovno. Em consequência da depressão econômica, a maioria desses últimos ativos, superiores a £ 550.000, ficaram congelados ou duvidosos. Assim, uma reorganização do Trust tornou-se necessária em 1933 e, a partir de 1º de janeiro de 1934, o Trust entregou seus negócios bancários e investimentos na Palestina ao Anglo Palestine Bank (anteriormente Anglo-Palestine Company). Os lucros de uma emissão de ações deste último permitiram ao Trust recuperar seu capital social de £ 395.000 e £ 95.000 de suas reservas. Desde então, o Trust tem sido apenas a holding das ações do Anglo-Palestine Bank (Bank Leumi).

Em 1955, o Trust foi convertido em uma empresa de Israel sob seu nome hebraico original de Oẕar Hityashevut ha-Yehu dim. Seu capital social em 1969 foi aumentado de IL. 7.000.000 para IL. 10.000.000 por emissão de ações bonificadas, e um dividendo de 12% foi declarado para 1968. O Trust detém 23,5% do capital social em circulação do Bank Leumi, mas 88,3% das ações ordinárias (controladoras) (em 31 de março de 1969).

[Kurt Grunwald]

**ASSOCIAÇÃO DE COLONIZAÇÃO JUDAICA** (ICA), associação filantrópica para ajudar judeus em circunstâncias econômicas deprimidas ou países de perseguição a emigrar e se estabelecer em outros lugares em empregos produtivos, fundada pelo Barão Maurice de \*Hirsch em 1891. Foi constituída em Londres como uma sociedade por ações empresa cujos outros acionistas eram Baron Edmond de \*Rothschild, J. \*Goldsmid, Sir Ernest Joseph \*Cassel, FD \*Mocatta, Benjamin S. Cohen, SH Goldschmidt e Salomon \*Reinach. Em 1893, as ações de Hirsch foram distribuídas entre a \*Associação Anglo-Judaica e as comunidades judaicas de Bruxelas, Berlim e Frankfurt.

A dotação básica foi posteriormente aumentada para £ 8.000.000. Os escritórios da associação estavam localizados em Paris até serem transferidos para Londres em 1949. De Hirsch foi presidente até sua morte em 1896. Ele foi sucedido por Salomon Goldsmid (1896), Narcisse \*Leven (1896–1919), Franz \*Philippson (1919–29), Lionel Leonard \*Cohen (1929–34), Sir Osmond d'Avigdor \*Goldsmid (1934–40), Leonard Montefiore (1940–47) e Sir Henry Joseph d'Avigdor \*Goldsmid (1947–). O imediato de De Hirsch

associação de colonização judaica

O plano previa uma emigração em massa dos judeus dos países da Europa, onde eram perseguidos, para a Argentina, embora as circunstâncias obrigassem o ICA a dar prioridade às várias necessidades dos judeus na Europa.

#### emigração

A emigração foi a pedra angular da atividade do ICA ao longo da sua história. De 1904 a 1914, o ICA estabeleceu 507 comitês de emigração na Rússia e um escritório central em São Petersburgo, com a aprovação do governo russo. Em Nova York, o Fundo Hirsch estabeleceu uma escola de comércio em 1891 para preparar novos imigrantes para a tarefa de ganhar a vida. A imigração em grande escala para a América no início do século XX levou a ACI e a Sociedade Judaica de Ajuda Agrícola e Industrial a estabelecerem conjuntamente o Comitê de Remoção. Essa organização ligava os imigrantes na América aos seus parentes que permaneciam na Europa. Agências de informações surgiram por toda a Europa e, em 1912, o Comitê de Remoção havia ajudado mais de 70.000 imigrantes. Em 1922 esta organização foi dissolvida.

Após a Primeira Guerra Mundial, muitos países fecharam suas portas à imigração, e novas condições exigiram um novo maquinário. A iniciativa do ICA levou à criação de sociedades de imigração no Canadá, Argentina e Brasil. Em 1921, a ACI convocou uma conferência em Bruxelas e em 1922 em Paris para o estabelecimento de uma associação unificada de emigração. As conferências falharam, mas em 1925 o Comitê Unido de Evacuação foi formado pela ICA em conjunto com Emigdirekt e o Comitê de Distribuição Conjunta Judaica Americana (JDC). Em 1927 Hias (Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society), ICA e Emigdirekt fundaram uma nova associação, Hicem, que havia estabelecido 57 comitês em 21 países até 1937. Em 1928, a ICA formou um escritório de emigração em Moscou para supervisionar a emigração de Rússia, e por iniciativa do ICA, todas as organizações privadas que lidam com emigrantes criaram conjuntamente um comitê para a sua proteção, com sede em Genebra. De 1933 a 1939, o ICA gastou £ 800.000 na emigração de judeus da Alemanha.

#### ajuda e liquidação

##### Europa Oriental

AGRICULTURA. Em 1898, a ICA iniciou uma investigação detalhada sobre a posição dos judeus na Rússia e publicou os resultados em 1904 no Recueil des matières sur la Situation économique des israélites de Russie. Nas diferentes áreas de assentamento judaico, funcionários da ACI trabalharam para melhorar os métodos agrícolas locais, introduzir novas culturas e estabelecer cooperativas, com o resultado de que a produção aumentou consideravelmente. Durante a Primeira Guerra Mundial, a população agrícola na Rússia foi reduzida em um quarto. Em 1930, devido aos esforços do ICA, 43 das ex- colônias haviam sido restabelecidas e sustentavam uma população de mais de 30.000 habitantes. No final da década de 1920, a ACI também estabeleceu com sucesso alguns milhares de famílias em 50 novas colônias fundadas em terras fornecidas pelo governo no sul da Ucrânia.

Na Polônia, o ICA fundou e apoiou oito cooperativas agrícolas e, em 1930, comprou cerca de 2.500 hectares de terra para a ampliação de pequenas propriedades existentes. Em Ro

mania, a ACI reparou os danos causados pela guerra e em 1930 estabeleceu uma nova colônia no sul da Bessarábia.

EDUCAÇÃO. Em 1914, a ICA havia estabelecido ou apoiado cerca de 40 escolas técnicas e agrícolas na Rússia, ministrando cursos de educação para adultos e subsidiado a educação primária judaica.

Após a guerra, a ACI restaurou a maioria dessas escolas à sua posição anterior à guerra, apoiando-as até que pudessem existir de forma independente. Na Romênia, o ICA subsidiava aproximadamente 46 escolas em 1914. Na Galiza foram fundadas várias escolas técnicas e agrícolas, sendo a mais conhecida a escola agrícola de Slobodka-Lesna, estabelecida em terras adquiridas pelo ICA em 1900. A escola floresceu até ser danificado e fechado durante a Primeira Guerra Mundial. Na Polônia do pós-guerra, o ICA também reorganizou o sistema escolar e introduziu instituições para educação de adultos nos centros da população judaica.

##### COOPERATIVA DE EMPRÉSTIMOS E BANCOS DE POUPANÇA. A

ICA estabeleceu uma rede de empréstimos cooperativos e bancos de poupança na Rússia para agricultores e artesãos. A partir de 1905, o governo russo permitiu seu desenvolvimento irrestrito e eles se espalharam rapidamente, florescendo até a Primeira Guerra Mundial. Nesta área, a ICA retomou esse trabalho em 1922, em conjunto com o American Jewish Joint Distribution Committee, criando em 1924 a American Joint Reconstruction Foundation (AJRF). Seu principal objetivo era continuar o trabalho pré-guerra, apoiando os fundos de crédito existentes e criando novos. Em 1924 havia 322 instituições desse tipo nos 12 países onde a fundação funcionava. Em 1930, a AJRF apoiava 760 bancos de empréstimos com 325.000 membros e um capital de 3.555.000 dólares.

A associação também estabeleceu bancos comerciais para clientes de classe média a partir de 1930, apoiou cooperativas de trabalhadores e reconstruiu casas destruídas durante a guerra. A Segunda Guerra Mundial encerrou toda essa atividade e, em 1951, a AJRF foi liquidada.

##### Argentina

Em 1889, o ICA ajudou imigrantes judeus na Argentina que compraram aproximadamente 100.000 hectares de terra em Santa Fé. Eles estabeleceram a colônia de Moisésville e criaram uma série de novos assentamentos nas províncias de Santa Fé, Entre Ríos, La Pampa e Buenos Aires, principalmente antes da Primeira Guerra Mundial. Os colonos receberam equipamentos, instrução e crédito, e uma rede de escolas foi estabelecida. Em 1930, o auge da colonização do ICA na Argentina, mais de 20.000 colonos cultivavam aproximadamente 500.000 hectares de terra, quase metade dos quais pertenciam a colonos que se tornaram independentes.

O progresso foi dificultado pela terra insuficiente para cultivo extensivo e pela localização desfavorável de muitas das colônias. Os colonos atacaram um sistema que permitia o pagamento de dívidas e a independência apenas por um longo período de tempo; cooperativas também lideraram uma luta contra a burocracia do ICA. Durante a década de 1930, várias centenas de famílias da Alemanha foram assentadas na terra, mas a vida na cidade atraiu muitas e

em 1966, apenas 8.000 judeus permaneciam nas colônias da ACI, sendo a população em grande parte não-judia. Quase todos os colonos até então possuíam suas terras e o papel da ICA na Argentina estava diminuindo rapidamente.

### Brasil

Em 1904 o ICA adquiriu terras na região do Rio Grande do Sul, e uma pequena colônia foi estabelecida para colonos da Bessarábia.

A colônia não prosperou e em 1928 estava praticamente liquidada. Uma outra colônia de 93.000 hectares foi estabelecida em 1909 em Quatro Irmãos, mas a desintegração começou antes da Primeira Guerra Mundial. A ACI tentou reviver a colônia por reassentamento, mas problemas políticos combinados com má gestão levaram à sua liquidação em 1965. O assentamento brasileiro fracassou na década de 1930, quando o ICA selecionou famílias na Alemanha para assentamento em 2.000 hectares adquiridos no Estado do Rio de Janeiro. A partir de 1953 o governo brasileiro seguiu uma política de imigração mais liberal, mas faltavam potenciais colonos.

Em 1960, grandes áreas de terra detidas pelo ICA foram liquidadas. Enquanto isso, a ACI havia estabelecido instituições educacionais e facilidades de crédito nos principais centros de assentamentos judaicos e, a partir de 1954, continuou a apoiá-los em conjunto com o Comitê Americano de Distribuição Conjunta.

### Estados Unidos

Em 1891 Baron de Hirsch estabeleceu o Baron de Hirsch \*Fundo com o objetivo de ajudar os imigrantes judeus nos Estados Unidos e promover o estabelecimento de centros rurais lá. O fundo fundou a escola agrícola de Woodbine em Nova Jersey e vários outros, e tornou-se o principal órgão usado pelo ICA para seu próprio trabalho nos EUA. Sociedade Agrícola Judaica), que adquiriu terras em Nova York, Nova Jersey, Pensilvânia e Connecticut, a fim de estabelecer imigrantes judeus na terra. Na Primeira Guerra Mundial, 78 fazendas haviam sido estabelecidas. O principal trabalho do ICA nos Estados Unidos não foi, no entanto, essa colonização em pequena escala, mas a oferta de linhas de crédito para os imigrantes. Em 1930, o ICA havia distribuído mais de 10.000 empréstimos. O trabalho no campo educacional foi menos bem sucedido, e Woodbine foi fechado durante os anos entre guerras. Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, as atividades da ICA nos Estados Unidos praticamente cessaram.

### Canadá

Em 1892, o ICA estabeleceu a colônia Hirsch na província de \*Saskatchewan no Canadá, onde algumas famílias judias já haviam se estabelecido na década de 1880, e ajudou os imigrantes individuais que chegavam da Rússia no início do século XX. Até 1903, a Sociedade Agrícola Judaica de Nova York gerenciou o trabalho de colonização da ICA no Canadá e várias novas colônias foram estabelecidas em \*Manitoba e Saskatchewan. Em 1909, sua supervisão passou para um comitê canadense formado para esse fim. Em 1910, o ICA havia fundado ou auxiliado cinco colônias principais com uma população de 777 habitantes em uma área de 49.914 acres e alguns centros menores. O governo canadense se recusou a vender

maiores extensões de terra, bloqueando o caminho para um assentamento mais extenso. A posição econômica após a Primeira Guerra Mundial levou à desintegração dos centros menores. A ACI tentou expandir as colônias mais bem-sucedidas, estabelecendo 40 fazendas para novos imigrantes em 1930. Após a Segunda Guerra Mundial, a ACI estabeleceu um número de pessoas de campos de deslocados na fértil península de Niagara e no sul de Ontário, e em 1960 aproximadamente 120 famílias foram agricultura sob os auspícios do ICA.

### Ereẕ Israel

A partir de 1896, o ICA forneceu ajuda financeira para colonos independentes em Gederah, ẕ aderah, Nes ẕiyonah e Mishmar ha Yarden. Em 1899, o Barão Edmond de Rothschild transferiu para a ICA as colônias sob seus cuidados, e aquelas que ele mesmo havia fundado, fornecendo 15.000.000 de francos para financiar seu desenvolvimento posterior. Ele presidiu um corpo administrativo, a Comissão Palestina, formada em Paris. Nas colônias Rothschild, a ICA introduziu novas formas de cultivo e outras reformas. A ICA também continuou seu trabalho independente anterior e comprou terras na Baixa Galiléia para fundar novos assentamentos, Jabneel (Yemma), Bet Gan, Mesẕa (Kefar Tavor), Sejerah (Ilaniyyah) e outros. Apesar do progresso, o trabalho do ICA foi continuamente atacado por oponentes sionistas que o acusaram de gestão inepta, desperdício de fundos e objetivos diversos. Durante a Primeira Guerra Mundial, Rothschild percebeu que mudanças políticas iminentes necessitavam da formação de uma organização mais forte e estabeleceu a Associação de Colonização Judaica Palestina (\*PICA) em 1923. Isso envolveu as colônias a uma administração direta de Roth schild. A ACI retomou o trabalho na Palestina após os distúrbios de 1929, estabelecendo o Emica em conjunto com o Fundo de Emergência. Os planos para drenar os pântanos de ẕuleh foram interrompidos pela eclosão da guerra, mas Emica reconstruiu Be'er Toviyyah e fundou outros assentamentos: Kefar Warburg e mais tarde Nir Banim, Sedeh Moshe, Kefar Maimon e Lachish. Em 1955, a Emica tornou-se "ICA em Israel", pois Israel se tornou o principal campo de atividade. Juntamente com a Agência Judaica, o ICA participou no desenvolvimento da Alta Galiléia e em um projeto para ajudar cerca de 30 assentamentos de imigrantes. Além das facilidades de crédito para a agricultura, a ICA oferece amplos subsídios para instituições educacionais em Israel, entre elas Mikveh Israel, ORT e a faculdade agrícola da Universidade Hebraica.

### Chipre e Turquia

Em 1897, a pedido do governo britânico, o ICA transferiu 33 famílias de refugiados russos da Inglaterra para Chipre, estabelecendo ali três pequenas colônias. Este empreendimento fracassou e depois de alguns anos os colonos reemigraram. Em 1891, a ACI comprou terras perto de Esmirna, na Turquia, e estabeleceu um centro de treinamento agrícola, Or Yehudah, em uma área totalizando 3.000 hectares em 1902. Devido a inúmeras dificuldades, o centro foi fechado em 1926. Um grupo de judeus romenos na Anatólia foi assistido . pela ACI no início do século 20, e uma imigração russa em pequena escala levou a ACI a estabelecer um escritório de imigração em Constantinopla em 1910. A ACI também comprou terras na Anatólia e na Trácia e fundou Mesillah ẕ adashah e dois outros assentamentos agrícolas para vários cem famílias. Durante

Associação Judaica de Serviço Comunal da América do Norte, a

Na Primeira Guerra Mundial, os colonos foram forçados a sair e, em 1928, as colônias foram praticamente liquidadas, restando apenas o escritório de imigração para ajudar os migrantes em trânsito para Eretz Israel.

#### segunda guerra mundial e depois

A ACI encontrou novos campos de trabalho à medida que os mais antigos diminuía em importância, Israel se tornando a principal preocupação. A ICA também começou a ajudar os judeus do norte da África, desenvolvendo linhas de crédito na Tunísia e Marrocos, em conjunto com o JDC, e fundando um centro de treinamento agrícola no Marrocos. Em 1952, a ICA e a Alliance Israélite Universelle fundaram conjuntamente a Société Agricole pour les Israélites Marocains. A partir de 1965, o ICA cooperou com o United Hias Service, contribuindo substancialmente para o "Programa de Resgate Especial" para o transporte de emigrantes da Europa Oriental e Norte da África para a Austrália, Canadá e França. Lá, a ICA organiza empréstimos hipotecários e, no Quênia, concede empréstimos para a agricultura. Diversas instituições judaicas na Grã-Bretanha, França, Bélgica, Israel, Argentina e Brasil recebem assistência financeira como no passado, com atenção especial sendo dada à educação e cultura.

**Bibliografia:** Rapport de l'administration centrale au conseil d'administration (1898–1931); Atlas des colonies et domaines de la Jewish Colonization Association en République Argentina et au Brésil (1914); Le Baron Maurice de Hirsch et la Jewish Colonization Association; à l'occasion du centenaire de la naissance du Baron de Hirsch (1932); Associação de Colonização Judaica; Seu Trabalho na República Argentina, 1891–1941 (1942); MD Winsberg, Colonia Barón Hirsch; Uma colônia agrícola judaica na Argentina (1964); K. Grunwald, Tuerkenhirsch (1966).

[Ann Ussishkin]

**ASSOCIAÇÃO JUDAICA DE SERVIÇOS COMUNS DA AMÉRICA DO NORTE, A (JCSA).** A JCSA foi fundada em 1899 como a Conferência de Caridades Judaicas. A JCSA se une à liderança judaica profissional altamente qualificada e conhecedora na busca dos objetivos compartilhados de promover a comunidade judaica e aprimorar o desenvolvimento profissional.

A JCSA auxilia os esforços locais, regionais, nacionais e internacionais para aprimorar o conhecimento profissional, pesquisa, educação e networking por meio de:

(a) promover e manter padrões profissionais para a área;

(b) apoiar e conectar as atividades independentes de grupos locais de profissionais comunitários judeus em Atlanta, Baltimore, Boston, Chicago, Cleveland, Los Angeles, Miami, Nova Orleans, Nova York, Nova Jersey, Filadélfia e St. Louis;

(c) apoiar e conectar as atividades independentes de associações profissionais afiliadas, como a Associação de Serviços de Envelhecimento Judaico, a Associação de Centro Judaico Profissionais, a Associação de Profissionais de Organização da Comunidade Judaica, a Associação Internacional de Serviços Profissionais, Profissionais Judaicos de Serviços Sociais, Associação Norte-Americana de Executivos de Sinagogas e Conselho Mundial de Serviço Comunal Judaico;

(d) fornecer cursos e seminários especiais concebidos

avancar nas carreiras dos profissionais e aprimorar sua capacidade de servir à comunidade judaica, incluindo uma reunião anual do programa;

(e) advogar por políticas de trabalho favoráveis à família e equidade de gênero por meio de atividades patrocinadas como JCSA Net working Parents;

(f) promover o recrutamento e retenção de pessoal através do Networking Express, os Estudantes de Pós-Graduação da JCSA Network e Prêmio Jovem Profissional do Ano;

(g) oferecer aposentadoria em grupo, apólices de seguro e outros benefícios de pessoal por meio do JCSA Benefits Program;

(h) Publicação do Journal of Jewish Communal Service, uma revisão trimestral das tendências e desenvolvimentos profissionais, e um boletim informativo eletrônico mensal.

O endereço do site da JCSA é [www.jcsana.org](http://www.jcsana.org) e consultas podem ser enviados para [info@jcsana.org](mailto:info@jcsana.org).

[Brenda Gevertz (2ª ed.)]

#### CONSELHO JUDAICO DE ASSUNTOS PÚBLICOS (JCPA;

anteriormente, o Conselho **Consultivo Nacional de Relações**

**Comunitárias Judaicas**). O JCPA foi formalmente estabelecido como Conselho Consultivo Nacional de Relações Comunitárias (NCRAC) em 1944 pelo Conselho de Federações Judaicas, com o objetivo de formular políticas e coordenar o trabalho de agências judaicas nacionais e locais no campo das relações comunitárias no Estados Unidos. O NCRAC foi projetado para ser o ramo de assuntos públicos da comunidade judaica organizada; seu nome foi alterado duas vezes. A primeira vez, em 1968, logo após a guerra de junho de 1967, a palavra judeu foi adicionada para torná-lo o Conselho Consultivo Nacional de Relações Comunitárias Judaicas e enfatizar um fato que antes não havia sido manifesto – que esta era uma organização judaica – e um pela segunda vez, em 1997, foi alterado para o Conselho Judaico de Relações Públicas para refletir com mais precisão sua missão.

Antes de 1944, quando a atividade antissemítica organizada se tornou um problema sério nos Estados Unidos, havia muita sobreposição e competição entre as organizações judaicas que buscavam combatê-la. Os Fundos de Previdência Judaica, cercados de pedidos de apoio, pressionaram pela coordenação das atividades, e o resultado foi o estabelecimento do Conselho. Era composto inicialmente por quatro organizações nacionais e 14 conselhos locais de relações com a comunidade. O objetivo era permitir que as agências membros trocassem pontos de vista e trabalhassem juntas voluntariamente, enquanto cada membro mantinha total autonomia.

Enquanto o Conselho assegurava certa coordenação, a atividade competitiva e os conflitos jurisdicionais permaneciam, e em 1950, por insistência dos maiores fundos de bem-estar, o Conselho instituiu um estudo sobre o trabalho de relações comunitárias judaicas. O resultado foi o Relatório RM MacIver, sob o qual a autoridade e as responsabilidades do Conselho teriam sido consideravelmente ampliadas e esferas de atividade separadas atribuídas a seus órgãos membros. O Conselho geralmente favoreceu essas propostas, mas o resultado foi a retirada da filiação de seus dois constituintes mais ativos, os judeus americanos



Comitê e o B'nai B'rith (1952). Este último voltou a ser membro em 1965 e o Comitê no ano seguinte em termos que enfatizavam a autonomia das organizações membros. Em 1968, os membros do Conselho consistiam em nove organizações nacionais e 81 conselhos estaduais ou locais de relações com a comunidade.

O Conselho Judaico para Assuntos Públicos (JCPA) serve como a voz representativa da comunidade judaica americana organizada ao abordar o mandato do campo de relações com a comunidade judaica. O mandato é expresso em dois objetivos inter-relacionados: (1) salvaguardar os direitos dos judeus nos EUA, em Israel e em todo o mundo; e, para isso, (2) proteger, preservar e promover uma sociedade americana justa, democrática e pluralista.

Esses objetivos são perseguidos de forma não partidária e formados por valores judaicos. Os objetivos duplos do Conselho ligam a segurança e proteção dos interesses judaicos com a proteção das tradições democráticas americanas e justiça social em casa.

A comunidade judaica, acredita, tem um interesse direto – junto com um imperativo ético – em assegurar que os Estados Unidos continuem sendo um país comprometido com a Declaração de Direitos e comprometido com o estado de direito, cujas instituições continuam a funcionar como um fideicomisso público.

O JCPA reflete uma parceria única e inclusiva de agências membros nacionais, conselhos e comitês de relações com a comunidade local e as federações das quais são parte integrante ou agência afiliada. Ela reúne a “mesa comum” em torno da qual as agências membros, por meio de um processo aberto, representativo, inclusivo e orientado por consenso, se reúnem para identificar questões, articular posições e desenvolver estratégias, programas e abordagens destinadas a promover os interesses públicos, metas e objetivos da comunidade judaica organizada.

O trabalho do JCPA, especialmente em questões relacionadas ao pluralismo democrático e à justiça social, reflete a ênfase da organização no valor judaico do tikkun olam, a reparação do mundo. Expressa a convicção da comunidade judaica organizada de que deve ser ativa no esforço de construir uma sociedade justa. O JCPA tem a responsabilidade de aumentar a capacidade das agências membros para cumprir efetivamente a agenda de assuntos públicos. Essa responsabilidade exige que o JCPA forneça coordenação, apoio e orientação para iniciativas de relações públicas realizadas por agências membros nacionais e locais, advogue em nome das políticas de relações públicas da comunidade judaica organizada e responda às questões identificadas pelos membros. necessidades que fortaleçam sua capacidade individual e colaborativa para avançar na agenda de assuntos públicos comunitários.

Entre as organizações nacionais que constituem o JCPA estão cada uma das principais agências de defesa judaica, ADL, \*American Jewish Committee e \*American Jewish Congress (além do \*Simon Wiesenthal Center), as principais denominações religiosas, \*Hadassah e o \* Comitê de Trabalho Judaico, os \*Veteranos de Guerra Judeus, \*Conselho Nacional de Mulheres Judias, bem como 122 agências parceiras locais iguais e independentes.

O JCPA serve como um catalisador que aumenta a conscientização da comunidade, incentiva o envolvimento cívico e social e delibera questões-chave de importância para a comunidade judaica.

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**JEWISH CULTURAL RECONSTRUCTION, INC. (JCR)**, organização criada em 1947 para lidar com a coleta e redistribuição de bens culturais judeus sem herdeiros na Zona Americana da Alemanha, centrada em Offenbach e depois em Wiesbaden. Sua sede ficava em Nova York e seu apoio logístico e financeiro vinha da Jewish Restitution Successor Organization (JRSO). Sua liderança era composta por alguns dos principais intelectuais judeus da época: Salo \*Baron era seu diretor executivo; Joshua \*Starr e mais tarde Han nah \*Arendt serviram como secretários executivos. Gershom \*Scholem, Shlomo Shunami, Bernard Heller, Mordechai \*Narkiss e EG Lowenthal estavam entre os que trabalhavam em conjunto com o JCR na Europa. De acordo com a Lei de Restituição Americana (nº 59), a JCR funcionava como administradora dos itens culturais judaicos cujos proprietários ou herdeiros não puderam ser localizados. Ao final de suas operações em 1951-1952, o JCR redistribuiu centenas de milhares de livros e milhares de rolos da Torá e outros objetos rituais para grandes bibliotecas e museus, incluindo a Biblioteca do Congresso e Bezalel em Jerusalém, bem como para instituições de ensino superior, como o Seminário Teológico Judaico em Nova York. Um total de 85% dos bens culturais foi enviado a Israel e aos Estados Unidos; 8% foram alocados para países da Europa Ocidental (com metade indo para a Grã-Bretanha) e os 7% restantes foram distribuídos para África do Sul, Argentina, Brasil, Austrália, Canadá e Alemanha Ocidental. Embora não tivesse posição internacional, a organização encorajou o estabelecimento de órgãos semelhantes nas zonas de ocupação britânica e francesa.

**Bibliografia:** B. Heller, “Operation Salvage”, em: *The Jewish Horizon*, 6 (fevereiro de 1950), 12–14; M. Kurtz, “Resolvendo um Dilema: A Herança da Propriedade Judaica”, em: *Cardozo Law Review*, 20, no. 2 (1998–99), 625–55; Scopus, 13, n. 2 (1959), 5f.; R. Waite, “The Return of Jewish Cultural Property: Handling of Books Looted by the Nazis in the American Zone of Occupation”, em: *Libraries and Culture* (julho de 2002), 213–28.

[Dana Herman (2ª ed.)]

**JEWISH DAILY FORWARD** (Yid. **Forverts**), jornal americano em iídiche. Estabelecido em Nova York em 1897 como uma ramificação mais moderada do militante esquerdista *Abendblatt*, o *Forward* foi em seu auge o jornal iídiche mais rico e mais lido dos Estados Unidos, com 11 edições locais e regionais chegando até o oeste, como Chicago. Sob a direção de Abraham \*Cahan, que governou o jornal por quase meio século, de 1903 a 1951, na maior parte do tempo com a assistência do gerente geral Baruch Charney \*Vladeck, o *Forward* combinou jornalismo consciente com um compromisso partidário de socialismo democrático e o movimento operário judaico. Publicou contos e romances em série de autores como Sholem \*Asch, Jonah \*Rosenfeld, Zalman \*Shneur,

dia judaico

Abraham \*Reisin, Israel Joshua \*Singer e seu irmão Isaac \*Bashevis Singer, deram aulas de inglês e outros assuntos para velhos e novos imigrantes, e aconselhou e consolou várias gerações de leitores com sua famosa coluna de conselhos, a Bintel Brif ("Bundle das Letras"). Seu edifício Forward, concluído em 1908, foi desde o início um marco no Lower East Side de Nova York, onde abrigou a sede do United Hebrew Trades, o Workmen's Circle, a Federação Socialista Judaica e outras organizações, e serviu como um centro do movimento operário judaico nos Estados Unidos.

O pico de circulação do jornal, de quase 200.000 exemplares, foi alcançado durante a Primeira Guerra Mundial, quando a intervenção de Louis \*Marshall por pouco o salvou de ser fechado pelo governo dos Estados Unidos por suas simpatias pró-alemãs; depois disso, seu número de leitores declinou constantemente, como o do restante da imprensa iídiche, embora o aumento das receitas publicitárias nas décadas de 1920 e 1930 amortecesse financeiramente e até mesmo permitiu que ela lançasse sua própria estação de rádio em iídiche, a WEVD. Na época da morte de Cahan em 1951, a circulação do Forward havia caído para 80.000, enquanto em 1970 foi oficialmente colocada em 44.000. Em 1983, foi forçado a se tornar um semanário. Os editores depois de Cahan foram Hillel \*Rogoff (1951–62), Lazar Fogelman (1962–68), Morris Crystal (1968–70), Simon Weber (1970–87) e Mordechai Strigler (1988–98).

A partir de 1990, publicou o semanário Forward em inglês, bem como o Yiddish Forverts. O English Forward foi editado por Seth Lipsky, que foi substituído em julho de 2000 por JJ Goldberg. Em 1995-2005, a Forward Association também publicou o Russian Forverts. Em 1998, o prosador iídiche Boris Sandler (nascido em 1950 na Moldávia Soviética), foi nomeado editor do Yiddish Forverts.

**Bibliografia:** R. Sanders, em: Midstream, 4 (1962), 79-94; J. Chaikin, Yidishe Bleter em Amerike (1946), índice; H. Rogoff, Der Gayst fun Forverts (1954); A. Cahan, Bleter fun Mayn Lebn, 3 (1926), 4 (1928), 5 (1931), índice; J. Teller, Strangers and Natives (1968), índice. **Adicionar. Bibliografia:** JC Rich, The Jewish Daily Forward (1967); I. Metzker, A Bintel Brief (1981).

[Hillel Halkin / Gennady Estraiikh (2ª ed.)]

**DIA JUDAICO** (Yid. Der Yidishe Tog), US Yiddish diariamente. Fundado em 1914 por um grupo de intelectuais e empresários de Nova York liderados por Judah \*Magnes e Morris Weinberg, The Day aspirava desde o início a ser um jornal não partidário e liberal de alto padrão literário e jornalístico que lhe permitisse viver de acordo com o slogan em seu mastro: "O jornal da intelligentsia iídiche". Sob a direção de William Edlin, reuniu uma equipe talentosa que incluía o crítico Samuel \*Niger; dramaturgo David \*Pinski; poeta e ensaísta Aaron \*Glanz; e os repórteres Joel Slonim, Peretz \*Hirshbein e Abraham \*Coralnik. Seus colaboradores regulares incluíam figuras notáveis como o romancista Joseph \*Opatoshu e o poeta \*Yehoash. O Dia atingiu um pico de circulação de 81.000 em 1916. A partir daí, em comum com o resto da imprensa iídiche, e apesar de sua absorção de Die Wahrheit de Louis Miller em 1919, sua circulação diminuiu. Ao longo da década de 1930, o jornal foi dominado por disputas entre um

facção conservadora liderada pelo editor Samuel \*Margoshes e um elemento de esquerda liderado pelo jornalista e autor iídiche BZ \*Goldberg. O conflito contribuiu para uma amarga greve de seis meses em 1941 que quase levou à extinção do Dia. No entanto, o jornal sobreviveu para se fundir com o \*Jewish Morning Journal em 1953. Em 1970, a circulação do Day Morning Journal combinado foi estimada em 50.000. Em 1971, o jornal deixou de ser publicado.

**Bibliografia:** J. Chaikin, Yidishe Bleter em Amerike (1946), índice; J. Teller, Strangers and Natives (1968), 32-36.

[Hillel Halkin]

**SERVIÇO DE EDUCAÇÃO JUDAICA DA AMÉRICA DO NORTE (JESNA).** O Serviço de Educação Judaica da América do Norte (JESNA) surgiu formalmente em 1º de julho de 1981 como a agência sucessora da \*Associação Americana para Educação Judaica (AAJE), fundada em 1939.

Em 1978, a AAJE e o \*Conselho das Federações Judaicas (CJF) nomearam conjuntamente um "Comitê para Considerar as Direções Futuras da AAJE" que afirmou a necessidade de um instrumento continental para o planejamento educacional judaico e serviços para o sistema federativo. Um Comitê de Implementação supervisionou a ~~1988-98~~ criação da agência em JESNA e implementou uma nova governança de acordo com a recomendação do Comitê de Estudo.

O objetivo da JESNA é tornar a educação judaica envolvente, inspiradora e de alta qualidade disponível para todos os judeus na América do Norte. Operando como um recurso nacional, um parceiro comunitário, um catalisador e consultor, inovador e garantidor de qualidade, JESNA ajuda a recrutar e preparar novas gerações de educadores judeus talentosos e comprometidos; criar e identificar modelos de excelência na prática educativa; e ajudar as comunidades e instituições de linha de frente a melhorar seus programas e desempenho.

A JESNA faz parceria com comunidades judaicas locais e com um grupo dinâmico e crescente de indivíduos, organizações, instituições e fundações para criar excelência consistente na educação judaica. Além disso, a JESNA trabalha em estreita colaboração com as agências centrais para a educação judaica que operam em mais de 60 comunidades e as federações judaicas em mais de 150 comunidades em toda a América do Norte.

A JESNA tornou-se uma força líder na promoção da excelência consistente na educação judaica através de uma combinação de serviços comunitários de alta qualidade e iniciativas inovadoras que abordam os principais desafios da educação judaica. A JESNA responde às necessidades em evolução da comunidade, que no início do século XXI se concentrou em três áreas de atividade abrangentes:

- a) Pessoas: Recrutar educadores talentosos e criar as condições que lhes permitam prosperar;
- b) Boas Práticas: Identificar e divulgar modelos de excelência na prática educativa; e
- c) Soluções inovadoras: Desenvolvimento de novos aplicativos criativos abordagens para expandir o impacto da educação judaica.

JESNA trabalha para melhorar significativamente o educador judeu

recrutamento e retenção e mobilizar uma coalizão de líderes comunitários – leigos e profissionais – que tornarão essa visão uma realidade. Ensinar em escolas judaicas era muitas vezes uma carreira secundária para aqueles que ensinavam em outros lugares e precisavam ganhar fundos adicionais, ou uma estação intermediária para os israelenses a caminho da americanização. Com a expansão do movimento da escola diurna nos Estados Unidos, havia uma grande necessidade de iniciativas para atingir três objetivos principais: atrair pessoas talentosas para o campo da educação judaica; criar uma cultura de apoio aos educadores judeus dentro das instituições judaicas; e desenvolver planos de carreira significativos para permitir que as pessoas cresçam e avancem como educadores judeus ao longo de suas vidas. JERRI, a Iniciativa de Recrutamento e Retenção de Educadores Judaicos, foi criada para aproveitar ideias, conhecimentos e recursos de toda a comunidade para recriar a educação judaica como uma profissão honrada, alegre e sagrada. JERRI está convocando um amplo consórcio de parceiros para experimentar ideias e implementar programas que catalisarão as mudanças necessárias para imprimir essa visão na realidade.

A JESNA trabalha para identificar e disseminar modelos de excelência na prática educacional, fornecendo conhecimentos, recursos, pesquisa e avaliação e treinamento. Mandel

Berman Jewish Heritage Center for Research and Evaluation in Jewish Education está em uma posição privilegiada para desenvolver esta combinação de conhecimento, informação e comunicação que tem o potencial de efetuar grandes mudanças no mundo judaico. Com anos de experiência prática avaliando programas de educação judaica, currículos e empreendimentos inovadores, o Centro tem uma equipe talentosa e experiente, um extenso corpo de pesquisa e fortes relacionamentos dentro da comunidade de educação judaica.

O métier do Centro é a avaliação e, no mundo da educação judaica, tem um duplo efeito. No nível local, a avaliação aprimora os programas, materiais e iniciativas de educação judaica, avaliando seu impacto e aconselhando mudanças que melhorem a qualidade e a eficácia. Mais globalmente, cada avaliação contribui para uma compreensão mais ampla do que funciona e do que não funciona em toda a educação judaica. Usando os resultados das quase 80 avaliações de programas de educação judaica e estudos de questões de educação judaica que concluiu desde 1992, o Berman Center possui o início de um banco de dados de melhores práticas e pesquisas sólidas que podem ser divulgadas em todo o mundo judaico.

O Berman Center procura aumentar e melhorar a utilização da avaliação para melhorar a qualidade dos programas educacionais judaicos na América do Norte; aumentar a proeminência e apoiar o campo da pesquisa educacional judaica; e alcançar uma maior compreensão dos fatores que levam à identidade judaica, mudança educacional e melhoria.

Além de trabalhar para melhorar os programas existentes, a JESNA desenvolve novas abordagens criativas para expandir o impacto da educação judaica. O Lippman Kanfer Institute da JESNA é um think tank orientado para a ação para inovação no aprendizado e engajamento judaico, com foco em projetar e infundir o sistema educacional com novas ideias e abordagens

que permitem que a educação judaica responda efetivamente a um mundo em rápida mudança.

A JESNA usa sua estratégia de três frentes para fortalecer e melhorar os principais domínios educacionais, como educação congregacional (por meio de seu Centro de Excelência em Educação Congregacional) e juventude (por meio de seu Programa de Iniciativas Juvenis).

A JESNA trabalha em estreita colaboração com agências centrais para a educação judaica e federações em mais de 150 comunidades em toda a América do Norte.

[Donald J. Sylvan (2ª ed.)]

**INSTITUTO HISTÓRICO JUDAICO, VARSÓVIA**, instituição dedicada ao estudo da história judaica polonesa. O Comitê Judaico Central na Polônia (CKZ) ganhou vida no verão de 1944 simultaneamente com a libertação da Polónia pelos exércitos soviético e polonês. O CKZ estabeleceu uma Comissão Histórica Judaica em agosto de 1944 e, a partir de 28 de dezembro, uma Comissão Histórica Judaica Central (CJHK) em Lublin chefiada pelo historiador Philip Friedman. A CJHK mudou-se para Lodz (1945) e Varsóvia e estabeleceu filiais em 25 lugares, incluindo Cracóvia, Katowice, Wrocław, Białystok, Tarnow e

Sua principal tarefa era preservar um registro dos eventos horríveis do Holocausto por pesquisa, documentação, coleta de evidências e publicações. Eles também estabeleceram contatos com organizações judaicas no exterior e com a Academia Polonesa de Ciências (PAN = Polska Akademia Nauk). A CJHK emitiu seu primeiro boletim, Yedies, em novembro de 1949 (em iídiche, publicação trimestral, Biuletyn żydowskiego Instytutu Historycznego (1950– ) em polonês (com resumos em inglês), e um anual em iídiche, Bleter far Geshikhte (1948– ). Essas atividades foram financiadas principalmente por uma bolsa da Academia Polonesa de Ciências (PAN) e pelo \*American Jewish Joint Distribution Committee . Entre as principais obras inspiradas pelo Instituto estavam coleções de documentos sobre a ocupação alemã da Polónia, incluindo vários relatórios dos guetos e sobre atividades clandestinas nos guetos e campos (1946); i Geshikhte fun Yidn in Poyln (“História dos Judeus na Polónia”, 1951), de Bernard (Berl) \*Mark, do qual apenas um volume (até o século XVII) apareceu impresso (iídiche); e Hitlerowska Polityka Zagłady ży dów (“Políticas de Exterminio dos Judeus de Hitler”, 1961) por A. Eisenbach.

O número de outras publicações abrange várias pontuações, tratando principalmente do período do Holocausto.

**Bibliografia:** 35 lat dzialalnosci Zydowskiego Instytutu Historycznego w Polsce ludowej (1980); żydowski Instytut Historyczny – 50 lat dzialalnosci (1996); S. Netzer, “O Holocausto dos Judeus Poloneses na Historiografia Judaica”, em: Y. Gutman e al. (eds.), Historiografia do Período do Holocausto (1988), 133-40.

[Shlomo Netzer (2ª ed.)]

sociedade histórica judaica da Inglaterra

**SOCIEDADE HISTÓRICA JUDAICA DA INGLATERRA**, Sociedade erudita inglesa. Projetado pela primeira vez em 1859, uma séria tentativa de sua fundação foi feita em 1885-1886 por Lucien Wolf e Alfred Newman. Após a Exposição Histórica Anglo-Judaica de 1887, o plano foi novamente apresentado, mas o esquema tornou-se realidade apenas em 1893, com Lucien Wolf servindo como primeiro presidente. Nos últimos tempos, a Sociedade realizou cerca de dez reuniões por ano, nas quais um trabalho foi apresentado por um palestrante especializado, e estabeleceu filiais em Birmingham, Manchester, Essex e outros lugares que também realizavam reuniões periódicas. Até 2004, publicou 39 volumes de suas Transações (renomeadas Estudos Históricos Judaicos em 2000) e outros materiais diversos, especialmente sobre o anglo-judaico medieval. É provavelmente a mais antiga sociedade histórica judaica existente no mundo e nos primeiros anos do século 21 tinha cerca de 800 membros. Entre seus muitos presidentes ilustres estavam Cecil \*Roth, Albert M. \*Hyamson e Sir Isaiah \*Berlin.

[Cecil Roth / William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**IDENTIDADE JUDAICA.** Através dos tempos, a identidade judaica foi determinada por duas forças: o consenso de pensamento ou sentimento dentro da comunidade judaica existente em cada época e a força de pressão externa, muitas vezes anti-judaica, que continuou a definir e a tratar como judeus até mesmo os judeus . tais grupos que tinham em sua própria consciência e a dos judeus já cortaram todos os laços com os judeus. A definição mais duradoura da identidade judaica foi a da halachá, mas não foi a primeira definição e não foi a única, pelo menos em algumas opiniões minoritárias, mesmo durante os muitos séculos em que foi a visão dominante. Entre os gentios, o ódio aos judeus geralmente dominou de era em era entre aquelas forças que moldaram definições muito mais abrangentes de identidade judaica do que os próprios judeus aceitariam.

#### Período bíblico

No período bíblico, a identidade judaica significava pertencer à comunidade judaica como entidade religiosa-nacional. O "estranho" (ger) se naturalizaria nessa comunidade ao escolher viver sua vida. No início da história judaica, no Êxodo do Egito, um número substancial de estrangeiros escolheu acompanhar os judeus ao deserto (Êxodo 12:48; Lev.

24:10). Durante a conquista de Canaã, os remanescentes dos primeiros habitantes da terra de Canaã permaneceram residentes entre os judeus (I Reis 9:20-21) e de tempos em tempos, alguns refugiados de povos vizinhos também vinham para a Terra de Israel (Isaías 16:4; 24:14-15). Esses estrangeiros não eram tratados como escravos e era considerado uma obrigação religiosa, muitas vezes repetida, tratá-los com justiça (Lev. 19:33-34; Mal. 3:5). No entanto, eles não receberam terra entre as tribos de Israel, embora Ezequiel tenha ordenado até isso (47:22). O casamento com gerim era expressamente permitido, com exceção daqueles que descendiam de amonitas e moabitas, e por três gerações, daqueles que descendiam de edomitas e egípcios (Deut.

23:4-9). Em assuntos rituais, as obrigações e os privilégios de tais estrangeiros residentes não eram marcadamente diferentes daqueles

de judeus nativos, especialmente se tais estrangeiros tivessem sido circuncidados (veja Ex. 12:48 e Lev. 17:8-14). Existem alguns contratemas na Bíblia sugerindo que o estranho permaneceu não totalmente aceito religiosamente (em Deut. 14:21 ele é aquele que pode comer nevelah, ou seja, a carne de um animal permitido que é, por uma razão ou outro, não kasher). No entanto, a situação na Bíblia é tal que um digno como \*Naamã leva consigo para sua própria terra solo da terra do Deus de Israel e proclama sua reverência por essa divindade, sem se tornar judeu (II Reis 5: 17). É o estrangeiro que escolhe viver permanentemente dentro da política judaica (ger toshav) que é no decorrer do tempo assimilado e aceito dentro do judaísmo.

A primeira mudança importante nessas atitudes ocorreu após o exílio babilônico. O punhado de judeus que retornaram sob Zorobabel e Esdras nos séculos 6º e 5º aC eram agora uma minoria em apuros, mesmo no coração de seu próprio assentamento, em Jerusalém e nas terras vizinhas. Eles descobriram que os judeus que haviam permanecido durante o período do exílio se casaram com as tribos que os assírios trouxeram para habitar na terra. A conversão religiosa formal ainda não havia sido inventada, e mesmo que tivesse sido pensada na época, como há alguma evidência contemporânea de que era (Ne 10:29), a conversão em massa não poderia ter resolvido o problema nacional da temida dissolução . do retorno dos judeus em algum sincretismo contendo elementos de sua própria fé e cultura junto com elementos estrangeiros (como as práticas dos samaritanos próximos). Nessa situação, Esdras escolheu o caminho intransigente de ordenar a todos aqueles que queriam permanecer fiéis como judeus que abandonassem suas esposas estrangeiras (Esdras 9–10). Uma comunidade minoritária, que permaneceu, mesmo após a reconstrução do Templo, semi-autônoma, mas não soberana nacionalmente, não poderia retornar à prática bíblica de aceitar quem escolhesse viver nele. Uma comunidade que se tornava uma teocracia tinha agora que conceber sua identidade como primariamente religiosa e aceitar em si mesma apenas aqueles que sofreram atos formais de consentimento religioso.

Esse consentimento religioso ainda não era haláchico, em grande medida, é claro, porque a própria halachá rabínica ainda estava em processo de ser criada. Os \*samaritanos, que estavam sendo separados do corpo principal do judaísmo nos séculos que se seguiram imediatamente após sua briga com Esdras, foram de fato definidos pela halachá como quase judeus, pois eram considerados na lei rabínica como confiáveis em relação a todos. os mandamentos que eles eram conhecidos por guardar (Kid. 76a). O que os separava dos judeus era que eles se recusavam a aceitar a centralidade do Templo em Jerusalém e assim escolhiam um destino comunitário separado, e os rabinos sustentavam que eles poderiam ser recebidos como judeus somente depois de renunciarem ao Monte Gerizim (Kuthim, final.). Em épocas posteriores, os próprios samaritanos eram bastante ecléticos em seu senso de identidade. Eles escolheram ser considerados judeus naqueles períodos em que tal definição lhes trouxe vantagem prática. Com o passar do tempo, a clemência da halachá para com os samaritanos evaporou-se; eram considerados o exemplo clássico do que acontece com

alguns judeus que se casam, adotam práticas religiosas sincretistas e vivem como uma comunidade separada, mas esse processo de divergência, apesar dos anátemas de Ezra, levou gerações.

### Períodos helenísticos e cristãos primitivos

O encontro dos judeus com o mundo helenístico começou com a presunção de que os primeiros poucos indivíduos que tinham um conhecimento aceitável da língua e dos costumes gregos podiam ser considerados judeus e gregos. Há uma história, provavelmente apócrifa, contada por Clearchus, o discípulo de Aristóteles, que seu mestre conheceu um judeu piedoso a quem, depois de uma conversa, ele chamou de "um homem grego tanto na linguagem quanto no espírito". Essa abertura logo se tornou problemática. A cultura helenística exigia o envolvimento de todos aqueles que desejavam fazer parte dela em atividades que exigiam adoração formal aos deuses pagãos. Havia muito sincretismo judaico com a cultura predominante, como prova o fato de que os macabeus se revoltaram, em primeira instância, contra o partido helenístico dentro da própria Judéia. No entanto, a maioria dos judeus não eram "bons cidadãos" em sua diáspora generalizada ou em sua própria terra, quando era dominada pelos estrangeiros. Estavam isentos do serviço militar, porque interferia na observância do sábado e das festividades, e não participavam das liturgias, do serviço físico que todos os cidadãos prestavam nas tarefas de reparação de estradas e das contribuições para a manutenção do ginásio. Continuaram a existir judeus que queriam ser aceitos como helenos, mas mesmo eles logo foram rejeitados. Em Alexandria, em 41 EC, a comunidade grega local lutou ferozmente contra o desejo de alguns judeus de serem admitidos no ginásio local, o primeiro passo usual para obter a cidadania grega completa. Nessa disputa, os gregos alexandrinos foram apoiados pelo imperador Cláudio, que deixou claro no texto de seu decreto que considerava os judeus uma entidade separada e única dentro de seus reinos. Naquela época, a atitude do mundo helenístico havia se cristalizado com clareza substancial: quem ainda desejasse o judaísmo, por qualquer tipo de filiação religiosa, como contribuir para o sustento do Templo de Jerusalém, mesmo que fosse culturalmente helenizado, permanecia um judeu aos olhos do mundo pagão; somente a conversão completa ao paganismo helenístico, o passo dado por uma figura como Tibério Alexandre, sobrinho de Filo, a figura destacada do judaísmo helenístico, poderia pôr fim à identidade judaica, tal como percebida pelos gentios. Era quase tão completamente aceito, como vários odiadores de judeus vinham dizendo por dois séculos antes das amargas batalhas entre gregos e judeus em Alexandria em meados do primeiro século, que as práticas peculiares e a religião dos judeus representavam um ataque no resto da sociedade (ver \*Anti-semitismo).

As questões entre judeus e gregos foram aguçadas pela revolta dos Macabeus. Escritores gregos já sabiam desde Heródoto que os judeus eram um tanto estranhos, mas não havia grande veneno nesses encontros até que os macabeus elevaram o padrão não apenas da independência nacional, mas também da necessidade de purificar a religião nacional. O paganismo helenístico não podia ser aceito em nenhum termo em prol da paz civil;

era a idolatria que tinha de ser destruída. No século anterior à revolta dos Macabeus apareceram escritores judeus em grego que afirmavam que toda a sabedoria grega e egípcia descendia de professores bíblicos judeus. A inevitável resposta irada foi que os judeus tinham sido discípulos inferiores dos egípcios. \*Manetho, sacerdote egípcio helenizado que escreveu, no terceiro século pré-cristão, o primeiro ataque sério contra os judeus, acusou-os de terem sido na época do Êxodo do Egito um grupo de leprosos que foram expulsos por causa da saúde do país, e tais ataques tornaram-se frequentes no século seguinte. Em tal atmosfera, escolhas precisas tinham de ser feitas. Há alguma evidência de que o partido helenístico na Palestina abandonou totalmente a comunidade judaica após a vitória Macabeu. Há evidências mais convincentes de que, pelo menos nos próximos dois séculos, os judeus de língua grega na diáspora tiveram uma taxa muito baixa de apostasia, independentemente das mudanças e, muitas vezes, dos fatores de diminuição da coesão judaica interna. Aqui o fator causador da coesão judaica era principalmente externo, a pressão de seus inimigos sobre os judeus cuja religião se tornava cada vez mais sincrética e cada vez mais condenada pelos rabinos.

A atitude dentro do próprio judaísmo em relação à identidade judaica estava sendo mudada e novas formulações surgiram por causa do notável sucesso que os judeus estavam tendo em várias áreas na conversão de outros. Os asmoneus forçaram os idumeus e várias outras comunidades fronteiriças a se converterem ao judaísmo, e não está totalmente claro se essa conversão foi conduzida com mais formalidade do que as dos antigos gerim bíblicos, que foram meramente acrescentados à vida e ao destino do povo. política judaica. Na diáspora havia um número crescente, talvez milhões no primeiro século, de sebomenoi (metuentes, yereim – tementes a Deus), gentios que não haviam percorrido todo o caminho para a conversão. Houve alguns gentios tanto na diáspora quanto em Ereẓ Israel que fizeram exatamente isso, entre eles até mesmo algumas das grandes figuras da história farisaica, como os ancestrais de Semaías e \*Avtalyon entre os primeiros líderes e o tradutor da Bíblia para o aramaico, \*Onkelos. A maioria dos gentios semijudaizados permanecia naquela propriedade e era considerada não como judeus, mas sim como simpatizantes, pois a identidade judaica havia assumido, na mente da maioria dos judeus, definições haláchicas, certamente nos tempos dos hasmoneus. O mundo gentio, contemplando esses sebomenoi, continuou a considerá-los, mesmo depois de muitos deles se tornarem cristãos, como pessoas que abrigavam opiniões particulares estranhas e indignas, não muito diferentes em qualidade de muitos outros que adotaram as religiões de mistério orientais.

Isso não conferiu a esses crentes nenhum novo status legal, como a isenção em razão da crença dos deveres cívicos.

O paganismo helenístico tardio considerava os sebomenoi não como judeus ou meio-judeus, mas como pagãos suspeitosamente aberrantes.

As forças tanto da aceitação judaica quanto da definição pelos gentios eram quase unívocas no caso do \*cristianismo nascente. Os primeiros cristãos paulinos, aqueles gentios convertidos à nova religião que não se tornaram judeus de acordo com a Lei, não eram considerados judeus por ninguém.

Os cristãos judeus, especialmente o círculo em Jerusalém e

identidade judaica

a Terra Santa no primeiro século, eram muito mais problemáticos. Quaisquer que tenham sido as crenças exatas desses Ebionitas, sua exclusão da comunidade judaica não ocorreu principalmente por razões haláchicas. Por sua própria escolha, esses cristãos judeus deixaram Jerusalém e emigraram para Pella no início da guerra de 66-70, e assim se separaram do destino nacional dos judeus. Apesar de a liderança farisaica da época se opor à guerra, essa ação dos cristãos selou as tensões que se originaram na antipatia pelas crenças da nova seita.

Dentro de uma geração, no final do primeiro século, o rab bis incluiu uma nova oração na Amidá: “E para o mínimo não haja esperança” (cf. \*Birkat ha-Minim). Naquela época, as autoridades imperiais romanas estavam reconhecendo oficialmente o cristianismo como uma nova religião, porque o imperador Nerva (96-98) isentou os cristãos do  *Fiscus Judaicus*.

O grupo judaico-cristão permaneceu, no entanto, por alguns anos em uma posição intermediária, mas essa postura terminou durante a revolta de Bar Kokhba (132-5) e sua matemática imediata. Aqueles que não participaram dessa gloriosa tragédia não podiam mais reivindicar ser judeus. O cristianismo oficial era então em grande parte gentio e estava sistematicamente excluindo todos os vestígios da preeminência dos judeus na nova religião. A animosidade entre os dois grupos foi bastante pronunciada em meados do século II e, no século seguinte, quando o cristianismo foi declarado religião ilegal, o judaísmo manteve seu status de religio licita. Mesmo em uma convulsão religiosa do tipo mais profundo, não foi, em última análise, a formulação teológica ou mesmo as normas haláchicas que foram decisivas para separar as definições da identidade judaica e cristã. Questões de crença podem ter permanecido uma briga de família dentro do judaísmo. O que, em última análise, separou as duas comunidades foi a escolha dos cristãos de viver um destino histórico separado – e o acordo dos romanos em permitir-lhes essa escolha.

### Idade Média ao Século XIX

A heresia \*karaíta através de suas várias permutações desde sua origem há 12 séculos era, em grande parte, considerada como parte da comunidade judaica embora, paradoxalmente, o peso da opinião haláchica fosse que suas práticas jurídicas, especialmente em relação ao casamento lei, os havia excluído do judaísmo. Os casamentos entre caraitas e rabanitas continuaram até a Idade Média e não cessaram inteiramente até os séculos XV e XVI. Os caraitas foram solicitados junto com os rabanitas no Egito, no século XI, e sem dúvida antes e depois, para ajudar a resgatar cativos de ambas as comunidades; Os anciãos caraitas eram naquela época proeminentes em Fostat nos assuntos da comunidade em grande parte rabanita. Tudo isso existiu imediatamente após a liderança de Saadiah na Palestina e no Egito, com todos os seus anátemas contra os caraitas, a prática de pronunciar uma excomunhão a cada ano no Monte das Oliveiras pelos rabanitas contra os caraitas, e o amargo karaíta continuando contra-polêmicas. Sob o Islã, os caraitas se recusaram a aceitar a autoridade dos geonim e

os Exilarcas, que eram rabanitas. No entanto, ambos os grupos continuaram esperando a mesma redenção nacional e messiânica; compartilhavam o mesmo destino dos judeus e se consideravam como tal e assim eram considerados pela maioria gentia. Em todo o mundo, tanto muçulmanos quanto cristãos, onde quer que rabanitas e caraitas estivessem representados, eles foram tratados ao longo dos séculos como pertencentes à mesma comunidade. A única exceção ocorreu depois de 1795 na Rússia czarista, quando as discriminações legais contra os judeus foram totalmente retiradas dos caraitas, no meio século seguinte, com o resultado de que caraitas e judeus não mais se consideravam membros da mesma comunidade.

O exemplo mais complicado de entrelaçamento de forças internas e externas foi o do marranismo (ver \*Anusim; \*Marranos). Ocasionalmente, tanto o islamismo quanto o cristianismo forçaram os judeus a apostasiarem, em lugares como o lême e a África do Norte, nos primeiros séculos do islamismo, e desde a antiguidade tardia ao longo da Idade Média na Península Ibérica, no caso do cristianismo. Os destinos históricos desses vários grupos marranos nem sempre foram os mesmos. Sob o Islã, apóstatas forçados geralmente eram autorizados a retornar ao judaísmo dentro de uma geração. Aqueles que optaram por não fazê-lo geralmente de forma rápida como semelhante. Sob o cristianismo a situação era diferente. A maioria que havia forçado as conversões olhou para os recém-chegados com desconfiança por muitas gerações. Esse “anti-semitismo” sempre durou mais do que qualquer intensidade de sentimento ou afirmação judaica entre os próprios marranos, pois, especialmente onde havia alguma oportunidade de fuga, aqueles que optaram por permanecer marranos tiveram, em uma ou duas gerações, pouca lealdade judaica e ainda menos secreta prática judaica do que eles eram suspeitos de abrigar. As lealdades judaicas remanescentes foram revogadas com novo vigor na Espanha do século XVI, não tanto pelas memórias do passado, mas pela perseguição da Inquisição. Os ataques continuaram nos séculos XVII e XVIII em nome da doutrina da \*limpieza de san gre (“pureza de sangue”), sob a qual \*cristãos-novos de ascendência judaica, mesmo parcial, eram barrados dos mais altos cargos do Estado e Igreja; havia, portanto, uma nova razão para as pessoas que deixaram de ser judias, exceto por acidente de nascimento, para reinventar um tipo de judaísmo que era realmente sua educação cristã, com a subtração de seus elementos especificamente cristãos. Para tais figuras, por exemplo, Uriel da \*Costa, seu retorno a uma comunidade judaica que na verdade vivia o judaísmo normativo, como o de Amsterdã no século XVII, foi uma jornada difícil e às vezes trágica em um mundo estranho e constrangedor.

A comunidade judaica para a qual os marranos fugitivos estavam retornando estava, em teoria, definindo sua atitude em relação a eles em termos da halachá. A visão básica em todas as versões, tanto franco-alemãs quanto espanholas, da tradição legal era que um marrano, ou qualquer outro tipo de conversão forçada, permanecia judeu e deveria ser recebido como tal ao retornar; de fato, na lei, ele era considerado um judeu em estado de grave transgressão. Esta definição era completamente sem problemas, desde que fosse confrontada por apóstatas forçados que jogaram

fora de sua apostasia o mais cedo possível ou por apóstolos por escolha que nunca olhavam por cima do ombro para o que a comunidade judaica poderia estar dizendo sobre sua identidade haláchica. Enfrentou dificuldades quando confrontado com todas as ambiguidades e indefinições do marranismo, onde a apostasia como tal nem sempre foi forçada, mas sim, como na Espanha em 1492, em grande parte a escolha de muitos dos ricos de não deixar suas propriedades e aceitar o cristianismo na esperança de que alguma mudança possa acontecer em breve. Oportunidades ocorreram em muitas situações, especialmente na Espanha cristã nos séculos XV e XVI, para escapar, mas a escolha na maioria das vezes não era tomada. No entanto, alguns laços familiares permaneceram, e foram lembrados, com judeus em outros lugares; alguma coesão interna, mesmo que apenas de sentimento evaporado, ainda era sentida; e aqueles que escaparam, muitas vezes os filhos ou netos de casamentos questionáveis do ponto de vista judaico, reivindicaram a identidade judaica e a plena aceitação. As autoridades rabínicas que lidaram com esta questão estavam divididas, a mais liberal, Yemay Duran, sustentando que mesmo que os marranos fossem considerados verdadeiros apóstatas, eles deveriam, no entanto, ser aceitos como judeus em bases puramente haláchicas. Por outro lado, Jacob Berab, que havia fugido da Espanha, tomou uma linha muito mais dura contra aqueles que permaneceram e decidiu que os marranos eram gentios em todos os aspectos, exceto nas leis de casamento e divórcio.

Na verdade, essas definições haláchicas não foram, em última análise, determinantes da atitude da comunidade judaica em relação aos marranos. A evidência esmagadora é que onde quer que tenham aparecido, dos séculos 15 a 16, seja Veneza, Bordeaux ou Hamburgo, e se declarassem judeus, os homens logo foram circuncidados, os casamentos nenhuma barreira foi colocada no caminho de sua adesão às comunidades judaicas existentes. Nenhuma pergunta séria foi feita sobre a validade dos casamentos de seus ancestrais marranos. Certamente, havia autorização haláchica para essa atitude, porque na lei talmúdica, na ausência de qualquer evidência em contrário, um judeu é acreditado em qualquer declaração que ele faz sobre seu status pessoal e, certamente, sobre se ele é judeu. Também é verdade que esses marranos que retornaram aceitaram formalmente sobre si mesmos todos os mandamentos do judaísmo rabínico. No entanto, o ato determinante foi sua vontade de se tornar parte da comunidade judaica, e todas as dúvidas haláchicas das autoridades rabínicas permaneceram teóricas diante dos atos de retorno.

Um caso mais curioso foi o dos \*Doenmeh, aqueles seguidores do falso messias Shabbetai Yevi que imitaram seu mestre e se converteram ao Islã em 1686 ou 1687. Sua separação do corpo principal do judaísmo não foi completa por séculos. Até os rabinos falavam deles como "judeus pecadores" e não como "pessoas desenraizadas e separadas de Israel, que não têm parte nisso". As considerações haláchicas eram aqui operativas, pois há muito se sustentava, pelo menos desde Maimônides, que a conversão ao islamismo não era uma negação da unidade de Deus ou uma forma de idolatria. No entanto, eles não eram convertidos forçados e, além disso, eles mantinham idéias messiânicas que haviam sido

declarado herético nos termos mais violentos. Por outro lado, os Doenmeh nunca tiveram a confiança da maioria muçulmana e, pelo menos nos primeiros anos durante a perseguição do Paxá Hassan (1722), foram obrigados a sofrer como judeus. Até meados do século XIX, os Doenmeh estudaram o Talmud com estudiosos judeus e interromperam isso em 1859, além de tornar algumas outras de suas práticas judaicas ainda mais secretas, apenas sob investigação das autoridades muçulmanas. A identidade do Doenmeh ainda era suficientemente separada, e separada, no sentido social para que se tenha notado que os jovens dessa origem foram particularmente proeminentes na Revolução dos Jovens Turcos de 1908. Ainda há rumores de que Kemal Atatürk pertencia a o Doenmeh. A experiência de Doenmeh foi paralela à dos marranos cristãos. Após a conversão, algo de sua identidade judaica foi mantida em segredo por escolha; a perseguição tornou o conteúdo dessa identidade cada vez mais difícil de preservar, mas manteve viva uma dolorosa sensação de estranheza por muitas gerações.

### A Era Moderna

No alvorecer da era moderna, a definição da identidade judaica não era problema em quase todo o mundo. O fluxo de marranos saindo da Península Ibérica cessou quase completamente em 1800 e a Inquisição chegou ao seu fim efetivo logo depois. No palco europeu um judeu era alguém definido pela halakhah, ou seja, aquele que nasceu de uma mãe judia (ou que se converteu ao judaísmo) e que na prática se considerava e era considerado pertencente à comunidade judaica. Isso tinha relevância legal, pois o judeu era estruturalmente parte dos sistemas de direito, tanto o seu quanto o dos poderes governamentais, que dependiam de sua identidade ser bem definida. A única maneira de mudar era pela conversão a outra religião, que na prática real na Europa significava alguma forma de cristianismo. Halakhicamente, mesmo isso ainda não o excluiu do judaísmo, mas em todos os lugares o admitiu com direitos legais e status dentro da maioria. Enquanto essa fosse a ação de um número relativamente pequeno, seguida no devido tempo por casamentos mistos com pessoas que não eram de origem judaica (veja \* Casamento Misto), alguma discriminação social poderia permanecer, mas a conversão efetivamente acabou com a identidade judaica na maioria dos casos. De fato, após o episódio de Jacob \*Frank na década de 1770, seus seguidores que se converteram à fé católica rapidamente se casaram com a nobreza polonesa, e as origens judaicas de seus descendentes não foram amplamente lembradas.

Com a era da \*emancipação, toda a questão da identidade judaica aparece em novas formas. A estrutura do direito que consagrava uma definição precisa de quem era judeu chegou ao fim onde quer que qualquer versão do estado secular moderno fosse criada. Antes da lei a religião tornou-se uma questão de indiferença e a escolha de defender a própria tornou-se puramente voluntária. A lei protegia o direito à opinião privada e à livre associação ao culto, desde que as práticas específicas de uma religião não estivessem em flagrante conflito com a ordem pública concebida pelo Estado. Essa formulação tinha em mente o cristianismo, pois definia a religião como contendo dogmas

identidade judaica

sobre Deus e o mundo vindouro e atuando em formas específicas de adoração. Essas premissas foram aceitas pelos fundadores do \*Judaísmo Reformista tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos, que construíram uma definição moderna de identidade judaica como a de indivíduos que pertenciam à fé religiosa judaica, agora concebida como contendo principalmente conteúdo ético e edificação pessoal. Essa definição não nacional de judaísmo e judaísmo foi compartilhada em muitos sentidos pela \*neo-ortodoxia que surgiu na Europa Ocidental e Central sob a liderança de Samson Raphael \*Hirsch. Aqui também a cultura geral foi aceita e a identificação patriótica foi feita com o Estado. O que era diferente era que a neo-ortodoxia identificava o conteúdo da religião judaica com todos os aspectos da lei herdada, meticulosamente observado como mandamento divino, mas tudo o que era nacional no judaísmo era relegado a dias distantes e apocalípticos e, portanto, amplamente irrelevante. Ambas as versões da identidade judaica não podiam negar totalmente o óbvio, que estavam se dirigindo aos descendentes biológicos de judeus e que, independentemente de suas autodefinições, estavam inevitavelmente envolvidos com todos os tipos de judeus, tanto em seus próprios países e em todo o mundo. Muitos daqueles que assim começaram com as definições do judaísmo, mas não queriam nenhuma identificação com o povo judeu, mudaram-se para um humanismo ético geral e totalmente fora do judaísmo.

Certamente, em vários estados europeus, as instituições da religião judaica ainda estavam, em certo sentido, “estabelecidas” mesmo após a emancipação, e em algumas jurisdições, como a Áustria dos Habsburgos e sua república sucessora e na Prússia, uma O judeu poderia deixar de pagar algum imposto fracionário à comunidade judaica apenas declarando-se “sem religião”. Era, claro, um segredo aberto que tais pessoas eram, na esmagadora maioria, judeus, e alguma discriminação social foi dirigida contra eles. No entanto, no auge do liberalismo do século XIX na Europa e na América, era possível para alguns judeus “passar” sem fazer nada além de simplesmente deixar de funcionar em qualquer associação judaica de qualquer tipo. Por outro lado, era possível para os judeus sentir um forte senso de identidade judaica com base no mínimo ou em nenhuma associação, mesmo depois que todos os vestígios de fé e prática religiosa haviam evaporado. Cada vez mais surgiram as instituições da “comunidade judaica voluntarista da era moderna, que aceitavam essa situação. Esses órgãos consideravam sua tarefa servir a qualquer um que afirmasse ser judeu, especialmente em momentos de perigo ou quando essas pessoas precisavam de serviços sociais. De fato, essas associações muito voluntaristas para aliviar o sofrimento tornaram-se cada vez mais a organização comunitária judaica mais abrangente. Esse padrão moderno havia sido previsto, quando os delegados dos judeus portugueses retornaram em fevereiro de 1790 de Paris a Bordeaux com a notícia de que sua comunidade havia recebido igualdade. Foi decidido naquele mesmo dia acabar com a histórica “nação judaica luso-espanhola” e reorganizar a comunidade como um comitê de assistência social.

No entanto, a comunidade majoritária não aceitou facilmente essas várias novas formas de identidade judaica, especialmente como sempre

um número maior de judeus moveu-se na direção de parecer, e até mesmo sentir que eram, ocidentais indiferenciados, e assim o judeu marginal apareceu, marginal tanto para sua própria identidade anterior quanto para aquela que ele estava tentando adquirir. Tais figuras apareceram no alvorecer da era da emancipação, em Isaac de Pinto, o franco-holandês sefardita que debateu com Voltaire, e David Friedlaender, o discípulo de Mendelssohn. Homens como esses e seus equivalentes (por exemplo, Heine, Bernard Berenson) ocorreriam em todas as gerações da era moderna, especialmente onde quer que os judeus fossem uma minoria lutando pela igualdade. Alguns eram ambivalentes quanto ao seu judaísmo e passavam a vida em tormento emocional, mas a maioria acreditava que os judeus só alcançariam a igualdade pela total assimilação ao modo de vida e à perspectiva da maioria. Um elemento de tal visão foi a assunção de responsabilidade por parte dos judeus de ajudar a criar o tipo de sociedade que corresponderia à sua nova visão mais ampla de igualdade para a humanidade. Inevitavelmente, os mandamentos morais dessa doutrina levaram os judeus a se afastarem das preocupações específicas de sua própria comunidade para as preocupações da comunidade em geral, e a batalha pelos direitos judaicos em si poderia, e muitas vezes era, identificada com a luta pelos direitos dos judeus. todos os indivíduos e minorias oprimidos. Uma vez que os homens não saltam facilmente de suas peles, esta posição básica foi muitas vezes identificada como messiânica, surgindo do ensinamento profético judaico e levando-o à conclusão final da dissolução da especificidade judaica como o ato culminante no drama histórico do judaísmo . existência.

A aparição dos judeus nos movimentos revolucionários da era moderna foi, em termos de identidade judaica, motivada por considerações comparáveis às dadas logo acima que inspiraram seus predecessores judeus imediatos na modernidade, que lutaram pelos direitos dos judeus na era liberal. Aqui já havia uma consciência de que a sociedade burguesa não estava cumprindo as promessas das revoluções da classe média e que, do ponto de vista de todos os oprimidos, e certamente dos judeus, a única esperança de uma verdadeira igualdade humana era a desenraizar o passado e começar tudo de novo em alguma nova dispensação na qual todos os homens foram igualmente cofundadores. Quanto mais apocalíptica era a visão de um céu nesta terra, mais explicitamente ou de maneira subterrânea, a fidelidade dos judeus aos movimentos revolucionários representava tanto uma negação consciente da identidade especificamente judaica quanto uma expressão de certos aspectos dessa mesma identidade. identidade.

Aqui a batalha contra o anti-semitismo e os ecos do messianismo profético judaico se fundiram para criar o revolucionário pós-judeu. Os judeus foram tão proeminentes nos movimentos modernos de reforma social, revolução política, novas formas literárias e artísticas e novos modos de autocompreensão humana, que seus inimigos geralmente identificavam a odiada e perturbadora novidade das coisas e pensamentos com os judeus. Em muitos países ocidentais, durante o século passado, a comunidade literária e intelectual foi fortemente penetrada por judeus; e tais subculturas como um todo, embora os judeus estivessem frequentemente sob ataque dentro delas, foram identificadas como “judias”, embora o



Os judeus dentro desses círculos não funcionavam, exceto às vezes em crise, como judeus.

Se o compromisso judaico interior se tornou funcional e diversificado na era moderna, o mesmo aconteceu com o mundo exterior em que os judeus tentavam viver. Antes de meados do século XIX, a visão do Iluminismo, uma sociedade totalmente humana à qual todos os homens regenerados pertenceriam, havia se unido, tanto como ideal quanto como doutrina política na Europa, pelo nacionalismo. A questão foi, portanto, levantada novamente se os judeus poderiam participar de uma cultura e sociedade nacional com raízes históricas em um passado distante do qual eles não compartilhavam. Mais importante, o anti-semitismo não estava chegando ao fim, nem mesmo entre os grupos mais modernos e revolucionários. Ao contrário, às antigas razões religiosas e econômicas de ódio aos judeus entre alguns dos criadores da modernidade, como Voltaire no século XVIII e alguns dos fundadores do socialismo (Proudhon e Fourier) no século XIX, novas foram acrescentados argumentos antijudaicos sobre a inextirpável estranheza cultural até mesmo dos judeus mais assimilados. Os teóricos raciais que se seguiram a Gobineau definiram os judeus como uma raça biologicamente alienígena. Mesmo não-socialistas que não eram antijudeus, como Werner Sombart e Max Weber, elaboraram o ensaio (*Zur Judenfrage*) do jovem Karl Marx, concordando que os judeus tinham um papel muito especial, intermediário e capitalista, na economia desde o início de sua existência e que eles foram, se não por sua própria natureza, pelo menos por uma longa experiência histórica, afastados da produção primária e da agricultura e, portanto, inassimiláveis em todas as atividades saudáveis de uma economia normal. De uma variedade de perspectivas, o judeu que queria se tornar parte do mundo contemporâneo foi assim confrontado com dilemas cada vez mais complicados. Ele poderia optar por se refazer ainda mais completamente do que havia imaginado e se livrar de todos os vestígios de sua suposta natureza passada. Mesmo assim, ele continuaria sendo confrontado por alguns, como o historiador alemão Treitschke, que continuaria insistindo que o mais desjudaizado dos judeus ainda não havia se tornado alemão. Um futuro, portanto, teve que ser moldado pelo judeu moderno em outra direção: a criação de algum reino próprio dentro do qual ele pudesse entrar no mundo contemporâneo livre da pressão intelectual e física de seus inimigos. Isso era ainda mais necessário para a intelectualidade judaica ocidentalizante que surgiu na era moderna, precisamente porque eles próprios faziam parte de todos os movimentos e estados de espírito seculares e secularizantes com os quais sua relação era cada vez mais ambígua.

Tudo isso, especialmente quando o antissemitismo se tornou cada vez mais virulento no último terço do século XIX, afastou tanto as definições religiosas reformadas da identidade judaica, ou vários modos de aculturação, quanto as definições nacionais do que o judeu contemporâneo era ou poderia ser. vir a ser.

Sua afirmação essencial era que os judeus são um povo, uma comunidade histórica organicamente desenvolvida entre muitas dessas comunidades que juntas compõem a sociedade humana. A versão sionista desta definição não é a única e, de fato, surgiu um pouco mais tarde do que a maioria das outras. A partir de

Nesta perspectiva, o povo judeu é diferente da maioria dos outros na extensão de sua dispersão, sua persistência por muitos séculos sem uma terra própria e uma série de outras diferenças das normas prevalentes da identidade nacional moderna. Apesar de se tratar de um povo que abrigava uma religião particular, a pertença a este povo, desde o início e certamente na era moderna e secular, foi definida como um sentimento nacional e não como uma questão de assentimento religioso. Assim como era possível na era moderna da dúvida deixar de ser anglicano e permanecer inglês, também era possível deixar de acreditar no judaísmo e permanecer judeu. Pelo menos em teoria, essa secularização resolveu o problema da identidade e continuidade judaica na era moderna, mas aqueles que aceitaram essas novas premissas permaneceram confrontados com duas questões: por que um indivíduo deveria preferir uma cultura secular a outra, a menos que a sua própria seja sempre comprovadamente maior? Em que sentido uma cultura secular pode impor ônus moral àqueles que a abandonam? Questões como essas levaram teóricos do nacionalismo da diáspora como Simon Dubnow a optar pela organização comunal judaica, um parlamento judaico internacional e instituições nacionais de cultura e educação para manter o ethos nacional.

Outros, como o movimento iídiche que surgiu no início do século XX, enfatizaram o iídiche como a língua falada e viva da grande maioria dos judeus do mundo, pelo menos antes de 1939, e visavam preservar uma cultura nacional secular. nessa língua.

Mesmo antes do Holocausto nazista, a crítica sionista ao nacionalismo da diáspora era seu irrealismo. Argumentou-se que a identidade nacional seria abandonada pelos judeus na diáspora, no mínimo por causa das demandas econômicas e sociais feitas ao indivíduo judeu por sua busca pelo sucesso econômico pessoal. Algum sentimento pode permanecer, mas o conteúdo judaico interior inevitavelmente evaporaria em qualquer sociedade pós-gueto, mesmo em uma como a Polônia entre as duas guerras mundiais, onde a discriminação amarga continuou a existir em muitas áreas. O sionismo sustentava que uma identidade judaica secular contínua era, por uma questão de fato social, possível apenas onde os judeus haviam alcançado a concentração territorial. Além disso, para ser historicamente válida, uma nação tinha que estar envolvida em sua própria terra, o solo de seus ancestrais, não em alguns novos arranjos em novos lugares, e o povo tinha que reviver sua capacidade de falar sua própria língua clássica. Hebraico. Esta não era apenas uma identidade histórica válida, mas também a preservação no contexto secular e moderno das melhores ressonâncias do passado religioso-nacional.

No Israel contemporâneo, portanto, a questão da identidade judaica gira em torno da interpenetração entre as definições mais antigas, religiosas e haláchicas de quem é judeu e as ênfases nacionais comuns mais contemporâneas e muito mais antigas. Elementos muito pequenos dentro de todo o Israel iriam tão longe a ponto de se declararem judeus cananeus; no entanto, muitos concordam com a ideia de que os testes religiosos mais rígidos não podem ser aplicados aos não-judeus de nascimento que escolheram se identificar em Israel com seus judeus. Por outro lado, em círculos muito mais amplos do que os oficialmente ortodoxos, continua e

identidade judaica

preocupação cada vez maior em retornar a um senso de tradição que está além do puramente secular. De fato, um dos problemas recorrentes estudados pelos sociólogos de Israel é se sua população, e especialmente sua população mais jovem de judeus, se considera principalmente israelenses ou principalmente judeus. Por todos os critérios geralmente estabelecidos, desde a observância religiosa até o envolvimento no destino dos judeus do mundo, os ortodoxos e a maioria dos não-sabras de todas as persuasões classificam-se como "judeus". Os Sabras não-ortodoxos se consideram "israelenses" em todos os aspectos, exceto que eles sentem fortemente sua conexão com os judeus de todo o mundo e seu envolvimento neste destino internacional.

Nos últimos anos, a questão do que é a identidade judaica contemporânea tem sido uma questão de considerável preocupação política e social para o Estado de Israel. Sob sua Lei de Retorno, todos os judeus têm direito à admissão automática e cidadania imediata em Israel. Para este propósito, os cônjuges não judeus e os filhos muitas vezes halakhicamente não judeus (de mães gentias) foram autorizados a acompanhar o membro judeu da família que emigrou para a terra de seus ancestrais. Muitos dos problemas que assim surgiram foram resolvidos individualmente pela conversão ritual, mas a questão da definição foi inevitavelmente testada por um judeu de nascimento que se tornou cristão (o caso do irmão Daniel perante a Suprema Corte de Israel em 1966, ver \*Apostasia), e por descrentes casados que se recusaram a permitir que seus filhos se submetessem a uma conversão ritual (o Caso Shalit de 1970). A Suprema Corte de Israel decidiu contra o irmão Daniel, apesar de suas reivindicações haláchicas válidas ao status de judeu, com o fundamento de que ele havia escolhido se retirar pela conversão da história e do destino da comunidade judaica. No caso Shalit, o tribunal decidiu que os filhos tecnicamente não-judeus deste casal deveriam ser registrados como judeus porque estavam crescendo dentro da comunidade judaica de Israel como indissolúvelmente ligados ao seu destino. Tal registro, no entanto, não teria qualquer influência em questões de casamento e divórcio.

Esse consenso emergente estava inevitavelmente envolvido com a preocupação sobre o que essas novas definições legais do que é um judeu fariam para a unidade do judaísmo mundial, onde, em teoria, prevalecia a definição haláchica. Considerações como essas foram importantes na derrubada pelo Knesset israelense da decisão da Suprema Corte no caso Shalit, ao reafirmar a definição haláchica. Anos antes, em 1958, após uma decisão governamental de que qualquer um que se declarasse judeu seria registrado como tal, o então primeiro-ministro David Ben-Gurion escreveu para uma ampla variedade de figuras religiosas, intelectuais e jurídicas judaicas, tanto em Israel e na diáspora. As respostas que ele recebeu variaram de reafirmação da halakhah

à aceitação da escolha emocional interna e rotulação pelo mundo exterior como formas válidas de identidade judaica.

A situação social do mundo judeu fora de Israel se aproxima mais da segunda definição do que da primeira. No principal centro da diáspora judaica, os Estados Unidos, a taxa de casamentos mistos é agora geralmente considerada de pelo menos um em dois. Estima-se que muitos milhares de

versões para o judaísmo estão ocorrendo todos os anos, o maior número sob os auspícios da Reforma e, portanto, não são halakhicamente satisfatórios. Há até mesmo um número de clérigos judeus nos EUA que estão oficiando casamentos mistos mesmo sem conversão. Todos esses não-judeus estão entrando em algum relacionamento com a comunidade judaica, e mesmo os muitos que vivem inteiramente fora dela são afetados em algum grau, mesmo nos casos em que seus cônjuges são substancialmente desjudaizados. Entre os nascidos e criados como judeus, todo o corpus da sociologia judaica americana contemporânea teve como assunto principal nesta geração o estudo repetido de questões como a rápida evaporação da observância ritual judaica e o aprendizado judaico intensivo, a taxa insignificante de sinagogas regulares frequência, e a erosão da oposição à associação ou casamento fora do grupo judaico. Por outro lado, esses mesmos estudos provaram uma taxa muito alta de associação quase exclusiva de judeus uns com os outros, mesmo entre os judeus mais jovens que afirmam pouco ou nada do conteúdo da tradição judaica e um sentimento contínuo de pelo menos passivo. envolvimento no que acontece com os judeus em todo o mundo. Com certeza, existem pequenos, embora notáveis, círculos de intelectuais judeus mais jovens em todos os grupos revolucionários extremos, e os judeus também figuram proeminentemente entre aqueles que estão abandonando a sociedade em nome da realização altamente personalista, muitas vezes mística. Mesmo entre estes, alguma consciência judaica ainda está presente, e certamente existe entre a grande maioria de seus contemporâneos menos radicais. Essa identidade judaica emergente, ou erodida, é histórica, de uma forma muito silenciosa e situacional.

O destino da identidade judaica na Europa Oriental, particularmente após a Primeira Guerra Mundial, evoluiu sob circunstâncias muito diferentes. O fato fundamental subjacente a esse desenvolvimento é o conceito imutável, compartilhado por judeus e não-judeus, de que os judeus são uma unidade histórica, étnica, ou seja, um povo, uma "nacionalidade" ou mesmo uma "nação", em a qual uma pessoa nasce e à qual pertence, quer viva à altura em seus hábitos linguísticos, culturais e religiosos ou não. Desse conceito emergiram por alguns períodos e sob circunstâncias políticas favoráveis, certas formas de autonomia oficial judaica, principalmente em equipamentos educacionais e culturais (como, por exemplo, na Polônia, nos países bálticos, e também na União Soviética em suas primeiras décadas, onde até mesmo um experimento malsucedido de autonomia territorial judaica em \*Birobidzhan foi feito). Em última análise, no entanto, particularmente a partir da década de 1950, a identidade judaica na União Soviética ficou presa em um paradoxo cruel sem precedentes.

O registro obrigatório de todo indivíduo nascido de pais judeus como sendo de nacionalidade judaica, mesmo quando declarado ateu ou mesmo convertido, permaneceu em vigor, embora todos os vestígios da herança histórica judaica e das instalações educacionais ou culturais judaicas fossem erradicada, transformando assim a população judaica em uma espécie de "nação fantasma". Em outros países do Leste Europeu, o registro da nacionalidade judaica era opcional e não obrigatório; mas eventualmente essa formalidade não levou à obliteração da identidade judaica através da assimilação de um número considerável de judeus na nação majoritária, mas sim à emigração em massa, para Israel.

ou para outros países, já que a opção formal não mudou o conceito tradicional do judeu, às vezes até de pessoas de descendência parcialmente judaica, como sendo etnicamente diferente e “alienígena”. Este fato foi frequentemente explorado em campanhas anti-semitas para fins políticos, como, por exemplo, na Polônia em 1968-70. Na URSS, o paradoxo do registro obrigatório da nacionalidade judaica, embora desprovido de qualquer conteúdo histórico ou cultural, provocou uma crescente manifestação da identidade judaica e até identificação com a nação judaica independente em Israel, principalmente entre a geração mais jovem, inclusive espontânea. esforços de pequenos grupos para estudar a história hebraica e judaica e se reunir em massa dentro e ao redor das sinagogas nas grandes cidades. A tensão por ela engendrada transformou a solução do problema da identidade judaica na União Soviética gradualmente em uma questão moral internacional de grande magnitude (ver “Antissemitismo, no Bloco Soviético, \*Assimilação, na União Soviética, \*Rússia).

No último terço do século XX, havia muitos judeus, especialmente aquela minoria em todo o mundo, intensamente judaica, religiosamente tradicionalista, para quem a questão da identidade judaica foi decidida pela halachá. As instituições abrangentes do judaísmo mundial, embora respeitem essa visão, determinam sua política por considerações mais amplas e amorfas da história e da situação. Assim, quando os últimos comunistas remanescentes, completamente desjudaizados, quase inteiramente casados, de origem judaica na Polônia, foram expurgados em 1968, o governo israelense forneceu-lhes os passaportes de saída necessários, embora poucos fossem para Israel; o orçamento mundial do serviço social judaico cuidou da esmagadora maioria que optou por ir para outros países. Aqueles que sofrem como judeus, independentemente de sua própria percepção desse sofrimento, e aqueles cuja consciência judaica possa um dia ser reacendida, continuam sendo parte da preocupação judaica mundial. No sentido mais amplo, elementos significativos do judaísmo mundial na era moderna definiram e estão definindo a identidade judaica como uma comunidade de história e destino daqueles que ainda sentem seu envolvimento nesta comunidade ou sobre quem outros sentem fortemente que essas pessoas pertencem. aos judeus.

[Arthur Hertzberg]

No último terço do século 20, desenvolvimentos significativos ocorreram nos três maiores centros da vida judaica – a União Soviética, os Estados Unidos e Israel. Na União Soviética, o ressurgimento do sentimento judaico desencadeado pela Guerra dos Seis Dias de Israel criou uma pressão constante para a imigração para Israel e o fenômeno que acompanha o “refusenik”, negado um visto de saída pelas autoridades soviéticas, bem como a celebração aberta da férias nas ruas das cidades russas. Com o colapso do sistema comunista começou a emigração em massa de judeus soviéticos, a maioria chegando a Israel, onde pode-se dizer que para a maioria um processo de “israelificação” se estabeleceu no qual, embora envolva conjuntos de identidades ligadas à cotidianidade de vida em uma sociedade ocidental moderna, também carrega a poderosa marca da identidade judaica do país. Na própria ex-União Soviética, a vida comunitária judaica também reviveu, centrada em sinagogas, centros comunitários e uma extensa comunidade judaica.

sistema educacional, muitas vezes sob os auspícios de Chabad rabis, mas também com o apoio da Agência Judaica e outras organizações internacionais. Nos Estados Unidos, todas as tendências demográficas perturbadoras observadas desde a Segunda Guerra Mundial continuaram, mas também aqui a identidade judaica foi fortalecida entre os judeus identificáveis, em parte como resultado das emoções geradas pela Guerra dos Seis Dias e em parte como parte do recrudescimento geral de orgulho étnico nos Estados Unidos, onde os negros e as raízes de Alex Haley desempenharam um papel pioneiro. No entanto, a natureza precisa dessa identidade judaica, que busca afirmar a vida da diáspora como uma variedade legítima da experiência judaica, não menos válida do que uma experiência judaica centrada em um estado judeu, permanece problemática, mesmo que apenas por razões demográficas. Em última análise, o judaísmo dessa identidade não impede que os judeus se afastem do judaísmo, mesmo que o judaísmo seja percebido como nada mais que uma identidade cultural ou intelectualizada sob a rubrica de um multiculturalismo da diáspora que busca “criar uma comunidade de comunidades e uma cultura de culturas”, como colocaram os editores do Insider/Outsider.

Em Israel, o judaísmo permeia a vida cotidiana. Como alguém se define – como judeu, israelense, ser humano ou profissional – não altera o contexto desta vida cotidiana, que é a vida em um estado judeu cujos símbolos, cerimônias, aspirações e semelhanças estão enraizadas na experiência judaica palpável. .

Em Israel pode-se ser judeu apesar de si mesmo. Esta é sua graça salvadora e o significado do estado judeu. Ele cimenta a identidade judaica e, como a mais estrita ortodoxia, garante sua sobrevivência.

[Fred Skolnik (2ª ed.)]

**Bibliografia:** SN Herman, israelenses e judeus: A continuidade de uma identidade (1971); Y. Kaufmann, Golah ve-Nekhar, 1 pt. 1 e 2 (1929); Kaufmann, Y., Toledot, 4 pt. 1 (1956), 501-3; B. Ringer, The Edge of Friendly, A Study of Jewish-Gentile Relations (1967); M. Sklare, Identidade Judaica na Fronteira Suburbana (1967); L. Fein, Estudando a Identidade Judaica – Observação e Bibliografia (1966); E. Rosenthal, em: AJYB, 64 (1963), 3-53; 68 (1967), 243-64; MH Stern, Americanos de ascendência judaica (1960); R. Lowe, em: JSS, 7 (1965), 153-75; E. Schoenfeld, judeus de cidades pequenas, um estudo sobre identidade e integração (1967); SN Eisenstadt, Sociedade Israelita (1967); B. Netanyahu, The Mar Ranos of Spain (1966); B. Litvin e SB Hoenig (eds.), Identidade Judaica: Modern Responsa e Opiniões sobre o Registro de Filhos de Casamentos Mistos (1965); WG Braude, Proselitismo Judaico nos Primeiros Cinco Séculos da Era Comum... (1940); BJ Bamberger, Proselitismo no Período Talmúdico (1968); JA Montgomery, Os Samaritanos, a Primeira Seita Judaica... (1968); AI Gordon, Intercasamento, Inter-religioso, Inter-racial, Interétnico (1964); SW Baron, judeus russos sob czares e soviéticos (1964); G. Friedmann, O Fim do Povo Judeu? (1968).

#### SERVIÇOS DE AJUDA A IMIGRANTES JUDAICOS DO CANADÁ

**(JIAS)**, uma das organizações sem fins lucrativos mais antigas do Canadá. Por mais de 80 anos, JIAS tem sido a voz da comunidade judaica canadense em questões de integração e reassentamento no Canadá e tem ajudado no assentamento de centenas de milhares de imigrantes judeus no Canadá. A agência continua a defender a causa de novos imigrantes e refugiados influenciando positivamente Ca

comissão de trabalho judaica

leis, políticas e práticas de imigração indianas e garantindo que sejam de natureza humana e responsivas às necessidades dos recém-chegados ao Canadá. A JIAS também ajuda os indivíduos a navegar no processo de imigração canadense e trabalha para a integração de imigrantes judeus nas comunidades locais em todo o Canadá.

A JIAS foi fundada na esteira da Primeira Guerra Mundial. Em 1919, o Congresso Judaico Canadense (CJC) foi formado. Em sua plenária, os delegados, movidos pela situação dos refugiados judeus na Europa, pediram ao governo do Canadá que mantenha uma política de portas abertas e rejeite a pressão restritiva para excluir uma "raça ou nação inteira". Mas o CJC era fraco, e seus líderes, incluindo Lyon \*Cohen e Sam \*Jacobs, perceberam que era necessária uma organização separada para lidar com questões de imigração. A Jewish Immigrant Aid Society foi fundada em 1920 e incorporada em 1922. A JIAS abriu um escritório em Montreal e logo estava fazendo lobby com o governo sobre questões de imigração e ajudando judeus individuais a lidar com as autoridades de imigração. Como agência comunitária, a JIAS também se tornou o centro de patrocínio e transporte de imigrantes, desafiando os intermediários, agentes e advogados que buscavam lucrar com o processo de imigração.

JIAS foi sem dúvida a organização comunal judaica mais ativa na década de 1920. Em seus primeiros anos, o JIAS foi ativo no apoio a refugiados russos presos na Romênia e imigrantes detidos nos portos canadenses de chegada. Enquanto a agência sofria sob o peso de sérias pressões financeiras e uma política de imigração canadense cada vez mais restritiva, ela conseguiu intervir junto ao governo para permitir a chegada de vários milhares de refugiados judeus e a libertação da maioria dos detidos. Embora sua situação financeira continuasse difícil, a JIAS logo conquistou o respeito do governo e da comunidade judaica por seus esforços em favor da imigração judaica.

Com a tomada do poder pelos nazistas na Alemanha, a situação dos judeus europeus tornou-se mais precária. A CJC foi revitalizada e, em parceria com a JIAS, voltou-se para o desafio de lidar com as políticas de um governo determinado a restringir a imigração e em particular a dos judeus. As delegações judaicas se reuniram com as autoridades de imigração do governo, mas seus esforços de lobby foram rejeitados. Somente após a Segunda Guerra Mundial e a reabertura da imigração, o JIAS foi capaz de direcionar seus esforços para o resgate, reassentamento e reabilitação de judeus.

Notavelmente, após o Holocausto, o JIAS, juntamente com o Comitê de Trabalho Judaico e o Congresso Judaico Canadense, pressionou com sucesso o governo para permitir a entrada de órfãos e trabalhadores. Ao todo, cerca de 35.000 sobreviventes do Holocausto e seus filhos se estabeleceram no Canadá entre 1947 e 1957. O atendimento a um influxo tão grande e repentino de imigrantes esgotou os recursos do JIAS e levou a uma duplicação de serviços por outras agências judaicas. Em 1947, Joseph \*Kage foi nomeado vice-presidente executivo nacional e, sendo o Canadá agora um importante país receptor de imigrantes, Kage foi fundamental na reestruturação do JIAS para ajudar na imigração e integração de sobreviventes do Holocausto e outros imigrantes judeus.

Em 1956, o JIAS estava na liderança ajudando no reassentamento de judeus húngaros que fugiam da fracassada Revolução Húngara e da onda de imigrantes judeus que chegavam ao Canadá do norte da África. Em 1968, um expurgo de "elementos sionistas" na Polônia levou à emigração da maior parte da comunidade judaica. A JIAS ajudou no reassentamento de alguns no Canadá. O maior desafio pós-guerra da JIAS foi ajudar no transporte e integração dos judeus soviéticos. A partir da década de 1970, sua migração para o Canadá cresceu até atingir cerca de 30.000 chegadas. A JIAS ajudou não só no reassentamento, mas também na integração na vida judaica. Desde a década de 1980, o JIAS tem ajudado no reassentamento de judeus da Síria, da ex-Lugoslávia e da Argentina.

No início do século 21, houve uma reestruturação organizacional do JIAS, de modo que existem três agências separadas de provedores de serviços para imigrantes judeus. O Jewish Immigrant Aid Services of Canada, financiado pela UIA, com sede em Toronto, auxilia os recém-chegados judeus a imigrar e se estabelecer no Canadá. Também fornece informações e apoio às agências do Serviço da Família Judaica que atendem novos imigrantes em todo o país. A JIAS Toronto, localizada em Toronto, é uma organização de caridade (sob as leis do Canadá) financiada conjuntamente pela comunidade judaica e pelos governos federal e provincial.

Atendendo a mais da metade de todos os imigrantes judeus que chegam ao Canadá, a JIAS Toronto ajuda os recém-chegados a se tornarem parte da comunidade de Toronto. Da mesma forma, a JIAS Montreal, localizada em Montreal, também é uma organização de caridade (sob as leis de Quebec), financiada conjuntamente pela comunidade judaica e pelo governo para ajudar novos imigrantes a se tornarem parte da sociedade de Montreal/Quebec.

[Frank Bialystok (2ª ed.)]

**COMITÊ DE TRABALHO JUDAICO**, uma agência comunitária judaica que liga a comunidade judaica organizada e o movimento trabalhista. Representantes de vários sindicatos e outras organizações tradicionalmente identificadas com o movimento trabalhista judeu reuniram-se em uma conferência na cidade de Nova York em 1934 e lançaram o Comitê de Trabalho Judaico, encarregando-o das seguintes tarefas: (1) apoio às instituições trabalhistas judaicas em países europeus; (2) assistência ao movimento clandestino anti-Hitler; (3) ajuda às vítimas do nazismo; (4) cooperação com o trabalho organizado americano na luta contra as forças antidemocráticas; (5) combater o antisemitismo e outros efeitos maléficos do fascismo e do nazismo sobre a vida americana.

Durante os primeiros cinco anos de sua existência, o Comitê Trabalhista Judaico concentrou-se principalmente no apoio às forças trabalhistas anti-nazistas na Europa e no envio de ajuda às instituições trabalhistas judaicas de lá, especialmente aquelas mantidas pelo \*Jewish Labour Bund e pelo movimento trabalhista sionista de "esquerda". (os sionistas trabalhistas "direitos" organizaram seu próprio comitê de ajuda e reabilitação), e encorajando e fortalecendo a oposição dos EUA e Canadá aos nazistas, na esquerda trabalhista e democrática, bem como na comunidade em geral. Ao mesmo tempo, organizou manifestações anti-nazistas em massa; em 1936, com o Congresso Judaico Americano, através do Joint

Boycott Council, realizou um boicote aos bens e serviços alemães.

Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, a ênfase mudou para os esforços para salvar figuras culturais e políticas judaicas, bem como líderes trabalhistas e socialistas judeus e não judeus que enfrentavam a morte certa nas mãos dos nazistas. Com a ajuda poderosa da Federação Americana do Trabalho, o Comitê conseguiu trazer mais de mil desses indivíduos para os Estados Unidos, ou para abrigo temporário em outro lugar.

A partir do final da década de 1930, o Comitê tornou-se cada vez mais preocupado com o trabalho de defesa judaica e as relações com a comunidade nos Estados Unidos. Foi um dos quatro fundadores do Conselho Judaico Geral de curta duração e ajudou a organizar o Conselho Consultivo Nacional de Relações Comunitárias [renomeado Conselho Consultivo Nacional de Relações Comunitárias Judaicas em 1968 e Conselho Judaico de Relações Públicas em 1997], de do qual ainda é um membro ativo. Ao contrário de outras agências de relações com a comunidade, o JLC tem sua esfera de ação claramente delineada: ele se esforça para representar os interesses judaicos no movimento trabalhista americano e os interesses trabalhistas na comunidade judaica. Trabalhando com a Federação Americana do Trabalho-Congresso da Organização Industrial desde a formação da federação em 1956, o JLC trabalha com e tem o apoio de uma ampla gama de sindicatos e suas organizações associadas, local e nacionalmente. Composto por diversas organizações e uma variedade de grupos ideológicos, o Comitê tem sido guiado em seu trabalho por políticas pragmáticas e não por uma clara filosofia judaica. Embora a influência do Bundist tenha sido significativa na organização, particularmente no período inicial, a organização teve uma posição positiva sobre o Estado de Israel desde 1948.

O JLC é membro da Conferência dos Presidentes das Principais Organizações Judaicas, da Fundação Memorial para a Cultura Judaica, bem como da Conferência sobre Reivindicações de Materiais Judaicos contra a Alemanha e da Conferência Nacional sobre os Judeus Soviéticos. O JLC realiza convenções nacionais de delegados e reuniões de comitê de seu comitê executivo e conselho nacional. Em 2005, a organização, com sede em Nova York, tinha escritórios de campo em Boston, Nova York, Filadélfia, Detroit e Los Angeles, e grupos liderados por leigos em Washington, DC; Cleveland, Ohio; Phoenix, Arizona; e Seattle, Washington. Seu financiamento vem de campanhas independentes, contribuições de sindicatos, alocações de fundos de assistência social e doações de fundações. Originalmente um corpo de organizações e sindicatos, o Comitê também teve membros individuais desde meados da década de 1960.

**Bibliografia:** Comitê de Trabalho Judaico, Comitê de Trabalho Judeu em Ação (1948); idem, A hora é agora... (1951); idem, Finf un Tsvantsik Yor... (1960); idem, The Jewish Labour Committee Story (2004); W. Herberg, "The Jewish Labour Movement in the United States", em: *ajyb*, 53 (1952), 3-74; I. Knox, Movimentos Trabalhistas Judeus na América (1958). **Adicionar. Bibliografia:** G. Malmgreen, "Labor and the Holocaust: The Jewish Labor Committee and the Anti-Nazi Struggle", em: *Labour's Heritage* (outubro de 1991).

[Charles Bezalel Sherman / Arieh Lebowitz (2ª ed.)]

## LÍNGUAS JUDAICAS.

### História

A história linguística dos judeus reflete com precisão sua dispersão pelo mundo. A pré-história dos hebreus ocorreu na esfera aramaica, e o impacto dessa língua na primeira língua "judaica", o hebraico, foi tão forte que foi chamado de fusão de cananeu e aramaico. A duração da vida do hebraico cobre aproximadamente o período da dependência política daqueles que o falam. Não coincide, no entanto, com a época em que habitavam Ereẓ Israel porque, alguns séculos antes da era cristã, o hebraico começou a dar lugar ao aramaico, que vinha se espalhando por amplas áreas da Ásia ocidental, incluindo a Palestina. Diferentes ramos se desenvolveram que tinham seus paralelos no judaico-aramaico (isto é, as formas judaicas do aramaico). Ambos os grupos linguísticos sobreviveram até o século VII dC. Dois ramos, no entanto, ainda estão vivos – em formas muito desenvolvidas – o maior em algumas pequenas comunidades no Curdistão, tanto cristãs quanto judias. A língua dos judeus lá é conhecida como Jabali.

Muito antes do fim do período do Segundo Templo, o grego Koiny havia sido adotado pelos judeus do mundo helenístico – nos Bálcãs, Chipre, sul da Itália (Grécia Magna), região do Mar Negro e Egito. A outra grande língua da antiguidade clássica europeia, o latim, desempenhou um certo papel na história linguística judaica. No entanto, a teoria de Blondheim segundo a qual as línguas judaico-românicas surgiram de um estoque comum judaico-latino provou ser improvável.

As comunidades judaicas da Antiguidade Tardia falavam grego mesmo depois de se estabelecerem em Roma e nas províncias ocidentais do Império. A cristalização de uma contraparte específica da língua judaica dos vários vulgares românicos remonta a um período muito posterior. Além disso, nem todo estudioso de línguas judaicas acrescentaria o determinante "judeu-" às línguas românicas faladas pelos judeus medievais no país românico. O francês antigo usado por Rashi na França do século XI e o espanhol antigo usado pelos judeus ibéricos antes da expulsão não parecem ter diferido das línguas do ambiente cristão. De fato, o uso de letras hebraicas para comprometer os vernáculos românicos à escrita não constitui um critério suficiente para considerar uma variedade judaica de românico vulgar (la'az) uma língua judaica de pleno direito.

A leste do território românico, o germânico deu origem a apenas uma língua judaica: \*ídiche. Isso se originou entre os judeus de língua românica que emigraram para uma região de língua alemã ou então habitaram uma área românica que havia sido tomada por uma tribo germânica. Nada se sabe sobre os judeus na Alemanha entre os tempos romanos e o período carolíngio, de modo que a história judaica ali efetivamente começa no século IX EC . na fase do alemão médio. O processo de koinização que levou à cristalização do proto-ídiche está ligado ao início da emigração dos judeus alemães para o leste, após a crescente hostilidade do ambiente gentio. Os componentes deste koiné nem sempre são fáceis

para identificar. Várias teorias competem. O primeiro vê a terra do Reno como o berço do iídiche. A segunda associa o núcleo do iídiche com dialetos centrais como o turingio ou o francônio oriental. Além disso, algumas características de dialetos do sul como o bávaro são reconhecíveis no koiné no qual o iídiche se baseia.

Um pequeno elemento de origem românica ainda sobrevive no iídiche atual. Mas a influência externa mais importante exercida sobre o iídiche foi a das línguas eslavas. Quando os judeus de língua iídiche ou proto-iídiche ainda viviam na Alemanha, eles podem ter estado em contato com o tcheco. Mais tarde, após sua migração para a Europa Oriental e Central, os poloneses desempenharam um papel crucial no processo de eslavização do prato Yid . Antes da Segunda Guerra Mundial, os judeus de língua iídiche compreendiam três quartos de todo o povo judeu.

No século VII d.C., ocorreu uma importante mudança linguística no Oriente. Quando os árabes conquistaram grande parte da Ásia ocidental, sua nova religião, o islamismo, foi adotada pelos habitantes de vastas áreas daquela região e, com ela, a língua e o alfabeto árabes. Os judeus também adotaram o árabe, embora não abandonassem sua religião e seu alfabeto. Sua língua, judaico-árabe, era como o árabe falado em uma área muito ampla para permanecer uniforme. Seus ramos mais diversos são os magrebinos do noroeste da África, paralelos aos dialetos locais dos muçulmanos (ver \*judeu-árabe/judeu-berbere).

No entanto, nem todas as áreas que abraçaram o Islã adotaram o árabe. A exceção mais importante foi a Pérsia, embora aqui o alfabeto árabe tenha sido retomado, muitos estudiosos e poetas persas escrevendo em árabe e a própria língua persa sendo fortemente influenciada por essa língua. Assim, nas terras iranianas, os judeus desenvolveram uma variedade judaica de farsi geralmente chamada de \*judaico-persa; na Ásia Central, os judeus do Uzbequistão desenvolveram uma variedade judaica de Tadjik; no Daguestão, os Dagh Chur fut ("judeus da montanha") falam \*judaico-tático, uma variedade arcaica de farsi enriquecida com palavras hebraicas. No sul do Cáucaso, na Geórgia, encontramos uma língua judaica não-semítica, não-indo-europeia, o judaico-georgiano, que dificilmente difere do georgiano falado pelos não-judeus que o cercam. A oeste, surgiu outra língua de origem nem semítica nem indo-europeia: o crimchak, falado pelos judeus da Crimeia e pertencente à família linguística turca (ver \*Krimchaks).

As línguas dos caraítas formam um grupo próprio; Karay na Lituânia e Polônia; e Chaltay na Crimeia. Ambos os últimos remontam a uma origem comum (na família turca), mas divergiram amplamente.

As incursões da secularização nos séculos XIX e XX afetaram todas as línguas judaicas. Como não há estatísticas disponíveis, não sabemos até que ponto o número de falantes em cada grupo diminuiu.

### Causas

Novas línguas têm vindo a existir perpetuamente no curso da história. As causas são comuns a todo o desenvolvimento linguístico: a migração, que envolve a separação da língua de origem

território de referência; divergência, pelo crescimento de diferentes centros políticos; e miscigenação de populações, por conquista ou interpenetração pacífica. Destas causas, apenas uma tem desempenhado um papel na história linguística judaica – a migração, ou seja, a dispersão dos judeus pela Ásia e Europa durante os séculos em torno do início da era cristã. No entanto, uma vez que a dispersão foi, em geral, completada, a migração só raramente foi responsável pela evolução linguística, como no desenvolvimento do iídiche oriental e do judaico-espanhol. A linguagem é uma função da vida em grupo. O grupo judaico é uma criação da religião judaica, e não há dúvida de que isso é verdade no passado. Portanto, as línguas judaicas são criações do fator formador de grupo da religião. Essa causa básica se reflete em características comuns a todos eles: (1) contêm um elemento de hebraico e aramaico; (2) eles estão escritos no alfabeto hebraico; e (3) a origem de seus respectivos sistemas ortográficos é a ortografia talmúdica.

### Nome

A designação correta para as várias estruturas linguísticas dos judeus é línguas judaicas. Todos os outros nomes não fazem sentido na erudição linguística moderna; os termos "dialetos", "jargões", "línguas mistas", "línguas corrompidas", "línguas crioulas", "judaico-..." etc. devem ser rejeitados pelas seguintes razões. As línguas judaicas não são jargões, porque um jargão é o vocabulário restrito usado por aqueles engajados em uma determinada ocupação, mas não forma o veículo geral de comunicação entre seus membros. As línguas judaicas não são mais misturadas do que muitas outras línguas, variando do inglês e alemão ao persa e turco. Não são corrupções, porque obviamente cumprem sua função. Os indivíduos dentro dos grupos judaicos em questão comunicam -se uns com os outros por meio da língua particular. Quando uma estrutura linguística cumpre essa função, ela não é "corrompida". Há muito menos justificativa para chamar essas línguas judaicas de línguas "crioulizadas" do que haveria para classificar o francês ou o espanhol como "latim crioulizado".

### Os Elementos Hebraicos e Aramaicos

Nas línguas judaicas, os elementos hebraicos e aramaicos fazem parte de um desenvolvimento ininterrupto da fala e da escrita: eles representam o atual estágio linguístico de um processo contínuo, cujos estágios anteriores se cristalizaram nas línguas da Bíblia, Mishná, Gemara, Midrash, liturgia, etc

Em outras palavras, eles estão conectados com a esfera da religião, o judaísmo. Isso não significa que as palavras em questão sejam termos exclusivamente religiosos. Apenas uma pequena minoria pode ser assim descrita. Além disso, esses elementos se encontram não apenas nos vocabulários das línguas judaicas, mas também em sua morfologia e sintaxe, que não podem ter qualquer ligação com a religião.

### Roteiro

A escrita hebraica não está incluída como parte dos elementos hebraico e aramaico, porque a língua e a escrita são independentes uma da outra. Assim, o roteiro constitui evidência de sua

próprio para a base religiosa das línguas judaicas. É fato que o alfabeto em que se escreve uma língua é, em linhas gerais, decidido pela religião de quem a fala. Mal tese, por exemplo, materialmente uma língua árabe, está escrita em caracteres latinos porque os malteses são um povo cristão pertencente à Igreja Ocidental (Católica Romana). O mesmo vale para os croatas, que, portanto, usam o latim al phabet para croata; enquanto o sérvio, para todos os propósitos práticos, exatamente a mesma língua, é escrito nos caracteres cirílicos empregados pelas igrejas orientais (ortodoxas) da Europa (com exceção do grego). O alfabeto árabe é usado pelas línguas e famílias linguísticas mais heterogêneas (persa, urdu, curdo, turco otomano, chagatay, indonésio, malaio, suaili, malaiala, haussa, núbio, fula, etc.), porque aqueles que os falam são Muçulmanos. Casos em que o fator religioso não tenha sido a causa histórica do uso de uma escrita parecem ser muito raros.

**Bibliografia:** H. Loewe, *Die Sprachen der Juden* (1911); SA Birnbaum, em: *Ensaio Apresentado ao Dr. JH Hertz* (1943), 51-67; Idem, em: *Slavonic and East European Review*, 29 (1951), 42-443.

**Adicionar. Bibliografia :** HH Paper (ed.), *Línguas Judaicas, Temas e Variações* (Proceedings of Regional Conferences of the Association for Jewish Studies realizada na Universidade de Michigan e na Universidade de Nova York em março-abril de 1975) (1978); JA Fishman (ed.), *Readings in the Sociology of Jewish Languages* (1985); S. Morag, M. Bar Asher e M. Meyer Modena (eds.), *Vena Hebraica em Judæorum Linguis. Anais da 2ª Conferência Internacional sobre os Elementos Hebraicos e Aramaicos nas Línguas Judaicas* (Milão, 23-26 de outubro de 1995) (1999).

[Solomon Asher Birnbaum / Cyril Aslanov (2ª ed.)]

**LEGIÃO JUDAICA**, formação militar de voluntários judeus na Primeira Guerra Mundial que lutaram no exército britânico pela libertação de Ereẓ Israel do domínio turco. Quando a Turquia entrou na guerra ao lado das Potências Centrais (30 de outubro de 1914), dois conceitos diferentes do papel judaico no conflito mundial surgiram entre os sionistas. Em novembro, David \*Ben-Gurion e Yiyyak \*Ben-Zvi apresentaram ao comandante turco em Jerusalém uma proposta para criar uma Legião Judaica ligada ao exército turco. O projeto foi aprovado pelo conselho militar turco em Jerusalém e os primeiros 40 voluntários judeus começaram seu treinamento. A autorização, no entanto, foi logo cancelada por Jamal Pasha, o comandante supremo do exército turco na Palestina e na Síria, que instigou severas perseguições aos sionistas. Muitos foram presos; outros, entre eles Ben-Zvi e Ben-Gurion, foram deportados. Dos 18.000 judeus deportados e refugiados, cerca de 12.000 desembarcaram em Alexandria, no Egito.

#### O Corpo de Mulas de Sião

Vladimir Jabotinsky apresentou um conceito diametralmente oposto. Em dezembro de 1914, enquanto correspondente itinerante de um diário de Moscou, ele chegou a Alexandria e expôs aos deportados da Palestina a ideia de formar uma Legião Judaica para lutar com os Aliados a fim de libertar a Palestina dos turcos. Joseph \*Trumpeldor, um dos deportados, abraçou plenamente a ideia de Jabotinsky. Também foi endossado pelos principais

da Comissão dos Refugiados da Palestina. Em 22 de março de 1915, cerca de metade das 200 pessoas presentes assinaram uma resolução de sete linhas em hebraico "para formar uma Legião Judaica e propor à Inglaterra sua utilização na Palestina". Em poucos dias, cerca de 500 se alistaram e o treinamento começou imediatamente. No entanto, o general Maxwell, comandante da força britânica no Egito, disse a uma delegação de voluntários que uma ofensiva na frente da Palestina era duvidosa e que os regulamentos proibiam a admissão de estrangeiros no exército britânico. Ele sugeriu que os voluntários servissem como um destacamento para o transporte de mulas em algum outro setor da frente turca. Sua proposta foi rejeitada pela maioria dos membros do Comitê da Legião, incluindo Jabotinsky, mas a posição de Trumpeldor era que qualquer frente antiturca "levaria a Sião".

Juntamente com o tenente-coronel John Henry \*Patter filho, delegado pelas autoridades militares britânicas, Trumpel Dor conseguiu formar o Zion Mule Corps de 650 homens; 562 de seus membros foram enviados para a frente de Gallipoli sob Patterson, com Trumpeldor como segundo no comando. Os serviços do Zion Mule Corps foram muito apreciados pelo general Ian Hamilton, comandante da Força Expedicionária de Gallipoli, que escreveu a Jabotinsky em 17 de novembro de 1915: "e assim mostrando um tipo de bravura mais difícil do que os homens na linha de frente que tinham a emoção do combate para mantê-los em movimento." A unidade, no entanto, apresentava graves problemas disciplinares, e punições como açoitamento público tiveram que ser aplicadas. Além disso, as diferenças entre os idealistas que se juntaram apenas para escapar da miséria dos campos de refugiados resultaram em confrontos entre Trumpeldor, o "russo" e os judeus sefarditas. Foi a boa vontade e paciência de Patterson, juntamente com a devoção de Trumpeldor, que manteve a unidade unida durante toda a campanha de Gallipoli. Seis legionários foram mortos, 25 ficaram feridos, três receberam honras militares e um foi condecorado com a Medalha de Conduta Distinta. O Corpo foi dissolvido após a retirada da malfadada expedição de Gallipoli no início de 1916.

#### Os Fuzileiros Reais

Perseguindo seu projeto de uma Legião Judaica para a frente da Palestina, ao longo de 1915-16, Jabotinsky tentou sem sucesso obter compreensão e apoio em Roma (junto com Pin'as \*Rutenberg), Paris e Londres. Em Londres, ele foi ignorado pelo Ministério da Guerra e recebeu desaprovação ativa por parte dos círculos assimilacionistas judaicos, bem como da maioria da liderança sionista; uma exceção foi Chaim \*Weizmann, que prometeu assistência. Entre os poucos apoiadores ativos também estavam Meir \*Grossman, Jacob \*Landau, Joseph \*Cowan e Montagu \*Eder. Em 1915-1917, Grossman estava publicando um iídiche quinzenal, *Di Tribune*, em Copenhague e promoveu a ideia da Legião. Os sionistas na Rússia, que Jabotinsky visitou em 1915, foram quase unânimes em sua condenação da ideia. Os apelos à juventude judia no East End de Londres foram frustrados pela apatia, que freqüentemente irrompeu em hostilidade aberta, incitada por emigrantes anarquistas e comunistas. bar

legião judaica

As reuniões em que Jabotinsky, Trumpeldor e Grossman tentaram defender a causa da Legião foram palco de obstrução e abuso. Apenas cerca de 300 assinaturas de homens em idade militar foram coletadas sob a declaração: “Se o governo criar um regimento judaico para ser utilizado exclusivamente para defesa interna ou para operação na frente da Palestina – comprometo-me a ingressar em tal regimento”.

No final de 1916, quando 120 ex- soldados do Zion Mule Corps, que novamente se voluntariaram para o exército britânico, chegaram a Londres, a maré começou a mudar. Atribuídos como uma unidade ao 20<sup>o</sup> Batalhão de Londres, eles formaram o núcleo da Legião. Jabotinsky se alistou como soldado nesse batalhão e, junto com Trumpeldor, apresentou ao governo britânico uma petição propondo a formação de uma Legião Judaica para a Palestina. A opinião pública na Grã-Bretanha havia sido incitada contra os judeus russos como “estrangeiros” que ganhavam seu pão no país e nada contribuíam para sua defesa. Foi nessa atmosfera que o governo britânico decidiu alistar os “estrangeiros”. Esta decisão, juntamente com a revolução na Rússia, enfraqueceu a oposição à ideia da Legião entre os judeus de Whitechapel. Em julho de 1917, Patterson recebeu ordens do Ministério da Guerra para iniciar a organização do regimento judaico, e Jabotinsky foi encarregado do recrutamento. Em 23 de agosto, quando o gabinete britânico já preparava a “Declaração Balfour, a formação de um regimento judeu foi oficialmente anunciada no London Gazette. Inicialmente, foram dadas garantias de que a unidade seria inequivocamente de caráter judaico e seria provida de emblemas judaicos. Os esforços dos judeus anti-sionistas, no entanto, conseguiram frustrar essas conquistas, e a unidade foi designada como o “38<sup>o</sup> Batalhão dos Fuzileiros Reais”. Foi prometido que, quando provasse sua coragem em ação, seria concedido tanto um nome judaico quanto uma insígnia judaica. Cerca de 50% do batalhão eram nascidos na Grã-Bretanha ou naturalizados; o restante incluía membros do antigo Corpo de Mulas de Zion, um grande número de judeus russos e uma curiosa mistura de vários países aliados e neutros. Em 2 de fevereiro de 1918, o batalhão marchou pela cidade de Londres com baionetas fixas, privilégio especial concedido pelo Lord Mayor, e no dia seguinte embarcou para o Egito, onde continuou treinando. No final de abril, juntou-se a ele o 39<sup>o</sup> Batalhão de Fuzileiros Reais, mais de 50% dos quais eram voluntários americanos, comandados pelo tenente-coronel Eliezer Margolin.

Transferido para a Palestina em junho de 1918, o 38<sup>o</sup> Batalhão recebeu posições de frente a cerca de 32 quilômetros ao norte de Jerusalém, nas colinas de frente para um acampamento turco. Lá, Patterson relatou mais tarde, “assumi imediatamente uma política ofensiva vigorosa” que “assustou completamente os turcos, tanto que eles nunca tentaram chegar perto de nossa frente”. Depois, o batalhão passou sete semanas no tropical vale do Jordão, onde a malária afetou muito a unidade. De 800 homens, não mais de 150, e apenas metade de seus 30 oficiais, permaneceram em serviço ativo no final desta provação. Mais de 20 foram mortos, feridos ou capturados; o resto foi acometido de malária, dos quais mais de 30 morreram. Em 19 de setembro, o 38<sup>o</sup> Batalhão

e duas companhias do 39<sup>o</sup> Batalhão de Margolin receberam a tarefa de capturar ambos os lados do vau de Umm Shart através do rio Jordão e avançar para o leste além do Jordão. Depois que a primeira tentativa de ganhar o vau falhou, a empresa de Jabotinsky “foi condenada a fazer a segunda tentativa ... e alcançar o objetivo a todo custo”. A operação foi bem sucedida. As duas companhias de voluntários americanos de Margolin cruzaram o Jordão e marcharam para al Yalt, onde Margolin foi nomeado comandante da cidade. O general Chaytor, comandante da ala direita de Allen pela direita, disse aos Legionários: “Forçando os vau do Jordão, você ajudou em grande medida a conquistar a grande vitória conquistada em Damasco”.

### Os voluntários palestinos

No início de 1918, um forte movimento para a formação de uma Legião Judaica Palestina desenvolveu-se entre os 18.000-20.000 judeus na parte do país (Jerusalém, Tel Aviv, Jaffa, os assentamentos na Judéia) então ocupado pelo exército britânico. As forças britânicas foram recebidas como entregadoras, e o chamado de voluntários, feito primeiramente pelo General Hill, comandante britânico da área de Jaffa-Tel Aviv, recebeu uma resposta entre os trabalhadores, os alunos da Hebrew High School em Tel Aviv, e alguns fazendeiros, liderados por Moshe Smilansky. Em uma conferência realizada em Jaffa de 15 a 16 de fevereiro de 1918, os voluntários elaboraram seus objetivos e escolheram um comitê, e uma reunião em massa em Rejovot, assistida por cerca de 1.000 voluntários, foi dirigida por Jabotinsky. Esses voluntários encontraram grandes dificuldades em seu desejo de se alistar, pois havia muita hesitação por parte dos britânicos, e alguns círculos influentes do yishuv também se opuseram à ideia. Em 1920, o Ministério das Relações Exteriores britânico relatou que a iniciativa partiu “da própria população judaica, e não de qualquer desejo ou mesmo incentivo das autoridades britânicas”. Uma petição com várias centenas de assinaturas foi apresentada às autoridades militares em janeiro de 1918, mas a autorização para o recrutamento não foi dada antes de maio.

De acordo com o Ministério das Relações Exteriores, “praticamente todos os jovens judeus disponíveis, qualquer que seja seu status nacional”, foram listados. A área de Jafa forneceu 457 recrutas (10% de sua população judaica) e Jerusalém forneceu 350. Nas primeiras semanas, mais de 1.000 homens se ofereceram. A maioria deles eram súditos otomanos e, se capturados pelos turcos, teriam sido enforcados. Com o avanço do exército de Allenby, mais voluntários vinham das áreas do norte; a permissão para se juntar foi dada a 92 judeus turcos que eram prisioneiros de guerra no Egito. Em agosto, um escritório de recrutamento foi aberto no Cairo e atraiu cerca de 200 voluntários. Muitos recrutas palestinos eram altamente educados, com profundo conhecimento do país; falavam árabe fluentemente e eram atiradores e cavaleiros experientes. Eles foram formados no 40<sup>o</sup> Batalhão de Fuzileiros Reais, sob o comando do Coronel MF Scott, e foram enviados para treinamento no campo de Tell al Kabýr no Egito, onde foram mantidos por um tempo indevidamente longo, de modo que perderam o decisivo ofensiva em setembro de 1918.

### Os voluntários americanos

Na América, o alistamento para a Legião Judaica começou praticamente



em 1917, após a publicação da Declaração Balfour. A maioria dos voluntários eram estrangeiros ou detentores de documentos de primeira naturalização e, portanto, não elegíveis para o recrutamento americano; alguns cidadãos nascidos nos Estados Unidos com menos de 21 anos de idade deliberadamente deturpam sua idade para ingressar na Legião, e os elegíveis para o alistamento americano receberam transferências para a Legião em formação sem dificuldade. Um dos principais impulsionadores da ideia foi o Partido Po'alei Zion liderado por Ben-Gurion e Ben-Zvi. A Organização Sionista da América, que havia se oposto ao projeto da Legião, agora decidiu – em grande parte devido à influência de Justice Brandeis – que “a Legião Judaica é um dos fatores mais importantes na realização dos objetivos do sionismo político.” Em fevereiro de 1918, o primeiro grupo de 150 voluntários deixou Nova York para treinamento militar em Windsor, Canadá; outros contingentes estavam deixando os Estados Unidos em intervalos regulares de três semanas, e um total de 2.700 foram finalmente aceitos. Entre eles estavam cerca de 200 exilados palestinos nos Estados Unidos, e mais 150 foram recrutados dos grupos pioneiros locais; Ben-Gurion e Ben-Zvi se alistaram em 26 de abril de 1918. Quando um trem transportando um grupo de voluntários passou por Bangor, Maine, foi sinalizado para permitir que uma multidão alinhada nos trilhos pudesse ver e abraçar os Legionários. Os voluntários usavam o Magen David em seus uniformes cáqui e tinham sua própria bandeira azul-branca com a inscrição: “Se eu te esquecer, ó Jerusalém”. Em agosto de 1918, eles embarcaram com os canadenses para treinamento adicional, primeiro para Camp Egguckland em Plymouth, Inglaterra, e depois para o acampamento Tell-al-Kabÿr no Egito, onde se juntaram ao 39º Batalhão. Houve considerável insatisfação entre eles com o prolongado período de treinamento, que durou tanto que os voluntários americanos não viram ação na Palestina, pois chegaram quando a guerra já havia terminado.

### Depois da guerra

Quando o armistício com a Turquia foi assinado em 31 de outubro, todo o território da Palestina foi libertado dos turcos. O remanescente abatido do Batalhão 38º de Patterson (predominantemente “inglês” com uma mistura de “americanos”) assumiu o dever de “linha de comunicação”. Logo se juntou a ele o 39º Batalhão de Mar golin (principalmente voluntários americanos). No início de dezembro de 1918, o 40º Batalhão (somente palestinos), que foi deliberadamente mantido em reserva no Egito – supostamente para treinamento adicional – também conseguiu ser transferido para a Palestina. No início de 1919, os três batalhões contavam com mais de 5.000 homens, cerca de um sexto de todo o exército britânico de ocupação, um quarto da infantaria e quase metade dos regimentos de infantaria branca. Enquanto uma grande parte do contingente britânico foi transferido para a Síria e o sul da Anatólia e outro foi enviado para o Egito na primavera de 1919, a força da Legião triplicou desde 1918, quando apenas 1.500 foram capazes de realmente participar das operações militares. O componente majoritário foi constituído pelos voluntários dos Estados Unidos (34%), seguidos pelos palestinos (30%), voluntários da Inglaterra (28%), Canadá (6%), Argentina (1%) e prisioneiros de guerra turcos (1%). Após o final vitorioso da campanha da Palestina, o nome “Royal Fusiliers”

foi alterado, como prometido, para “Regimento Judeu”; sua insígnia tornou-se uma menorá com a palavra hebraica “kadimah” (antes disso, todos os oficiais e homens na frente usavam um Magen David nas mangas: um batalhão vermelho, o segundo azul e o terceiro violeta). A força real da Legião poderia ter sido duas vezes maior. Os pedidos de alistamento vieram de vários países; 1.500 voluntários em Salônica; na Itália, 2.000 prisioneiros de guerra da Transilvânia se candidataram ao alistamento; os “judeus da montanha” do Daguestão no Cáucaso enviaram emissários oferecendo toda a sua juventude. O número daqueles que realmente se alistaram – além dos 5.000 em serviço ativo – até o Dia do Armistício (11 de novembro de 1918) foi de 5.600 (a maioria americanos, com uma pitada do Canadá); no entanto, não foi considerado útil enviá-los para a frente da Palestina.

Eles foram desmobilizados diretamente da base original da Legião em Plymouth, onde foram treinados sob o comando do coronel JS Miller, um judeu.

Em um estágio inicial, havia um plano definido para converter a Legião em uma brigada de pleno direito, composta por quatro batalhões. Sir Nevil Macready, ajudante geral do Escritório de Guerra Britânico, disse a Patterson que seu objetivo era a formação de uma Brigada Judaica completa. Allenby se opôs a tal projeto no início, mas depois escreveu a Patterson que ele “formaria uma brigada provisória dos batalhões judeus até que uma brigada judaica completa pudesse ser formada”. Este plano nunca foi cumprido. “Em vez disso”, relata Patterson, “fomos empurrados de brigada em brigada e de divisão em divisão; no espaço de três meses, nos encontramos ligados a nada menos que 12 diferentes formações do exército britânico”. As autoridades militares britânicas discriminavam abertamente a Legião. Jerusalém foi colocada fora dos limites dos soldados judeus. Muitas vezes, eles eram tão molestados pela polícia militar que, segundo Patterson, a única maneira de desfrutar de uma caminhada tranquila fora dos limites do campo era removendo seus distintivos. Houve casos de desobediência e motim entre os legionários frustrados. 55 voluntários canadenses e norte-americanos do 38º Batalhão foram condenados pela corte marcial a vários termos de servidão penal, variando de sete anos para baixo (foram anistiados quatro meses depois), e 44 Legionários do 39º Batalhão receberam sentenças de dois a sete anos (para a maioria deles o prazo foi reduzido para um ano; na verdade, eles cumpriram seis meses).

### A Desmobilização

Enquanto a Legião se mantivesse com força total, ocupando posições estrategicamente cruciais, havia paz e ordem no país. A situação começou a se deteriorar com a progressiva redução dos judeus. A administração militar anti-sionista estava ansiosa para promover sua desmobilização o mais rápido possível. Quando a formação de um exército permanente de ocupação foi anunciada, várias centenas de voluntários no exterior (predominantemente americanos) ofereceram seus serviços, mas o quartel-general britânico sabotou seu realistamento. Jabo Tinsky, que estava pedindo aos voluntários que ficassem e que se registrou para mais serviço, foi demobido à força

mensageiro judeu, o

lizado em agosto de 1919. Em grande parte como resultado dessa atitude oficial, surgiu entre os voluntários americanos um desejo cada vez maior de ser dispensado e repatriado. Apelos para se manter a fim de salvaguardar a segurança da comunidade judaica da Palestina de pouco serviram: muito poucos acreditavam que havia algum perigo real de violência árabe. Uma tendência marcada para a repatriação rápida também se desenvolveu entre os naires da Legião da Inglaterra. Havia entre eles voluntários e recrutas; os últimos eram predominantemente alfaiates do East End de Londres, e apenas alguns deles tinham convicções sionistas. Os "alfaiates", no entanto, permaneceram na Palestina por mais tempo do que qualquer outro grupo de soldados judeus no exterior e foram os últimos a serem dispensados. O desejo de desmobilização que se desenvolveu entre os voluntários palestinos foi em grande parte motivado pela ânsia de retomar o trabalho ou de se juntar a um kevu'ah. No entanto, várias centenas deles se apegaram à crença de que a construção de Eretz Israel exigia proteção e lutaram arduamente contra a desmobilização. Quando o período de noivado terminou, eles conseguiram prorrogá-lo por três meses e depois por mais três meses. No entanto, a redução da Legião prosseguiu. Na segunda parte de 1919, apenas dois dos três batalhões ainda existiam, depois um (a unidade palestina) e depois apenas parte disso. Na primavera de 1920, restavam apenas 300 a 400 homens.

#### Durante os motins de 1920-1921

Em 1920, quando os primeiros distúrbios antijudaicos eclodiram em Jerusalém, os remanescentes da Legião Judaica foram confinados aos quartéis. Duas companhias de um corpo de autodefesa (Haganah), organizadas por Jabotinsky e treinadas por naires desmobilizados da Legião, marcharam até os portões de Jafa e Damasco da Cidade Velha de Jerusalém, mas os encontraram fechados e guardados por tropas britânicas. Jabotinsky e outros 19, a maioria ex- naires da Legião, foram posteriormente presos e condenados à servidão penal por um tribunal militar britânico (mais tarde eles foram amarrados). Sir Herbert Samuel, o primeiro alto comissário da Palestina, criou uma milícia mista árabe-judaica, baseada no alistamento voluntário. Os últimos 400 Legionários Palestinos juntaram-se a esta formação, e Margolin foi nomeado comandante de sua metade judia. Em 1º de maio de 1921, quando os tumultos antijudaicos eclodiram em Jafa, deixando para trás 13 judeus massacrados, Margolin entrou na cidade com seus homens totalmente armados, sem pedir permissão às autoridades militares. Acusado de violação da disciplina, ele foi forçado a

Em 1921, o Executivo da Organização Sionista Mundial solicitou ao governo britânico que os 38<sup>ty</sup>–40<sup>ty</sup> Royal Fusiliers ("Judeus"), estabelecidos em 1917–18, deveriam "continuar a fazer parte das Forças Britânicas na Palestina"; o recrutamento de voluntários judeus deve ser reinstituído até que seu número atinja pelo menos metade da força total proposta (7.700) da guarnição britânica na Palestina. Essa demanda foi posteriormente endossada pelo Conselho Geral Sionista e pelo 12º Congresso Sionista em Carlsbad (agosto de 1921). O programa inicial do movimento "Revisionista, votado em sua primeira conferência mundial (abril de 1925), incluía como eixo central o

exigir que o regimento judeu seja "restaurado como parte integrante da guarnição britânica na Palestina". No 14º Congresso Sionista (Viena, agosto de 1925), no entanto, Weizmann reverteu sua posição anterior e declarou que, nas circunstâncias existentes, a demanda por uma Legião Judaica era "não apenas menos usada, mas até prejudicial". Diante da decisão da administração mandatória de estabelecer uma unidade militar árabe para servir no oeste da Palestina e outra circassiana para servir nas fronteiras da Transjordânia, em outubro de 1926 o "Va'ad Le'ummi instou a administração a estabelecer uma unidade militar puramente judaica dentro da Força de Fronteira da Transjordânia. A demanda permaneceu ignorada, embora judeus individuais fossem aceitos para servir nela. O governo palestino prometeu facilitar o assentamento de Legionários desmobilizados em terras do governo, mas a promessa não foi cumprida, pois as áreas oferecidas pelo governo não eram adequadas para assentamento agrícola. Em 1932, 60 ex-judeus dos Estados Unidos, Canadá e Argentina fundaram um moshav ovdim, \*Aviyayil, ao norte de Ne tanyah. Continuando a tradição da Legião, 65 homens, de sua população de 345, se voluntariaram para o serviço militar durante a Segunda Guerra Mundial. Em 1961 foi inaugurado um centro cultural (Casa da Legião) e Museu da Legião.

[Joseph B. Schechtman]

#### História

Uma história definitiva da Legião Judaica foi publicada em Hebrew por Yigal Elam, sob o título Ha-Gedudim ha-Ivri'im be-Mil'yemet ha-Olam ha-Rishonah (1973).

**Bibliografia:** V. Jabotinsky, A História da Legião Judaica (1945); JH Patterson, Com os sionistas em Gallipoli (1916); idem, Com os Judeus na Campanha da Palestina (1922); E. Gilmor, Guerra e Esperança – Uma História da Legião Judaica (1969); Dinur, Haganah, 1 (1954–56), 425–532, 641–4, 748–68, 868–90 e índices; Me-yyayei Y. Trumpeldor, Kovey Mikhtavim ve-Kitei Reshimot (1945), 115–314, 355–60; E. Golomb, y evyon Oz, 1 (1953), 141-202, 353-70; D. Ever ha Dani, Am be-Mil'yamto (1948), 7–181; Miflegat Po'alei Zion be-EI, Al ha-Saf (1918); M. Smilansky, Be-ye'el ha-Pardesim (1952).

**JEWISH MESSENGER, THE**, semanário de Nova York. Publicado pela primeira vez em 1857 como um quadrimestral produzido pelos alunos da escola dirigida pelo Rev. SM \*Isaacs, The Jewish Mesnger logo se tornou um semanário, editado por Isaacs até sua morte em 1878. Assumia uma posição tradicionalista e anti-reformista em assuntos religiosos e se identificou estreitamente com o Conselho de Delegados dos Israelitas Americanos. Antes e durante a Guerra Civil, era fortemente abolicionista no ponto de vista. Com a morte de SM Isaacs, o jornal foi assumido por seu filho Myer S. \*Isaque. Sob sua direção, sua perspectiva tornou-se mais favorável à Reforma do Judaísmo. O mensageiro judeu foi absorvido pelo hebreu americano em 1903.

**JORNAL JUDAICO DA MANHÃ** (Yid. *Der Morgen Zhornal*), US Yiddish diário. Fundado em 1901 pelo editor politicamente conservador e religiosamente ortodoxo Jacob Saphirst ein, e editado por Peter Wiernik, o Morning Journal foi durante anos o único jornal matinal em iídiche da cidade de Nova York. este

resultou em um negócio altamente lucrativo em anúncios de desejos. Também foi único em seu apoio ao Partido Republicano. Em 1916, atingiu seu pico de circulação de 111.000. No mesmo ano, Jacob \*Fishman foi nomeado editor e, sob sua direção (1916-1938), o jornal assumiu um tom mais liberal e intelectual.

Entre alguns dos escritores proeminentes da equipe de Fishman estavam os críticos Bernard \*Gorin e A. \*Mukdoni, o poeta Jacob \*Glatstein, o editor da cidade Jacob \*Magidov e Gedaliah \*Bublick, ex-editor do Yidishes Tagblat. Em comum com o resto da imprensa iídiche, o número de leitores do Morning Journal declinou constantemente após a Primeira Guerra Mundial. Em 1928, ele absorveu o Yidish Tagblat e em 1953 fundiu-se com o \*Jewish Day. Em 1970, a circulação do The Day-Morning Journal foi estimada em 50.000. Ele deixou de ser publicado em 1971.

**Bibliografia:** J. Chaikin, Yidishe Bleter em Amerike (1946), índice; JL Teller, Estranhos e Nativos (1968), índice.

[Hillel Halkin]

**MUSEU JUDAICO.** O Museu Judaico de Nova York é amplamente admirado por suas exposições e programas educacionais que inspiram pessoas de todas as origens; é a instituição preeminente dos Estados Unidos de seu tipo explorando 4.000 anos de arte e cultura judaica.

O Museu Judaico foi fundado em 20 de janeiro de 1904, quando o juiz Mayer Sulzberger doou 26 objetos ao Seminário Teológico Judaico da América como o núcleo de uma coleção do museu. O museu foi a primeira instituição desse tipo nos Estados Unidos e uma das poucas no mundo quando foi criada. A incorporação de várias coleções importantes – a Coleção H. Ephraim e Mordecai Benguiat de objetos de Esmirna, Turquia em 1924; a Coleção da Comunidade Judaica de Danzig (então Alemanha e agora Gdansk, Polônia) em 1939; a Coleção Benjamin e Rose Mintz de Varsóvia, Polônia, em 1947; e objetos cerimoniais, saqueados pelos nazistas e recuperados pelo Governo Militar dos Estados Unidos na Alemanha, apresentados ao museu pela Reconstrução Cultural Judaica em 1952 – transformaram os acervos originais em um importante acervo museológico. Uma coleção de numismática foi estabelecida por meio de doações de Samuel J.

Friedenberg e seu filho, Daniel, por mais de 50 anos a partir de 1948. Dr. Harry G. Friedman foi um grande doador, de 1941 até sua morte em 1965, que comprou para o museu mais de vários milhares de obras em todos os meios da Europa, África e Oriente Médio.

A coleção foi instalada na nova Biblioteca Jacob H. Schiff do Seminário Teológico Judaico como Museu de Objetos Cerimoniais Judaicos em 1931. Em 1944, Frieda Schiff Warburg deu ao seminário sua residência familiar em 1109 Fifth Avenue e 92nd Street para abrigar o Museu. O Museu Judaico foi inaugurado em sua localização atual na antiga mansão Warburg em 1947.

Isso levou a uma nova ênfase nas exposições temporárias de objetos de várias mídias. Foi desenvolvida uma coleção de artes plásticas que englobava não apenas pinturas e esculturas, mas também gravuras, fotografias e desenhos. Em 1956, o Tobe Pascher

A oficina foi estabelecida para a criação de arte cerimonial judaica em estilo moderno. No final da década de 1960, o Museu Judaico começou a coletar e exibir artefatos arqueológicos de Israel e da antiga diáspora judaica. Houve um impulso adicional na década de 1980 para coletar as obras de artistas israelenses e arte contemporânea de artistas americanos, estimulado por pesquisas relacionadas a várias exposições. Estabelecido em 1981, o National Jewish Archive of Broadcasting desde então se tornou o maior e mais abrangente corpo de programas de televisão e rádio sobre a cultura judaica do século XX nos Estados Unidos.

No final dos anos 1990, colecionar arte cerimonial contemporânea e fotografia recebeu maior ênfase.

O museu reabriu em quartéis dramaticamente ampliados e renovados na mansão da Quinta Avenida em 1993. Em 2005, o Museu Judaico manteve uma importante coleção de 25.000 objetos – pinturas, esculturas, trabalhos em papel, fotografias, artefatos arqueológicos, objetos cerimoniais, artes decorativas, e mídia de transmissão.

Cultura e Continuidade: A Jornada Judaica, originalmente montada em 1993 e reinstalada em duas etapas em 2000 e 2003, explora a interação dinâmica entre continuidade e mudança dentro da cultura e história judaicas que foi importante para a sobrevivência judaica por mais de 4.000 anos. Os destaques incluem pinturas de artistas como Max \*Weber, Moritz Daniel \*Oppenheim, Isidor \*Kaufmann, Morris \*Louis, Ken Ap tekar e Deborah Kass; gravuras de Ben \*Shahn e El \*Lis sitzky; e esculturas de Chana \*Orloff e Hannah Wilke.

Exposições de ornamentos da Torá e lâmpadas de Hanukkah permitem ao espectador comparar estilos artísticos de diferentes partes do mundo. A escultura de 1977 de Leonard Baskin, The Altar (baseada na história bíblica do sacrifício de Isaac), considerada a maior escultura do artista, está em exibição, assim como a obra de 1982 de George \*Segal, The Holocaust. Excertos de televisão em destaque vão de David Ben-Gurion declarando a independência do Estado de Israel em 1948 a Abraham Joshua Heschel e Martin Luther King Jr. no Alabama em 1965 a Adam \*Sandler cantando parte de The Hanukkah Song.

O Museu Judaico já recebeu algumas exposições temporárias inovadoras. Entre eles estavam Artists of the New York School: Second Generation (1957), apresentando obras de 23 artistas emergentes, incluindo Helen \*Frankenthaler, Jas per Johns, Robert Rauschenberg e George Segal; Estruturas Primárias (1966), a exposição marcante que definiu o movimento minimalista; Lower East Side: Portal para a vida americana (1966); Massada: Luta pela Liberdade (1967); Programas (1970), uma exposição pioneira sobre tecnologia da informação e arte interativa; The Precious Legacy: Judaic Treasures from the Czechoslovak State Collections (1984), que trouxe para os Estados Unidos tesouros do Museu Judaico do Estado em Praga, a maior parte dos quais haviam sido confiscados dos judeus da Boêmia e da Morávia pelos nazistas para uma proposta de mu seum a uma raça extinta; Jardins e Guetos: A Arte da Vida Judaica na Itália (1986); The Dreyfus Affair: Art, Truth and Justice (1987), aclamada exposição que integra as artes visuais e a história social; Judeu demais? Desafiando as identidades tradicionais



aproximadamente 5.000 hectares. O plantio anual igualou ou superou esses números desde 1948, elevando o total em 1967 para mais de 90.000.000 de árvores e 100.000 acres, além de milhares de acres de arbustos naturais degenerados reabilitados por cuidados adequados. O JNF atende ao turismo instalando áreas de camping e piquenique em suas florestas, e participa de parques nacionais de paisagismo e reservas naturais. Como parte de seus programas de recuperação e reflorestamento, pavimentou c. 1200 milhas (2.000 quilômetros) de estradas, principalmente em áreas de fronteira. Também constrói barragens de armazenamento para disponibilizar a água das enchentes para irrigação. O JNF tem ajudado a absorção de imigrantes através da criação de "aldeias de trabalho" e fornecendo trabalho para os recém-chegados, especialmente durante os períodos de desemprego. Desde meados da década de 1950, o JNF embarcou em projetos de desenvolvimento regional abrangentes (as regiões de Adullam, Adoraim, Yatir no sul da Judéia, a região de Modi'in no norte da Judéia, as Colinas de Ferro e o Monte Gilboa em Samaria, a região de Chorazim norte do Lago Kinneret e, a partir de 1963, Galiléia Central, na fronteira com o Líbano). Na década de 1960, o JNF começou a construir aldeias de posto avançado \*Na'yal em áreas de fronteira.

Em julho de 1960, o Knesset aprovou uma lei fundamental sobre posse de terras em Israel, seguida pela Lei de Administração de Terras de Israel. Um acordo entre o JNF e o governo, assinado em 1º de agosto de 1960, estabeleceu uma Autoridade de Terras de Israel para a administração de todas as propriedades do governo e do JNF, com um conselho de sete representantes do governo e seis representantes do JNF, e uma Autoridade de Desenvolvimento de Terras funcionando em o quadro JNF, com sete JNF e seis representantes do governo em seu conselho. Este último é responsável pelo desenvolvimento da terra e arborização de todas as terras públicas. Em 1967, as terras do JNF somavam mais de 637.000 acres (2.549.000 dunams), incluindo 332.500 acres (1.330.000 dunams) que o JNF adquiriu do estado após 1948. Em 1967, o governo aprovou uma concessão ao JNF para o desenvolvimento de terras de domínio do estado totalizando 125.000 acres (500.000 dunams).

O JNF deriva seu orçamento em grande parte de contribuições do judaísmo mundial, que na década de 1960 tinha uma média de IL 24.000.000 por ano; o saldo do orçamento de IL56.000.000 vem de taxas de arrendamento e outras fontes. Opera em aproximadamente 40 países. Ela se engaja na educação sionista nas escolas e nos movimentos juvenis tanto em Israel quanto no exterior; um conselho de professores da JNF está ativo em Israel, bem como em vários países da Di aspora. O JNF é dirigido por um conselho de administração composto por 26 membros eleitos pelo Conselho Geral Sionista e até três governadores nomeados pelo Executivo Sionista.

Após a Guerra dos Seis Dias, o JNF recuperou 11.000 acres de terra e ajudou a estabelecer novos assentamentos na área de Rafiah e Aravah. No trabalho de arborização, as árvores JNF atingiram a marca de 100 milhões. Durante a década de 1980, um quarto das árvores do JNF foram plantadas no Negev, elevando sua área arborizada para 45.000 acres. O JNF construiu barragens e reservatórios para combater a escassez crônica de água em Israel e, na década de 1990, começou a reabilitar o Vale do Hula para impedir o fluxo de poluentes para o Mar da Galiléia e restaurar a fertilidade da agricultura.

terras naturais. Também forneceu a infraestrutura para abrigar as ondas massivas de imigrantes durante a década.

Nos cem anos desde que foi fundada, a JNF plantou mais de 240 milhões de árvores, construiu mais de 180 barragens e reservatórios, desenvolveu mais de 250.000 acres de terra e criou mais de 1.000 parques em todo Israel.

Assegurou que Israel fosse a única nação do mundo a terminar o século XX com mais árvores do que tinha no início.

**Bibliografia:** A. Boehm e A. Pollak, *Fundo Nacional Judaico* (1939); A. Granott, *Reforma Agrária e o Registro de Israel* (1956); J. Tsur, *Velhos Conceitos e Novas Realidades* (1962); J. Weitz, *Atividades e Tarefas do Fundo Nacional Judaico* (1933); idem, *Política de Florestamento em Israel* (1950); idem, *Luta pela Terra* (1950); *Relatórios do Keren Kayemeth Leisrael aos Congressos Sionistas, a partir do Sexto Congresso* (1903-). **Site:** <http://www.kkl.org.il>.

[Jacob Tsur]

**JEWISH PUBLICATION SOCIETY, THE (JPS)**, uma associação secular judaica, não denominacional, estabelecida para divulgar obras de conteúdo judaico em inglês, fundada em 3 de junho de 1888, como uma organização de membros e editora. Duas tentativas anteriores de estabelecer uma "American Jewish Publication Society" falharam: a primeira fundada por Isaac \*Leeser na Filadélfia em 1845 e descontinuada em 1851; o segundo foi fundado por um grupo de Nova York e durou de 1873 a 1875. O terceiro desses órgãos, The Jewish Publication Society of America, teve sucesso e está em operação contínua desde 1888. A reunião organizacional foi convocada na Filadélfia, então ainda considerada a capital cultural dos Estados Unidos, pelo Rabino Joseph \*Krauskopf e Dr. Solomon \*Solis-Cohen. Na década de 1990, a Sociedade retirou "of America" de seu nome e ampliou sua declaração de missão original para abranger obras seculares e religiosas, para leitores não-judeus e judeus em todo o mundo.

A Sociedade funciona por meio de um conselho de curadores, cujos membros refletem a diversidade geográfica, profissional e religiosa. O primeiro presidente foi Morris Newburger; seus sucessores incluíram líderes em negócios, direito, educação e medicina. O comitê editorial, formado por acadêmicos e leigos instruídos e originalmente conhecido como comitê de publicação, aconselha a equipe profissional e o conselho de administração sobre aquisições. Os presidentes dos comitês incluíram Mayer \*Sulzberger, Cyrus \*Adler, Jacob R. \*Marcus, Gerson D. Cohen, Yosef Yerushalmi e Chaim Potok. De 1919 a 1950, a Sociedade também operou uma prensa hebraica-inglesa, estabelecida por meio das doações de Jacob H. \*Schiff.

O primeiro livro da Sociedade foi *Esboço da História Judaica de Lady Kate Magnus* (1890). Em 1891 começou a publicação de seis volumes de Graetz *História dos Judeus* (1891-1898). Entre os muitos autores na lista da Sociedade estão Solomon Schechter, Louis Ginzberg (*Lendas dos Judeus*, 7 vols., 1909-38), SM Dubnow, Leo Baeck, Cecil Roth, Jacob R. Marcus, Louis Finkelstein, SW Baron, Martin Buber, Mordecai Kaplan, SY Agnon, Joseph Soloveitchik, Uvada Amichai e Avivah Zornberg.

bairro judeu

JPS publicou trabalhos cobrindo todos os aspectos da vida judaica. Durante suas primeiras décadas, quando era a única editora norte-americana de livros judaicos em inglês, a lista da Sociedade abrangeu todo o espectro da literatura judaica: história, Bíblia, rabínicos, comentários textuais, biografia e memórias, belles-lettres, política e ciências sociais, folclore, história intelectual, pensamento contemporâneo e livros infantis.

Depois que outras editoras – organizacionais, comerciais, acadêmicas e judaicas – começaram a publicar Judaica em inglês a partir da década de 1920 e se expandindo após a Segunda Guerra Mundial, a Sociedade começou a focar seu programa editorial. Nos últimos tempos, ele se afastou de monografias acadêmicas, belles-lettres e livros excessivamente comerciais, concentrando-se na Bíblia e comentários, textos clássicos em tradução, referência e recursos para aprendizes judeus adultos e leitores leigos, e livros infantis para leitores médios . .

A Sociedade também publicou várias séries: os Clássicos de Schiff (9 títulos, 16 volumes); histórias de comunidades judaicas (8 volumes); comentários críticos da Bíblia (9 volumes , em andamento); e uma série de biografias para jovens.

O American Jewish Yearbook (AJYB) foi iniciado pela JPS em 1899, e mais tarde foi publicado conjuntamente pela Sociedade e pelo Comitê Judaico Americano de 1908 a 1995, após o qual a AJC continuou como única editora. Ocasionalmente a Sociedade publica trabalhos em conjunto com outras instituições e editoras. O número anual de volumes variou entre dois e dezoito; nos últimos anos, sua lista anual tem uma média de doze novas publicações por ano.

Entre os principais empreendimentos da Sociedade estão duas traduções da Bíblia hebraica em inglês. A primeira tradução, adaptada do Protestant Revised Standard Version à luz da tradição interpretativa judaica, apareceu em 1917 como The Holy Scriptures; uma edição hebraico-inglês apareceu em 1955. Nesse mesmo ano, a Sociedade iniciou uma segunda tradução, desta vez baseada no texto massorético hebraico, em vez de traduções inglesas anteriores, com o duplo objetivo de incorporar a mais recente pesquisa científica em filologia, Comparative semíticos e arqueologia; e de tornar a Bíblia mais compreensível para os leitores modernos. Aparecendo pela primeira vez em três volumes separados – Torá (1962), Profetas (1978) e Escritos (1982), o JPS TANAKH final de um volume foi publicado em 1985. Uma edição hebraico-inglês foi publicada em

1999.

A primeira editora da Sociedade foi Henrietta \*Szold, embora nunca tenha recebido o título formal. De 1892 a 1916, atuou como secretária do comitê de publicação, exercendo também as funções de editora, revisora, algumas vezes tradutora e gerente de produção. Editores posteriores incluíram Isaac \*Husik (1924-1939); Solomon \*Grayzel (1939-66); Chaim Potok (1966-1974); e Ellen Frankel de 1981.

**Bibliografia:** AJYB (1899– ), relatório de JPS; Sociedade de Publicação Judaica da América, 25º aniversário (1913); J. Bloch, de fazer muitos livros (1953); Grayzel, em: JPS, Bookmark, 10 no. 4 (1963), 4-7; de Latrão (1179), onde judeus e cristãos foram proibidos de viver Sarna, JPS: A Americanização da Cultura Judaica, 1888-1988.

**QUARTO JUDAICO.** A existência de ruas ou bairros judeus separados (Lat. Platea Judaeorum; Sp. Judería; Pe. Juiverie; It. Giudecca; Eng. judeus; Ger. Judengasse, Pol. Ulica żydowska) originou-se na preferência voluntária da comunidade judaica de viver de uma maneira que lhe permitisse manter suas leis e costumes e se defender de ataques hostis, se necessário . A natureza e o caráter da vida judaica, envolvendo a observância dos preceitos, a necessidade de manter um quórum para orações, um cemitério e micvê, a necessidade de fornecer assistência mútua como minoria perseguida e degradada, bem como a insegurança de ataques de estranhos e inimigos – todos combinados para fazer os judeus se concentrarem em uma determinada rua ou bairro em todos os países da Europa. Às vezes, os não judeus também viviam no bairro judeu, enquanto os judeus também moravam fora dele. Esses aposentos eram geralmente fechados por um muro e portões. Ocasionalmente, ficavam até no centro da cidade ou em sua rua principal. De acordo com Benjamin de \*Tudela, os judeus de \*Constantinopla tiveram seu bairro separado no final do século XII. Em várias cidades espanholas, como \*Toledo, \*Sevilha e \*Saragossa, a judiaria constituía uma vila separada, cercada por uma muralha e até fortificada.

O direito de morar em um bairro separado cercado por um muro foi concedido aos judeus de \*Speyer em 1084 pelo bispo, a pedido expresso dos próprios judeus; privilégios semelhantes, permitindo “quartos judeus” fortificados, foram concedidos aos judeus na Espanha cristã durante a Reconquista. Isso mudou à medida que o status dos judeus se deteriorou e a imagem do judeu foi ainda mais cruelmente enegrecida.

#### Estabelecimento do gueto

Desde o início do século XVI, o nome dado na Itália ao bairro judeu, separado e fechado por lei das outras partes da cidade por um muro e portões, era “\*gueto”. A partir de então, a palavra gueto passou a ser usada também para designar bairros judeus que foram oficialmente separados em outros países. Figurativamente e erroneamente, esse nome também foi aplicado regularmente a bairros, bairros e áreas em toda a diáspora, que se tornaram locais de residência para numerosos judeus.

A raiz da palavra gueto foi procurada em hebraico (get – “carta de divórcio”), em iídiche, latim, grego e gótico. No entanto, não há dúvida de que a origem é geto nuovo (“a nova fundição”), o local do primeiro bairro judeu separado em \*Veneza de 1516. Os judeus da Itália ocasionalmente se referiam ao gueto em seu dialeto como obter, mas a denominação usual era “pátio”. Nas cidades do sul da França sob o domínio papal, onde os guetos foram estabelecidos segundo o modelo italiano, eles foram nomeados carrière em francês e mesillah

(“estrada”) em hebraico.

A ideia de gueto em seu sentido restrito resultou da tendência implantada no cristianismo dos séculos IV a V de isolar os judeus e humilhá-los. Aparece pela primeira vez no Ocidente nos procedimentos dos concílios da Igreja da Idade Média, especialmente no terceiro Concílio

juntos. Inicialmente, essa proibição foi aplicada em alguns lugares, como em Londres a partir de 1276. A partir do início do século XV ela foi incluída – em conjunto com a proibição de empréstimo de dinheiro contra juros e a ordem sobre o \*distintivo judaico – no anti -Programa judaico das ordens religiosas cristãs, especialmente na Itália; foi assim aplicado, por exemplo, em Bolonha a partir de 1417 e em Turim a partir de 1425.

No entanto, o gueto não apareceu como uma instituição permanente até sua introdução em Veneza em 1516. Então os judeus que buscaram refúgio na cidade, da qual foram banidos por um longo período, foram admitidos sob a condição de que morassem no geto. bairro nuovo, uma ilha isolada entre os canais de Veneza que poderia facilmente ser completamente isolada de seus arredores por um muro, portões e pontes levadiças. Em 1541, o bairro geto vecchio (“antiga fundição”) foi acrescentado para a integração de judeus de países orientais, e toda a área passou a ser conhecida como “gueto”.

Em 1555, o Papa Paulo IV em sua bula Cum nimis absurdum ordenou que o programa antijudaico dos monges fosse aplicado em Roma e nos Estados papais (ver também Bulas, \*pa pal). Em 26 de julho de 1555, que caiu no dia 9 de Av, os judeus de Roma foram obrigados a se mudar para o novo bairro na margem esquerda do rio Tibre; a área foi imediatamente cercada por um muro para isolá-la da cidade. Pouco tempo depois, essa inovação foi introduzida também nas demais cidades dos Estados papais, e a partir de 1562 a nova instituição passou a ser conhecida, ainda que oficialmente, pelo nome de bairro judeu de Veneza – “gueto”.

A pressão também foi exercida sobre os outros governantes dos estados italianos para introduzir o gueto (na Toscana em 1570-71; em Pádua em 1601-1603; em Verona em 1599; no ducado de Mântua em 1612; etc.) a instituição do gueto foi finalmente estabelecida em toda a Itália, com exceção de \*Leghorn.

O gueto introduzido pelos cristãos foi acompanhado pela imposição do distintivo, comparecimento obrigatório dos judeus aos sermões de conversão, restrição das profissões que foram autorizados a exercer e outras humilhações. Geralmente, as autoridades não permitiam a extensão das fronteiras do gueto, mesmo quando a população havia aumentado; os guetos estavam, portanto, lotados e insalubres. Pela mesma razão, andares adicionais foram continuamente construídos nas casas existentes e os edifícios estavam em constante perigo de colapso; ocasionalmente ocorriam infortúnios, e quando os incêndios irrompiam, danos severos eram causados aos guetos.

De acordo com o decreto papal, quando um gueto era estabelecido, deveria ter apenas um portão. Na verdade, porém, geralmente tinha dois ou três portões. Estes eram guardados por porteiros cristãos, cujos salários os judeus eram obrigados a pagar; fechavam à noite e em todas as festividades cristãs importantes, incluindo o período pascal, desde a quinta-feira até o domingo da Semana Santa. À noite e durante as festividades cristãs, nenhum judeu podia deixar o gueto. Em várias localidades menores, todas as casas do gueto eram conectadas umas às outras por passagens e portas para facilitar o movimento em tempos de emergência. Proprietários não-judeus não eram permitidos

para aumentar os aluguéis, e os direitos dos inquilinos judeus eram protegidos por *ḡazakah* (“reivindicação estabelecida”), uma antiga instituição reconhecida pela lei italiana (sob o nome de *jus gazaga*). Embora os judeus não pudessem adquirir as casas em que moravam, o direito de *ḡazakah* podia ser vendido, comprado ou legado, como se fosse um direito de propriedade real. O gueto, como todos os bairros judeus em todos os períodos, era uma cidade quase autônoma e as instituições da comunidade judaica operavam dentro de seus limites; às vezes, a vida comunal do gueto era mais bem organizada do que a da cidade cristã em que se situava. Havia até judeus que não ignoravam os aspectos positivos do gueto. Em Verona e Mântua era costume comemorar o aniversário de sua fundação com uma oração especial na sinagoga.

No final do século XVIII, a severidade do regime do gueto foi um pouco aliviada em vários estados italianos. Em 1796, os exércitos da República Francesa derrubaram os muros do gueto de todas as cidades italianas. No entanto, os guetos foram restabelecidos após a queda de Napoleão em 1815, mas não com a mesma medida de rigor. As muralhas do gueto só foram reconstruídas em Roma, Modena e algumas outras cidades. Com a consolidação do regime liberal na Itália durante o século XIX, o gueto foi novamente abolido, embora ainda houvesse alguns períodos ocasionais de reação aqui e ali. Os portões do gueto de Roma foram destruídos em 1848; o direito de residência dos judeus foi, no entanto, oficialmente restrito a um bairro especial até a queda do regime papal em 1870.

Fora da Itália, o gueto – no sentido original do termo italiano – só foi aplicado nas províncias sob o domínio papal no sul da França, em várias cidades alemãs e em alguns lugares da Europa Oriental. No detalhe, sempre houve diferenças consideráveis entre eles.

Para o período do Holocausto, veja \*Ghetto.

[Cecil Roth]

### Em países muçulmanos

Bem antes do advento do \*Islã, a preferência de grupos religiosos e étnicos por viverem juntos em suas próprias ruas era comumente conhecida no Oriente. Essas ruas finalmente se tornaram bairros distintos. Os bairros em que a maioria da população era judia geralmente recebiam o nome de *ḡyarat al-yahūd*, que literalmente traduzido do árabe significa “Bairro Judeu”, ou simplesmente *al-ḡyāra*, como em \*Tunísia, \*Argélia e \*Tripolitânia. Na \*Pérsia eles eram conhecidos como *maḡallat al-Yahūd*, nos Bálcãs como *maḡalla*, enquanto no \*Yemen eles eram chamados de *qḡyat al-Yahūd*; o termo *masbata* (ou seja, o lugar onde vivem aqueles que observam o sábado) também foi empregado. Os próprios judeus às vezes chamavam seus aposentos de *shekhunat ha-Yehudim*, o equivalente hebraico dos vários nomes mencionados acima. Salvo algumas exceções, os bairros judeus dos países muçulmanos não tinham nada em comum com os guetos dos países cristãos. Esses bairros não eram cercados por um muro e não tinham um portão que fosse fechado à noite, no sábado ou nas festas. Quando tal muro existia, muitas vezes era porque toda a cidade estava dividida

bairro judeu

em vários quartos separados, separados uns dos outros por uma parede que continha um ou dois portões; os portões foram fechados do crepúsculo ao amanhecer por motivos de segurança ou por ordem da polícia. No \*Império Otomano, os judeus não eram obrigados a viver separados dos outros habitantes. A única exceção a essa prática foi no Iêmen. Mesmo quando havia bairros judaicos, algumas famílias judias viviam sozinhas ou em grupos nos outros bairros, dispersas entre os muçulmanos. Já na Idade Média, muitos judeus de \*Bagdá viviam em casas situadas além dos dois bairros da cidade, onde a maioria deles morava. Durante o século XII, a maioria dos judeus de Fez viveu no norte da cidade, num bairro que lhes foi dado quando a cidade foi fundada no início do século IX. Havia, no entanto, muitos outros que viviam no centro da cidade, bem dentro do bairro muçulmano. Aqueles cujas casas eram diretamente adjacentes à Grande Mesquita foram desapropriados quando se decidiu ampliar a estrutura. Eles foram indenizados por suas perdas e deixaram o local. Durante a era de seu esplendor, \*Kairouan tinha um bairro judeu, mas parece ter sido uma ocorrência comum os judeus viverem fora desse bairro. Na Espanha muçulmana, os judeus viviam muitas vezes entre os outros habitantes. Os bairros judeus fortificados não se tornaram a regra geral até que o país foi reconquistado pelos cristãos espanhóis. Durante esse período, no entanto, também havia muçulmanos que viviam em bairros de maioria judaica. Os muçulmanos nunca foram proibidos de viver nos bairros judeus. Quaisquer dificuldades, ao contrário, surgiram de leis rabinicas que desaprovavam a venda ou aluguel de moradias na rua judaica a um gentio e garantiam direitos de prioridade sobre essas moradias a qualquer judeu da vizinhança. Por outro lado, casas particulares pertencentes a judeus e cristãos encontravam-se em todos os bairros da cidade. Por esta razão, as autoridades religiosas muçulmanas não permitiriam que essas casas fossem mais altas do que a mesquita vizinha ou as casas dos "crentes".

Nos países muçulmanos, o Pacto de \*Omar não estipulava a separação física dos judeus dos "fiéis" (os muçulmanos), nem nas cidades nem nas aldeias. Ao contrário, para propagar sua religião, os primeiros teólogos muçulmanos recomendavam que os "incrédulos" (judeus e cristãos) fossem encorajados a viver em todos os bairros das grandes cidades. Eles disseram que assim se familiarizariam com a religião do profeta Muhammad observando a vida de seus crentes a cada momento. Havia apenas alguns juristas muçulmanos dos períodos posteriores que aconselhavam que os não-muçulmanos fossem confinados em aposentos separados. Até o início do século XV, porém, os governantes muçulmanos ortodoxos ou seus representantes nunca haviam prescrito oficialmente o estabelecimento de alojamentos especiais para os membros de outras religiões. Foi apenas no \*Egito, e apenas por um curto período no início do século XI, que o califa fatímida al-ÿ ĩkim, que de repente se tornou louco, confinou todos os judeus do Cairo ao Bÿb-. Bairro Zuwayla. Na parte oriental do mundo muçulmano, nos países dominados pelos xiitas (muçulmanos não ortodoxos), os judeus foram obrigados a viver em especial

bairros que lembravam os guetos europeus. Na Pérsia, como no \*Afeganistão e nas regiões vizinhas, o bairro judeu não só estava isolado atrás de um muro alto, mas seus habitantes também não estavam autorizados a possuir lojas além dele. Os judeus da Pérsia permaneceram em seus guetos até recentemente, embora não houvesse lei que os obrigasse a fazê-lo.

Em \*Marrocos, o termo mellah, que designa o bairro judeu, era originalmente o nome do local ao sul de Fez-Jaid, no qual o primeiro bairro especial para judeus no Marrocos foi estabelecido (provavelmente em 1438). Este mellah foi e continua sendo um bairro especial cercado por uma parede e distintamente separado dos bairros circundantes. A segregação de todos os judeus de Fez em sua área foi ordenada. Foi assim um gueto, o primeiro e, durante muito tempo, o único de Marrocos. Somente em 1557 foi estabelecido um segundo gueto no país, em \*Marrakech. Aproximadamente 125 anos depois, um terceiro mellah foi criado em \*Meknès e, em 1808, quatro novos guetos foram erguidos simultaneamente nos principais portos do Marrocos, em \*Tetuán, \*Salé, \*Rabat e \*Mogador.

O sharif concedeu aos judeus dessas cidades um ano em que poderiam vender suas casas nos diferentes bairros e construir novas no mellah. A única exceção feita foi para cerca de 20 famílias eminentes de Mogador, que continuaram a ocupar suas luxuosas casas no mesmo bairro residencial dos notáveis muçulmanos e cristãos. Em 1808, os judeus de Tetuán foram obrigados a se mudar para um mellah porque o sultão desejava erguer uma mesquita em uma rua que era habitada por eles. Ao mesmo tempo, o sultão aproveitou a proximidade das casas judaicas com a mesquita de Salé como pretexto para mandar os judeus desta cidade viverem num bairro especial. Os judeus do Marrocos consideravam a criação de cada mellah uma catástrofe; eles, portanto, abandonaram-no às pressas assim que tiveram os meios ou a possibilidade. Desde o início do século XX, apenas os judeus pobres continuaram a viver nos mellás. O nome mellah foi dado inicialmente, depois de Fez, aos poucos guetos mencionados acima e depois a alguns outros bairros em outras cidades que eram habitadas pelas massas judaicas. O mellah de \*Casablanca, por exemplo, não tinha as características de um gueto. O declínio do poder muçulmano resultou geralmente no empobrecimento das comunidades judaicas, cujos bairros refletiam essa situação. Esses bairros eram frequentemente superpovoados. Esses guetos, no entanto, sempre continham algumas ruas bem cuidadas com casas muito grandes e bonitas, propriedades de cidadãos ricos, como era o caso de Fez e Marrakech.

Em 1728 e 1731, as autoridades otomanas ordenaram aos judeus de \*Istambul (Constantinopla) que deixassem os bairros onde moravam, sob o pretexto de que sua presença nesses bairros profanava a santidade das mesquitas vizinhas; mas os judeus não foram confinados em um gueto, eles simplesmente foram morar em outros bairros. Em 1679 os judeus do Iêmen foram expulsos das cidades em que viviam até então, e só foram autorizados a se estabelecer fora dessas cidades, em bairros especiais. Nos países islâmicos as duas cidades sagradas Meca e \*Medina, como também todo o \*Hejaz, são



proibido para não-muçulmanos. Entre os séculos XIII e XV, por exemplo, cidades do Magrebe como Bougie, Gafsa e Tebessa foram, com intervalos, proibidas a não-muçulmanos.

Do século IX até o presente, a cidade de Moulay Idris, no Marrocos, não podia ser visitada pelos “incrédulos”.

Kairouan, outrora um grande centro judaico, permaneceu fora dos limites dos não-muçulmanos do século XIII até o final do século XIX. Por outro lado, algumas cidades eram exclusivamente, ou em sua maioria, habitadas por judeus. Foi o caso de Lucena na Espanha muçulmana, Aghmat-Ailan (perto de Marrakesh) no Marrocos e Tamentit no Saara argelino até 1492.

Muitos outros exemplos existem.

[David Corcos]

**Bibliografia:** D. Philipson, *Old European Jewries* (1894), L. Wirth, *The Ghetto* (1928; repr. 1956); A. Pinthus, *Die Judensiedlungen der deutschen Staedte* (1931); I. Abrahams, *Vida Judaica na Idade Média* (1932), índice, *SV Ghetto*; R. Giacomelli, em: *Archivum romani cum*, 16 (1932), 556-63; 17 (1933), 415-44; Roth, *Itália*, índice; idem, em: *Romênia*, 60 (1934), 67-74; JR Marcus, *Judeus no mundo medieval* (1938), índice, *SV Ghetto*; R. Anchel, em: *JSOS*, 2 (1940), 45-60; Barão, *Comunidade*, índice, *SV Quarters, judeu*; Barão, *Social2*, índice, *SV Gueto*; 9 (1965), 32-36; 11 (1967), 87-96; I. Cohen, *Travels in Jewry* (1952), índice, *SV Ghetto*. **QUARTOS JUDAICOS NOS PAÍSES MUÇULMANOS**: HZ Hirschberg, em: *Eretz-Israel*, 4 (1956), 226-30; idem, em: *AJ Arberry* (ed.), *Religion in the Middle East*, 1 (1969), 130, 154-5; R. Brunschvig, *Berbérie orientale sous les yafyides*, 1 (1940), 415-6; M. Gaudefroy-Demombynes, em: *JA*, 2 (1914), 651-8; SD Goitein, *Judeus e árabes* (1964), 74-75 e passim.

**JEWISH QUARTERLY REVIEW (JQR)**, jornal erudito publicado primeiro em Londres e posteriormente na Filadélfia. A *Jewish Quarterly Review* foi criada em 1889 por I.

Abrahams e CG Montefiore, que atuaram como editores. O trabalho editorial detalhado foi realizado por Abrahams; O mon tefiore custeou as despesas. Modelado nos periódicos acadêmicos publicados na Europa, o JQR atraiu artigos dos grandes sábios da época, e muitos estudos originais (por exemplo, as descobertas da genizah de Schechter) apareceram pela primeira vez em suas páginas.

Mas o JQR se diferenciava por dar espaço a temas mais efêmeros, além de incluir controvérsias teológicas. No início do volume 20, os editores anunciaram sua intenção de descontinuar o “trimestral”, afirmando que sua esperança de que “poderia ser o meio para uma teologia viva” havia sido frustrada e que Abrahams estava achando seus deveres editoriais muito oneroso.

Cyrus \*Adler, presidente do recém-criado Drop sie College na Filadélfia, ofereceu-se para assumir o JQR, e uma nova série, publicada pelo Dropsie College e editada por Cyrus Adler e Solomon \*Schechter, começou em julho de 1910. De seu regime, os editores observaram que “o fato de a Review ter passado das mãos de indivíduos particulares para as de uma instituição erudita com um caráter estritamente acadêmico ... , literatura, filologia e arqueologia...” Os volumes 1–6 da nova série foram editados por Adler e Schechter e os volumes 7–30 por Adler sozinho. AA

Neuman e Solomon \* Zeitlin editaram os volumes 31–57, enquanto

Zeitlin foi o único editor do volume 58 em diante. Após a descoberta dos Manuscritos do Mar Morto, uma proporção considerável do espaço do JQR foi dedicada às opiniões de Zeitlin quanto à sua autenticidade.

A *Jewish Quarterly Review* é agora publicada na Universidade da Pensilvânia para o seu Centro de Estudos Judaicos Avançados. Considerado o periódico de língua inglesa mais antigo no campo dos estudos judaicos, o JQR se esforça para preservar a atenção aos detalhes textuais que sempre foi característica do periódico, ao mesmo tempo em que tenta atingir um público mais amplo e diversificado.

**Bibliografia:** AA Neuman e S. Zeitlin (eds.), *Jewish Quarterly Review, Seventy-Fifth Anniversary Volume* (1967), 60-68.

[Sefton D. Temkin]

**PARTIDO SOCIAL DEMOCRÁTICO JUDAICO** (ou YPS, iniciais do nome do partido em polaco), partido existente na Galiza de 1905 a 1920, o equivalente aí ao \*Bund. No início da década de 1890, foram feitas tentativas na Galícia para estabelecer um partido operário judeu para ser federadamente unido aos partidos operários poloneses e ucranianos. A reorganização federativa do Partido Social-Democrata Austríaco em 1897, bem como a ênfase no caráter polaco do Partido Social-Democrata da Galiza (a partir de 1897 o Partido Social-Democrata Polaco da Galiza e de Cieszyn (Teschen) Silésia, o PPSD), deu origem a um movimento entre os judeus por uma organização autônoma de trabalhadores judeus dentro do PPSD. A liderança do partido, e particularmente seus membros judeus assimilacionistas como H. \*Dia mand e Emil Haecker, se opuseram a este projeto. No entanto, a nota chauvinista polonesa dessa oposição, as necessidades práticas de organização e propaganda entre os trabalhadores judeus e o exemplo do Bund na Rússia (que se recusou a estender ajuda direta) levaram ao estabelecimento de um comitê de iniciação em Lvov em 1902, e de um comitê organizador (agosto de 1904) para o estabelecimento de um Partido Social-Democrata Judaico independente. Em outubro de 1904, a convenção do PPSD, cujos 40% dos delegados eram judeus, rejeitou a ideia. Posteriormente, em um manifesto emitido em 1º de maio de 1905, foi anunciado o estabelecimento de um Partido Social Democrata Judaico (JSDP). O manifesto rejeitou a tendência discriminatória da Polonização e apontou que os judeus, como as outras nacionalidades, precisavam de sua própria organização operária. Os líderes do partido incluíam H. Grossman, seu principal teórico (depois da Primeira Guerra Mundial um economista e comunista na Alemanha), K. \*Einaeugler, R. Birnbaum, L. Landau, S. Blum, A. Mosler, L. . Feiner, H.

Schreiber e J. \*Bross, e mais tarde também J. Kissman. A adesão ao partido era coletiva através dos sindicatos, enquanto os intelectuais se uniam individualmente. Havia 2.500 trabalhadores organizados no partido em 1905, 3.500 em 1908 e 4.200 em 1910. O PPSD se opôs ao JSDP como “separacionista” e “sionista”, embora o JSDP contestasse o \*Po'alei Zion. Mesmo assim, em 1906 o PPSD teve que estabelecer sua própria seção judaica. Os líderes dos social-democratas austríacos também denegriram o JSDP. Nathan \*Birnbaum apoiou o partido nos círculos judaicos. A segunda convenção do JSDP, realizada em Lemberg

verbo socialista judeu

em maio de 1906, apresentou a reivindicação de "autonomia nacional-cultural", rejeitando o lema de "curiae nacional" no sistema eleitoral. O estabelecimento do partido e seu programa nacional levaram O. \*Bauer a formular sua concepção assimilacionista em seu *Die Nationalitaetenfrage und die Sozialde mokratie* ("O problema das nacionalidades e da social- democracia", 1907). A quarta convenção do partido em Lemberg, em outubro de 1910, exigia o estabelecimento de escolas estaduais que fornecessem instrução em iídiche, bem como o reconhecimento do iídiche como língua falada no censo populacional. Foi apoiado neste assunto pelo Po'alei Zion. A seção judaica do PPSD posteriormente alterou sua política e aprovou o princípio do reconhecimento da nação judaica (1907). Em maio de 1911 foi assinado um acordo de fusão entre o JSDP e a seção, representada por N. Korkeš, M. Zeterbaum, D. Sala Mander e R. Buber. Tendo em vista as eleições para o parlamento austríaco, o PPSD concordou com a fusão, mas omitiu o artigo sobre a autonomia nacional da plataforma do partido unido. A capitulação do JSDP neste ponto despertou forte oposição interna. A demanda foi levantada novamente apenas em 1917. Enquanto isso, a luta do PPSD pela hegemonia provocou novas dissensões e uma cisão (1913). Os social-democratas judeus na Bucovina, chefiados por J. Pistiner, juntaram-se ao JSDP. No final da Primeira Guerra Mundial, o partido cooperou com outros partidos judeus nos "conselhos nacionais". Em 1920, o JSDP juntou-se ao Bund polonês.

**Bibliografia:** J. Kissman, em: *Di Geshikhte fun Bund*, 3 (1966), 337-480; IM Horn, *Meÿkarim* (1951), 143-186; J. Bross, em: *YIVO Historische Shriftn*, 5 (1950), 50-84; 3 (1939), 484-511; K. Einaeugler, *ibid.*, 512-9; S. Blum, *ibid.*, 520-6; N. Buxbaum, *Yidisher Arbeter Pinkes* (1927), 500-8. **Adicionar. Bibliografia:** H. Piasecki, *Sekcja zy dowska PPSD i ÿdowska partia socjalno demokratyczna* (1983).

[Moshe Mishkinsky]

**JEWISH SOCIALIST VERBAND**, organização dos EUA dedicada à promoção do socialismo democrático e ao fortalecimento da vida do grupo judaico com base na cultura iídiche moderna. A Jewish Socialist Verband [JSV] foi fundada em 1921 por um grupo minoritário de ativistas de língua iídiche que se separou da esquerdista Federação Socialista Judaica (fundada em 1912), quando esta última votou em uma decisão muito contestada para romper seu relacionamento com o Partido Socialista, e a maioria do JSF abraçou o comunismo (em 1922 foi absorvido pelo que se tornou o Partido Comunista dos EUA).

Pequena numericamente, e liderada por indivíduos como o editor do *Jewish Daily Forward*, Abraham Cahan, e Nathan Chanin, do *Workmen's Circle*, tinha uma estreita identificação com os líderes judeus dos sindicatos de agulhas, o *Workmen's Circle* e o *Forward*. A JSV lutou para espalhar o evangelho da social-democracia e do sindicalismo e combater a influência comunista na comunidade judaica.

O apoio que recebeu do *Forward* e do *Work men's Circle* aumentou seu status na comunidade judaica e permitiu que desempenhasse um papel no campo da cultura iídiche. A JSV publicou *Der Wecker*, começando em setembro de 1922

e continuando até a década de 1980, e operou a *Farlag Wecker*, uma editora.

Embora a abordagem do JSV aos problemas judaicos refletisse o treinamento e a orientação do Bundist de seus líderes, como acontece com grande parte do movimento trabalhista judeu americano, ele gradualmente se afastou do anti-sionismo Bundist; em uma convenção nacional em novembro de 1967, por exemplo, adotou formalmente uma declaração pró-Israel.

A JSV estava entre os organizadores do Comitê de Trabalho Judaico e do Congresso Mundial para a Cultura Judaica. No início dos anos 1970, como parte de uma reorganização dos partidos socialistas e organizações não-partidárias nos Estados Unidos, o JSV se uniu a um pequeno grupo, a União dos Socialistas Democráticos, formando o JSV-UDS, que passou a fundir com o Partido Socialista da América em 1972. Com a desintegração do Partido Socialista um ano depois, a JSV iniciou um relacionamento com os fervorosamente anticomunistas Social-Democratas dos EUA.

**Bibliografia:** JS Hertz, *Yidishe Sotsialistische Bavegung in Amerike* (1954). **Adicionar. Bibliografia:** *American Jewish Year Book* (1987); anon., *Old American Jewish Red Groups* [site] (2005); M. Epstein, *Trabalho Judeu nos EUA*, 2 vols. (1969); J. Holmes e A. Lebowitz, "Federação Socialista Judaica", em: *Enciclopédia da Esquerda Americana* (1998); A. Menes, "The Jewish Labour Movement," in: *The Jewish People Past and Present*, vol. 4 (1955).

[Charles Bezalel Sherman / Arieh Lebowitz (2ª ed.)]

## PARTIDO DOS TRABALHADORES SOCIALISTAS JUDEUS

(também conhecido como **Sejmists**, ou **JS** = Socialistas Judeus; Rus. abbrev., **SERP** = *Sot sialisticheskaya Yevreyskaya Rabochaya Partiya*), partido baseado em uma síntese de ideias nacionais e socialistas, fundado em uma conferência em Kiev em abril 1906. Seus líderes eram M. \*Silber farb, \*Ben-Adir, M. \*Ratner, N. \*Shtib, J. Novakovski, I. \*Ye froykin, ZH \*Kalmanovich, M. Levkovski, V. Fabrikant e B. Friedland. O partido publicou um órgão em iídiche, *Folks shtime* (1907), uma coleção, *Shtime* (2 vols., 1908), e um órgão político-social em russo, *Serp* ("Sickle", 1907-08). O partido evoluiu de diferenças dentro do movimento \*Po'alei Zion e foi o sucessor do grupo \*Vozrozhdeniye. Em questões gerais, o Partido Socialista dos Trabalhadores Judeus se considerava parte do movimento socialista internacional, mas afirmava que as múltiplas pressões nacionais de todos os lados confrontavam o proletariado judeu e o povo judeu em geral, antes de tudo, com a questão nacional. Segundo a plataforma partidária, a autonomia era um princípio essencial para os estados multinacionais. Assim, o partido exigia a garantia de um status legal especial para os judeus como um grupo nacional a ser incorporado em uma "autonomia pessoal nacional" extraterritorial (\*Autonomismo). O fundamento teórico para essa afirmação também repousava na continuidade vital da tendência histórica do judaísmo de preservar suas formas específicas de existência e criatividade em todas as esferas da vida.

Os sejmistas derivaram sua inspiração ideológica de C. \*Zhitlovsky, que já havia defendido o autonomismo socialista na década de 1890. Eles também foram influenciados por S. \*Dubnow e tendências na social-democracia austríaca. A parte alegou

que a base para a autonomia judaica deve ser a comunidade judaica, e sua instituição suprema, a ser dotada de autoridade obrigatória, um Sejm (parlamento) nacional judeu. O Sejm representaria os assuntos coletivos de todo o judaísmo. Suas funções, cujos detalhes seriam definidos por uma assembleia constituinte judaica, incluiriam questões culturais e educacionais, preocupações médicas e de saúde, ajuda mútua, assistência no trabalho, treinamento agrícola, estatísticas, organização da emigração e fixação de emigrantes em um "território livre e instável". A aquisição de autonomia era um pré-requisito para que um centro territorial judaico fosse estabelecido "em qualquer lugar" que tivesse um impacto em todos os aspectos da vida judaica na Diáspora. Mas a realização do projeto foi adiada para "algum tempo" em um futuro distante.

Ao contrário do \*Partido Socialista Operário Sionista (SS) e do Po'alei Zion, o Partido Socialista Operário Judaico não foi aqui ao marxismo. Na questão agrária o partido se identificava com os social-revolucionários que também eram mais inclinados que os social-democratas a apoiar soluções federalistas e autônomas para a questão nacional. O Partido Socialista dos Trabalhadores Judeus foi representado nos congressos da Internacional Socialista como uma subseção dos Socialistas Revolucionários.

Em conjunto com os socialistas revolucionários, os sejmistas convocaram uma conferência de partidos nacional-socialistas na Rússia para discutir a questão nacional em 1907.

A principal fortaleza do Partido Socialista dos Trabalhadores Judeus estava na Ucrânia, com alguns adeptos na Lituânia e nenhum na Polônia. Participou dos eventos revolucionários de 1905-1906: na série de greves e na "autodefesa" organizada pelos partidos socialistas contra os pogroms. Em Yekaterinoslav (\*Dnepropetrovsk) os sejmistas estabeleceram um Conselho Judaico de delegados operários. Defenderam o princípio da solidariedade interpartidária dentro dos sindicatos unificados. O partido boicotou as eleições para a Primeira \*Duma, enquanto para a segunda nomeou candidatos em seis distritos (Zhitlovsky foi o candidato de Vitebsk). Em outros lugares, apoiou os social-revolucionários em preferência aos social-democratas, e o \*Bund em preferência ao Partido Socialista Operário Sionista.

Durante a reação que se seguiu à Revolução de 1905, o partido ficou limitado principalmente aos círculos da intelligentsia. Alguns de seus membros ativos passaram para os Folkistas (Folkspartei), enquanto o grupo SERP, liderado por Zhitlovsky, também atuava nos Estados Unidos. Em 1909 uniu-se com Po'alei Zion e os socialistas-territorialistas. O Partido Socialista dos Trabalhadores Judeus cooperou com a organização mundial de Po'alei Zion e os socialistas sionistas para o estabelecimento de uma seção judaica na Internacional Socialista. Após a Revolução de 1917, os socialistas judeus uniram-se aos socialistas sionistas e fundaram o \*Partido dos Trabalhadores Socialistas Judeus Unidos.

**Bibliografia:** NA Buchbinder, Geshikhte fun der Yidisher Arbeter-Bavegung in Rusland (1931), 398–402; OI Yanowsky, judeus e direitos das minorias (1933), índice sv Seymists; Sotsialistisher Teritorializm (1934), 51-78; AL Patkin, The Origins of the Russian-Jewish Labor Movement (1947), 237–41; A. Menes (ed.), *Yidisher Gedank*

in der Nayer Tsayt (1957), 172-5; B. Borochoy, Ketavim, 1 (1955), 383, 488-9; 2 (1956), 543-4; Y. Maor, She'elat ha-Yehudim ba-Tenu'ah ha Liberalit ve-ha-Mahpekhanit be-Rusyah (1964), 221-7.

[Moshe Mishkinsky]

#### **SOCIEDADE JUDAICA PARA HISTÓRIA E ETNOGRAFIAÿ**

**PHY** (Rússia, **Yevreyskoye Istoriko-Etnograficheskoye Obshchestvo**), sociedade acadêmica judaica na Rússia. A sociedade foi criada no final de 1908 em São Petersburgo como uma continuação do Comitê Etnográfico Histórico Judaico da \*Sociedade para a Promoção da Cultura entre os Judeus da Rússia, que havia sido fundado em 1892 por iniciativa de Simon \*Dubnow. Os oficiais eleitos para o primeiro comitê da nova sociedade foram S. Dubnow, M. \*Vinaver e M.

\*Kulisher. Tinha um total de 774 membros em 1915. A sociedade realizou palestras sobre história judaica, especialmente história judaica na Rússia e na Polônia, e estabeleceu arquivos, um museu e uma biblioteca. Ajudou S. \*An-Ski em um projeto para realizar pesquisas etnográficas em cidades do Pale of Settlement e concedeu prêmios para pesquisas históricas judaicas.

A publicação de documentos relativos à história dos judeus na Rússia, Regesty i Nadpisi (vols. 2–3, 1910–14), foi continuada pela sociedade. Seu principal empreendimento foi a publicação de um histórico trimestral Yevreyskaya Starina ("Antiguidades Judaicas"), dos quais dez volumes (1909-18) foram editados por Dubnow, e os três últimos (1924-30) por uma editora coletiva. A revista publicou estudos, memórias e documentos.

Após a Revolução de 1917, a sociedade publicou dois volumes de documentos sobre as origens dos pogroms de 1881 e 1903 na Rússia. Nos primeiros anos do regime soviético as atividades da sociedade eram permitidas, embora reduzidas. Depois que Dubnow deixou a Rússia em 1922, um pequeno grupo continuou fielmente o trabalho, que foi duramente criticado pelos comunistas judeus da \*Yevseksiya. No final de 1929, a sociedade se dissolveu. O último volume de Yevreyskaya Starina foi editado por I. \*Zinberg e publicado após a dissolução da sociedade. Seu museu e arquivos tornaram-se propriedade de instituições judaicas-soviéticas, incluindo o Instituto Cultural Judaico de Kiev.

**Bibliografia:** S. Dubnow, em: Literarishe Bleter, 1 (1930), 80-83, 114-5; idem, Kniga zhizni, 2 (1935), índice; AG Duker, em: HUCA, 8–9 (1931–32), 525–603 (uma bibliografia); A. Greenbaum, Bolsa Judaica na União Soviética (1959), 8–17.

[Yehuda Slutsky]

**PARTIDO DE ESTADO JUDAICO**, partido político sionista formado por dissidentes do movimento \*Revisionista após a divisão final entre Vladimir \*Jabotinsky e a maioria de seus colegas na liderança do movimento mundial (na sua sessão em Ka towice, abril de 1933). O novo partido incluía vários líderes veteranos, incluindo Meir \*Grossman, o poeta hebreu Yaakov \*Cahan, Richard \*Lichtheim, Selig \*Soskin, Robert \*Stricker e Jonah Machover, Herzl Rosenblum e Baruch Weinstein, mas apenas uma fração do os revisionistas de base e menos ainda os membros do movimento juvenil \*Betar, que permaneceram fiéis a Jabotinsky. O ponto

estudos judaicos

que os membros do Partido do Estado Judeu (ou os "Gross Manites", como eram popularmente chamados) se afastaram de Ja botinsky e a maioria revisionista foi a atitude em relação à Organização Sionista Mundial (WZO). Enquanto Jabotinsky se recusava a reconhecê-lo como o único órgão que representava o movimento sionista, queria agir independentemente dele no campo internacional e eventualmente se separar dele, Grossman e seus colegas e seguidores reconheceram sem reservas a soberania e a disciplina política obrigatória do movimento. o WZO. O grupo apareceu pela primeira vez no cenário sionista logo após a cisão de 1933, quando disputou as eleições para o 18º Congresso Sionista em 13 países e obteve 11.821 votos, conquistando três mandatos. Durante o 18º Congresso Sionista, uma conferência de revisionistas dissidentes da Áustria, Inglaterra, França, Letônia, Lituânia, Palestina, Polônia, Romênia e África do Sul formaram oficialmente o Partido do Estado Judeu. Foi reconhecida pela WZO como uma Sonderverband (ver \*Sionismo: Organização Sionista, Estrutura Organizacional) e concedida representação no Conselho de Administração do \*Fundo Nacional Judaico e do \*Keren Hayesed. Nas eleições para o 19º Congresso Sionista em 1935, o partido recebeu 24.322 votos em 16 países, conquistando nove mandatos.

Em 1937, o partido convocou sua primeira conferência regular em Paris. Sua rejeição da proposta da Comissão Real Britânica de dividir a Palestina levou à renúncia de Lichtheim e Soskin. Nas eleições para o Congresso Sionista, recebeu 6.705 votos, conquistando apenas seis mandatos. No período anterior à Segunda Guerra Mundial, o partido contava com cerca de 8.000 membros registrados, principalmente na Polônia, Lituânia e Áustria.

Após a divisão do movimento revisionista em 1933, um grupo de dissidentes de Betar formou um movimento juvenil do Partido do Estado Judeu chamado Berit ha-Kanna'im (União dos Zelotes), com filiais na Áustria, Tchecoslováquia, Alemanha, Palestina e Polônia. A primeira conferência da organização convocada em Lucerna em 1935 elegeu um alto comando (mifka dah elyonah) composto por R. Feldschuh Ben-Shem, N. Neta neli-Rothman e F. Richter; Y. Cahan foi eleito seu líder (av Berit ha-Kanna'im). Em 1930 Weinstein foi eleito para o Asefat ha-Niv'yarim na chapa revisionista; depois que ele deixou a fração revisionista em abril de 1933, ele foi reconhecido como representante do Partido do Estado Judeu. Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, as atividades do partido foram paralisadas e, em 1946, deixou oficialmente de existir, fundindo-se com a União dos Revisionistas Sionistas, que entretanto havia se juntado ao WZO sob o nome de Revisionistas Sionistas Unidos. Muitos de seus líderes e membros, no entanto, incluindo M. Grossman, mais tarde se juntaram aos \*General Sionistas. As publicações do partido foram: Un zer Velt, um semanário (Yid., Varsóvia, 1936-39); Die Neue Welt, um semanário (Ger., Viena, 1927-48), substituído por Neue Welt und Judenstaat (Ger., Viena, 1948-52); e Ha-Mattarah (Heb., Tel Aviv, 1933).

[Yehuda Benari]

**ESTUDOS JUDAICOS.** Estudos judaicos, ou frequentemente estudos judaicos, referem-se aqui ao ensino acadêmico de aspectos da religião judaica.

religião, história, filosofia e cultura, e línguas e literaturas afins, em nível de graduação e pós-graduação em instituições de ensino superior. A bolsa de estudos e o ensino judaico são não doutrinários, não paroquiais e não denominacionais. Na melhor das hipóteses, representa um modo de exploração intelectual aberto a todos os alunos interessados, independentemente de suas origens religiosas ou étnicas. Os estudos judaicos incluem estudiosos e estudantes que fazem uso de uma ampla gama de metodologias disciplinares de toda a gama de campos acadêmicos nas humanidades e estudos sociais. O que define esta área de investigação diversa e interdisciplinar é o objeto de seu estudo – a experiência judaica em seu sentido mais amplo – e não qualquer abordagem analítica específica.

### Estudos Judaicos em Universidades Americanas

A significativa expansão dos estudos judaicos nas universidades americanas é um fenômeno recente. No entanto, existem antecedentes para esse desenvolvimento que devem ser observados. Nos séculos XVII e XVIII, a língua hebraica foi incluída no currículo de várias das primeiras faculdades a serem estabelecidas no continente norte-americano. O assunto foi ensinado como parte de um currículo teologicamente orientado, projetado para ajudar clérigos cristãos em potencial a entender sua herança cristã. O desaparecimento dos últimos vestígios do hebraico do currículo nas primeiras décadas do século XIX foi resultado de mudanças de moda na ologia protestante e na dinâmica do denominacionalismo cristão nos Estados Unidos e foi totalmente alheio a qualquer preocupação com os judeus ou judaísmo.

Mais relevante foi o crescimento da erudição judaica moderna (diferente do estudo judaico tradicional de textos sagrados) que surgiu com o desenvolvimento do movimento \*Wis senschaft des Judentums na Europa Central na década de 1820 e posteriormente. As pesquisas dos estudiosos da Wissenschaft criaram um corpo de conhecimento, uma literatura e um método de pesquisa que permitiram conceber uma tradição cultural judaica que era a expressão permanente de um povo e que estava sujeita aos mesmos métodos de estudo disciplinado como o de outros povos. Embora a maioria dos primeiros estudiosos judeus visse essa tradição como essencialmente religiosa, ela foi estudada em seus aspectos literários, filosóficos e históricos, bem como em seus aspectos teológicos.

Esse desenvolvimento da erudição crítica judaica levou à esperança de que o estudo da cultura judaica encontrasse um lugar no mundo em desenvolvimento da universidade secular. Já em 1838, Abraham \*Geiger propôs o estabelecimento de uma " faculdade teológica judaica" em uma universidade alemã. Por uma variedade de razões, sociais e políticas, bem como acadêmicas, esta proposta e sugestões subsequentes que foram abordadas nunca se concretizaram. A erudição judaica permaneceu uma ocupação solitária e não remunerada perseguida por indivíduos dedicados. Quando tal erudição conseguiu encontrar um lugar em um ambiente acadêmico, foi remetida para os seminários teológicos modernos que surgiram na Europa Central no último terço do século XIX. Alguns estudiosos, como Moritz \*Steinschneider,

denegriu o desenvolvimento de tais seminários como um “novo gueto de aprendizado judaico” que não poderia transcender a “imaturidade acadêmica”. No entanto, nada veio da esperança de Steinschneider de que os governos europeus pudessem de alguma forma ser induzidos a “estabelecer cátedras”, e os seminários continuaram sendo as únicas instituições acadêmicas nas quais pelo menos alguns aspectos da erudição judaica moderna encontraram um lugar.

Na América, a abertura e diversidade da sociedade e a participação dos judeus na cultura geral geraram aspirações mais ambiciosas. A conveniência de criar uma faculdade de estudos judaicos foi abordada já em 1818.

Como o ensino superior na América do século XIX era quase exclusivamente patrocinado por várias denominações religiosas, Mordecai Manuel Noah propôs que os judeus americanos emulassem outras seitas e estabelecessem seu próprio colégio no qual os estudos judaicos constituiriam um elemento central do currículo.

A proposta nunca foi implementada, não por falta de oportunidade, mas sim por falta de interesse e recursos intelectuais por parte da numericamente pequena comunidade judaica americana da época.

Nas décadas de 1840 e 1850, sugestões para faculdades patrocinadas por judeus foram revividas por Isaac Leeser e Isaac Mayer Wise, ambos imigrantes da Europa Central. Vários esforços abortados para organizar tais faculdades foram realizados e em 1855 Wise anunciou o estabelecimento de uma instituição conhecida como Zion College em Cincinnati. Este e os esforços subsequentes falharam, novamente devido à falta de apoio da crescente comunidade judaica americana, que estava fragmentada e estava mais preocupada em se integrar à cultura geral do que em promover sua própria distinção intelectual.

Quando, em 1875, Wise finalmente conseguiu formar uma instituição acadêmica, era, como suas contrapartes européias, um seminário rabínico e não, como originalmente pretendido, um colégio geral no qual uma faculdade judaica fazia parte de um empreendimento acadêmico maior. O conceito original sobreviveu apenas em nome do seminário rabínico do movimento de reforma que Wise chamou de \*Hebrew Union College.

No final do século XIX, foram estabelecidas cátedras em “Semítica” em algumas universidades americanas: Columbia, Johns Hopkins, Universidade da Pensilvânia e Universidade de Chicago. Essas posições refletiam o interesse contemporâneo em estudos bíblicos “científicos”, bem como a obtenção de proeminência financeira por alguns judeus e de modestas credenciais acadêmicas por outros. As cadeiras foram inicialmente ocupadas por judeus cujo ensino estava relacionado principalmente à filologia semítica, e não aos aspectos mais amplos da cultura judaica. Há pouca evidência de preocupação acadêmica com a experiência judaica total, especialmente com o conteúdo da cultura e história judaica nos séculos que se seguiram à separação do cristianismo de sua fonte judaica.

Em 1896, William Rosenau, um rabino da Reforma de Baltimore que ensinava “semitas” na Johns Hopkins, escreveu um artigo exaltando a conveniência de “estudos semitas nas universidades americanas”. Nenhum dos benefícios que ele mencionou estava relacionado à literatura judaica ou ao judaísmo. Trata-se, portanto, de um julgamento

se o início dos estudos judaicos nas universidades americanas pode ser devidamente datado a partir do estabelecimento desses cargos acadêmicos. Na melhor das hipóteses, o número de cargos permaneceu pequeno e o tratamento da totalidade da tradição judaica como área de estudo de valor intrínseco no que diz respeito à sua relação com a cultura predominante foi insignificante.

Nas décadas seguintes, o desenvolvimento da erudição judaica nos Estados Unidos centrou-se principalmente nos seminários teológicos e em instituições que estavam sob patrocínio judaico e se dedicavam exclusivamente a estudos judaicos, como o Dropsie College, na Filadélfia, e um punhado de escolas hebraicas comunitárias. Faculdades de professores. A ascensão de Hitler e a destruição de instituições judaicas na Europa Central e Oriental levaram a um influxo de ilustres estudiosos judeus para os Estados Unidos. Esses homens assumiram posições de liderança em instituições judaicas de ensino superior e aumentaram muito os recursos culturais do judaísmo americano. Apesar de suas credenciais, poucos encontraram vagas em universidades seculares.

Antes de 1940, algumas cátedras de Judaica haviam sido estabelecidas em grandes universidades, quase sempre devido à filantropia das comunidades judaicas locais. Alguns deles foram ocupados por acadêmicos notáveis, principalmente Salo W. Baron no departamento de história da Columbia e Harry A. Wolfson no departamento de línguas do Oriente Próximo em Harvard. No final da década de 1930, programas modestos no ensino do hebraico moderno foram estabelecidos nas universidades da cidade de Nova York, principalmente como resultado da introdução do ensino da língua hebraica no currículo das escolas públicas de ensino médio da cidade de Nova York e da necessidade de certificar professores para cargos. No entanto, até 1945, não mais do que 12 cargos de tempo integral em estudos judaicos existiam em dez universidades americanas. Quando, em 1943, Ismar Elbogen pesquisou o “American Jewish Scholarship”, sua resenha tratou do trabalho de estudiosos individuais e não fez menção aos estudos judaicos nas universidades. Essas circunstâncias levaram Alfred Jospe a concluir que “foi somente após o fim da Segunda Guerra Mundial que encontramos uma crescente conscientização e reconhecimento de que judeus e judaísmo são assuntos legítimos de estudo e investigação acadêmica”.

Desde aquela época, o desenvolvimento dos estudos judaicos nas universidades americanas tem sido impressionante. Em 1966, quando Arnold Band da Universidade da Califórnia em Los Angeles completou sua pesquisa sobre “Estudos Judaicos em Faculdades e Universidades Americanas” (AJYB, 1966), o número de instituições que ofereciam um ou mais aspectos dos estudos judaicos havia crescido sete vezes. A Band listou 61 cargos em tempo integral na área de estudos judaicos e estimou que aproximadamente 40 faculdades e universidades credenciadas ofereciam “treinamento bastante adequado em estudos judaicos de graduação” e pelo menos 25 outras ofereciam uma “variedade de cursos, mas nenhum curso de graduação.”

Além disso, em 1966, o número de universidades que ofereciam programas de pós-graduação havia crescido de seis para mais de 20. Novas e importantes concentrações de ensino judaico e acadêmicos surgiram em instituições tão díspares como a Universidade Brandeis – uma universidade privada não sectária patrocinada por judeus.

estudos judaicos

versity – e a Universidade da Califórnia, patrocinada pelo estado, em suas filiais de Los Angeles e Berkeley. A herança cultural judaica estava na agenda do empreendimento acadêmico americano.

A pesquisa de Band também revelou a crescente maturidade do judaísmo americano em fornecer sua própria liderança intelectual. Mais da metade dos membros do corpo docente envolvidos nos programas judaicos nasceram nos Estados Unidos ou chegaram ainda crianças. Ainda mais significativo, mais de 80% haviam recebido seu treinamento de pós-graduação em universidades americanas. Em quase todos os casos, um período de estudo em uma universidade em Israel forneceu uma suplementação essencial; frequentemente os primeiros doutorandos em Judaica dependiam fortemente de treinamento fora da estrutura universitária, especialmente em seminários e yeshivot. Quaisquer que fossem os obstáculos e lacunas, estava claro que, em 1966, a dependência dos judeus americanos de estudiosos importados do exterior estava diminuindo. Uma geração de acadêmicos e professores nascidos e treinados nos Estados Unidos estava surgindo; os recursos das universidades americanas para fornecer treinamento judaico estavam crescendo.

Este desenvolvimento não pode ser descrito como um “movimento”, uma vez que não foi antecipado nem ativamente promovido pela comunidade judaica organizada ou por qualquer outro grupo. De fato, há indicações de que o judaísmo americano mal estava ciente do crescimento que estava ocorrendo em seu meio. Em *The American Jew: A Reappraisal* (1964), editado por Oscar Janowsky, apenas um breve parágrafo em 568 páginas é dedicado aos estudos judaicos nas universidades. A expansão inicial foi gerada pela mudança de circunstâncias dentro das comunidades judaica e acadêmica e não por um projeto deliberado.

Desde 1966, a proliferação de estudos judaicos em todo o continente norte-americano acelerou e não mostra sinais de diminuir, apesar da retração geral que ocorre atualmente nas universidades americanas. O crescimento continuou não apenas no número de instituições que oferecem cursos, mas no número e variedade de disciplinas ministradas e no tamanho das faculdades judaicas nas universidades, na qualidade dos programas e no número de alunos matriculados e formados em ambos os níveis de graduação e pós-graduação. Novas concentrações importantes se desenvolveram em universidades estaduais como a Ohio State e a State University of New York, em prestigiosas instituições privadas como a Brown University e em várias universidades canadenses. Mais recentemente, os principais seminários rabínicos deram nova ênfase ao doutorado, programas destinados a treinar estudiosos para ensinar em universidades seculares.

O crescimento do campo foi rápido. Uma pesquisa de 1973 do Institute for Jewish Policy Analysis estimou que “mais de 350 instituições agora oferecem um ou mais cursos em Judaica” e observou que “os programas de estudos judaicos abriram novas oportunidades de ensino e pesquisa para estudiosos judeus, aumentaram o prestígio e a influência de professores dessas áreas, e incentivou alunos de pós-graduação a ingressarem neste campo de estudos”. Em 2005, mais de 70 instituições tinham programas de graduação em estudos judaicos de um tipo ou de outro.

O estabelecimento da “Association for Jewish Studies (AJS) em 1969 para fornecer comunicação regular entre

estudiosos ensinando no campo foi outra indicação do crescimento dos estudos judaicos no último terço do século XX.

Em 2005, esta organização tinha mais de 1.500 membros, a maioria dos quais eram professores ensinando alguma área de estudos judaicos em uma instituição de ensino superior. 20% dos membros consistiam de estudantes de pós-graduação, representando o futuro dos estudos judaicos na América do Norte. Nas últimas décadas, várias organizações regionais, incluindo a *Midwestern Jewish Studies Association* e a *Western Jewish Studies Association*, também foram formadas. Esses grupos realizam reuniões anuais. A *Women’s Caucus da AJS*, fundada em 1986, reúne-se no âmbito da conferência anual da AJS.

Muitos fatores contribuíram para o desenvolvimento dos estudos judaicos na América do Norte. Talvez o mais básico tenha sido o reconhecimento que surgiu somente após a criação do Estado de Israel: que o povo judeu era uma nação viva e em desenvolvimento, cujo rico passado estava relacionado a um presente vital e cuja experiência histórica e contínua era digna de estudo. Além disso, o desenvolvimento da cultura judaica dentro da sociedade de Israel e da erudição judaica nas universidades de Israel forneceu um ponto focal para um estudo sério, um corpo de literatura e um quadro de professores distintos que forneceram um impulso significativo para o despertar dos mundos judaico e universitário às dimensões da cultura e história judaicas e à qualidade da erudição judaica séria. Como as universidades americanas no período pós-Segunda Guerra Mundial estavam ampliando suas áreas de estudo para acomodar uma variedade de culturas e experiências fora da estrutura do currículo humanístico clássico, os estudos judaicos foram prontamente aceitos e frequentemente encorajados nos departamentos de religião, estudos modernos e antigos do Oriente Próximo, de história e de literatura comparada. Em alguns casos – mais notavelmente a Universidade Brandeis, Rutgers e a Universidade de Wisconsin – departamentos separados de estudos judaicos foram estabelecidos.

Em uma variedade de ambientes, a universidade americana estava aberta à entrada dos diversos elementos dos estudos judaicos.

Ao mesmo tempo, a crescente autoconsciência e autoconfiança dos judeus americanos nas últimas décadas criou uma demanda por estudos judaicos e um desejo de aproveitar as oportunidades de aprendizado. A consciência dos judeus americanos de si mesmos foi nutrida pela reação ao Holocausto e à ascensão do Estado de Israel. O trauma da Guerra dos Seis Dias em 1967 e a Guerra do Yom Kippur de 1973 forneceram incentivos adicionais para o estudo do passado e presente judaicos, que frequentemente acompanhavam um desejo de renovação de identidade e identificação. O número sem precedentes de “baby boomers” judeus que chegaram aos campi universitários a partir de meados da década de 1960 obviamente também desempenhou um papel, assim como o número crescente de judeus no professorado nessa época.

Talvez o fator final que contribuiu para o rápido crescimento dos estudos judaicos nas décadas de 1960 e 1970 tenha sido a assiduidade de outros grupos étnicos no campus americano, incluindo afro-americanos e latinos, em defender cursos acadêmicos que explorassem e analisassem suas características históricas particulares e experiências culturais. Outro paralelo foi o

crescente interesse em estudos sobre mulheres e gênero. Um grande número de estudantes e professores judeus redescobriu a riqueza de sua própria tradição. Eles solicitaram, e às vezes até exigiram, que as universidades lhes oferecessem a mesma oportunidade de estudar essa tradição com o alto nível de exame crítico e seriedade de propósitos que eram aplicados a todas as outras atividades acadêmicas. Pela primeira vez na história judaica americana, um grande número de estudantes judeus maduros fora das yeshivot e dos seminários teológicos tiveram a oportunidade de se dedicar ao estudo judaico sério.

A estrutura real para tais estudos variou de instituição para instituição. Em alguns casos, os estudos judaicos eram ensinados em um departamento separado (como em Brandeis). Mais frequentemente, eles estavam concentrados em departamentos de história (como na Columbia), religião (como em Brown), Línguas do Oriente Próximo (como em Harvard), Literatura Comparada (como na UCLA), Estudos Orientais (como na Universidade da Pensilvânia), ou Filosofia (como na Universidade de Washington). Cada vez mais, foram organizadas concentrações interdepartamentais em estudos judaicos, com vários membros do corpo docente ocupando cargos em departamentos de acordo com suas disciplinas acadêmicas (como na Ohio State University). Nos últimos anos, o programa autônomo de estudos judaicos ou judaicos que concede diplomas de graduação em estudos judaicos/judaicos e oferece cursos ministrados por professores com nomeações em departamentos acadêmicos regulares tornou-se mais comum. Muitas vezes, as doações de doadores apoiam a contratação de um diretor de faculdade e as operações do próprio programa. Essa variedade de abordagens organizacionais e estruturais no ensino de estudos judaicos, dependendo das circunstâncias individuais em qualquer instituição, permaneceu uma constante no século XXI.

Um número significativo de programas de estudos judaicos requer estudo da língua e literatura hebraica para estudantes de graduação e pós-graduação. Em alguns casos, os alunos devem estudar a língua e os textos do Hebraico Clássico; em outros, é necessário o hebraico moderno. O resultado foi uma proliferação do estudo da língua hebraica nas instituições norte-americanas de ensino superior em um grau que certamente não teria ocorrido sem a ligação do hebraico aos estudos judaicos.

Vários programas de estudos judaicos também oferecem instrução na língua e literatura do prato Yid.

Antes da década de 1970, a maioria dos estudiosos e professores de estudos judaicos na América do Norte eram homens, muitos dos quais haviam se mudado para o mundo acadêmico após completar o treinamento rabínico. Uma mudança notável nos estudos judaicos na América do Norte nas décadas entre 1975 e 2005 é o número de mulheres que entraram no campo e subiram a escada acadêmica de estudantes de pós-graduação a professoras em todas as áreas de estudos judaicos. As mulheres também assumiram papéis de liderança em organizações profissionais de estudos judaicos, incluindo a Association for Jewish Studies. Esse fenômeno reflete uma mudança maior no mundo acadêmico em geral como resultado do movimento feminista do último terço do século XX e das mudanças que ele operou na expansão das oportunidades pessoais e profissionais das mulheres. Concordar

De modo geral, o ensino e a bolsa de estudos dos Estudos Judaicos tornaram-se mais conscientes do gênero como uma categoria intelectual de análise e da necessidade de considerar as construções e consequências do gênero na explicação da experiência judaica. Enquanto alguns cursos de estudos judaicos integram a experiência feminina em um currículo geral, outros cursos foram criados que se concentram inteiramente em mulheres em épocas históricas específicas, corpos de literatura ou de perspectivas disciplinares particulares.

O ensino de assuntos judaicos em universidades seculares não pode ser considerado como "educação judaica" no sentido de educação religiosa. Como Alfred Jospe comentou, "o propósito dos estudos judaicos na universidade é o estudo do judaísmo e do povo judeu e não a judaização de jovens judeus, o estímulo de seu compromisso judaico ou o fortalecimento de sua identificação judaica". Ao mesmo tempo, os programas de estudos judaicos forneceram novas "presenças judaicas" significativas nos campi universitários, bem como novos recursos para toda a comunidade universitária que oferecem familiaridade com a cultura e história judaicas e um novo respeito pela qualidade da criatividade judaica. no passado e no presente.

[Leon A. Jick / Judith R. Baskin (2ª ed.)]

ESTUDOS JUDAICOS NA EDUCAÇÃO SUPERIOR NORTE-AMERICANA

AÇÃO: O PONTO DE VANTAGEM DE 2006. A partir da década de 1970, os estudos judaicos/judaicos continuaram a prosperar e se expandir em uma variedade de instituições norte-americanas de ensino superior, em parte significativa através da filantropia de doadores individuais. O crescimento da riqueza pessoal nesta época, juntamente com a crescente preocupação comunal sobre o fortalecimento da identidade judaica em um período formativo na vida dos jovens, levou a uma proliferação de cargos de professores, programas e centros de estudos judaicos/judaicos, tanto em universidades de pesquisa públicas e privadas que oferecem pós-graduação e em instituições com foco principal no ensino de graduação. A formação de pesquisas sobre a população judaica, que mostra que até 40% dos estudantes judeus na América do Norte fazem pelo menos um curso de Estudos Judaicos durante suas carreiras de graduação, acrescentou mais ímpeto a tais iniciativas. Embora dados definitivos sobre o número de tais cargos, programas e departamentos não estivessem disponíveis em 2006, um diretório não oficial de diretores e presidentes de entidades de estudos judaicos de um tipo ou de outro listava mais de 70 indivíduos. Embora nem todas as posições em Estudos Judaicos na América do Norte dependam desse tipo de financiamento externo, o investimento de recursos filantrópicos para financiar os Estudos Judaicos tem sido um benefício maravilhoso para faculdades e universidades e para o próprio campo. No entanto, tal dependência da generosidade dos doadores também levantou questões desafiadoras de objetividade acadêmica versus agendas comunitárias paroquiais; questões de dependência indevida dos interesses e propensões particulares dos doadores; e preocupação com a crescente quantidade de tempo e esforço do corpo docente dedicados às atividades de angariação de fundos. Além disso, o financiamento adicional de doadores para séries de palestras, acadêmicos visitantes, navios de estudantes, etc., muitas vezes colocou os programas de estudos judaicos em uma posição privilegiada em relação a outros estudos acadêmicos mais antigos e maiores.

estudos judaicos

departamentos, bem como para entidades acadêmicas mais novas e em dificuldades. Nas melhores circunstâncias, os diretores de estudos judaicos encontraram maneiras de criar parcerias intelectuais e interdisciplinares com departamentos e programas acadêmicos menos bem dotados em empreendimentos de interesse mútuo.

Enquanto muitos doadores de programas de estudos judaicos em faculdades e universidades com importantes grupos estudantis judeus expressaram preocupações particulares sobre a educação de estudantes judeus como forma de fortalecer a formação da identidade judaica, outros optaram por dotar cargos e programas de estudos judaicos em instituições, tanto públicas e privadas, que não têm uma massa crítica de estudantes judeus, incluindo faculdades e universidades em partes da América do Norte com pequenas populações judaicas e em instituições ligadas à Igreja Católica Romana e várias denominações protestantes. Esses doadores, alguns dos quais também estavam interessados em apoiar instituições locais, argumentavam que os estudos judaicos deveriam ser integrados ao currículo acadêmico de todas as instituições de ensino superior; eles esperavam, também, que expor diversos grupos de estudantes ao estudo acadêmico de aspectos da experiência judaica aumentasse a compreensão e a tolerância na sociedade norte-americana mais ampla.

A mudança demográfica no início do século 21 deixa claro que o número absoluto de judeus na população maior, incluindo a população estudantil, está em constante declínio. O futuro dos Estudos Judaicos nas universidades norte-americanas dependerá do apelo do campo a um eleitorado maior. A maioria dos programas de Estudos Judaicos projeta seu currículo e cursos para atrair o público estudantil mais amplo possível, em parte garantindo que seus cursos atendam aos requisitos de "educação geral" e "diversidade" da universidade. Já em 2006, cada vez mais estudantes que fazem cursos e escolhem cursos de graduação e pós-graduação em Estudos Judaicos são não-judeus que vêm para o campo por curiosidade intelectual, não por interesse em sua própria herança religiosa ou étnica. Da mesma forma, um número crescente de acadêmicos e membros do corpo docente que trabalham em Estudos Judaicos não são judeus. Esse fenômeno é indicativo da crescente integração dos Estudos Judaicos à medida que o campo deixou de ser um empreendimento acadêmico "sobre judeus, por judeus e para judeus". Embora essa "normalização" dos estudos judaicos dentro da universidade seja desejável do ponto de vista acadêmico, ela também aponta para um potencial conflito futuro entre os programas acadêmicos de estudos judaicos e as preocupações das comunidades judaicas e doadores que até agora foram absolutamente essenciais para a presença e sucesso dos Estudos Judaicos em muitas instituições norte-americanas. O financiamento comunitário de cargos em estudos de Israel é uma área que se mostrou particularmente controversa quando acadêmicos que são apoiados por fundos de doação expressam opiniões que não concordam com algumas opiniões locais sobre a história, a sociedade e a política israelenses.

Programas e departamentos de estudos judaicos na América do Norte têm incentivado consistentemente seus alunos, de graduação e pós-graduação, a estudar em Israel. Muitos programas também receberam colegas acadêmicos de Israel em seus

como palestrantes e acadêmicos visitantes. Esses laços foram fortalecidos para muitos pela participação na União Mundial de Estudos Judaicos (centrada na Universidade Hebraica), que realiza conferências a cada quatro anos em Jerusalém. Décadas recentes também viram o crescimento de organizações de estudos judaicos na Europa Ocidental e na Europa Oriental e na antiga União Soviética. Entre elas está a European Association for Jewish Studies (EAJS), fundada em 1981, com escritórios em Oxford, Reino Unido, que incentiva e apóia o ensino de estudos judaicos em nível universitário na Europa e promove a compreensão da importância do judaísmo. cultura e civilização e do impacto que teve nas culturas europeias ao longo de muitos séculos. Na Rússia, SEFER, sediado no Centro de Ensino Universitário da Civilização Judaica Moscow, é uma organização guarda-chuva para estudos judaicos universitários na CEI (Comunidade de Estados Independentes) e nos Estados Bálticos. Parece provável que, no futuro, os profissionais de estudos judaicos da América do Norte desempenhem um papel crescente em uma comunidade internacional cada vez mais vibrante e ativa de estudantes e acadêmicos.

[Judith R. Baskin (2ª ed.)]

#### Na URSS, 1950-1990

No ano de 1950, os estudos judaicos na União Soviética atingiram um ponto baixo. As pesquisas sob os auspícios judaicos independentes terminaram por decreto em 1930. Os departamentos judaicos das instituições acadêmicas soviéticas, que publicavam seus estudos em iídiche – a língua oficial judaica – estavam em declínio antes mesmo da Segunda Guerra Mundial; o Escritório para o Estudo da Literatura Judaica Soviética, Língua e Folclore na Academia Ucraniana de Ciências era o único órgão que ainda existia após a guerra, mas foi fechado no início de 1949 como parte do expurgo secreto de Stalin da cultura judaica. Seu chefe, o linguista iídiche Elijah Spivak, morreu na prisão em 1950. Supõe-se que o fechamento na época da Cátedra de Assiriologia- Estudos Hebraicos na Universidade de Leningrado foi politicamente motivado.

A baixa estima com que os judeus e sua cultura eram então mantidos pelo establishment soviético pode ser vista no curto e preconceituoso verbete "Evrei" ("judeus") na segunda edição do Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia ("Grande Enciclope Soviética dia"), que foi para impressão em 1952.

Após a morte de Stalin em 1953, houve mudanças lentas, mas perceptíveis. As traduções do iídiche começaram a aparecer, seguidas em 1959 pela retomada da publicação em iídiche e, a partir de 1961, pelo surgimento do ainda existente periódico em iídiche Sovietish Heymland. Mas essas concessões não incluíam um renascimento da bolsa de estudos sob os auspícios acadêmicos que fazia parte da política de minoria soviética entre as guerras.

Por um tempo considerável, a única saída foi a tradicional dos estudos judaicos sob a égide mais ampla dos estudos do Oriente Próximo. Estes próprios estavam então sendo reorganizados, com o "Institut vostokovedeniia" (Instituto de Estudos Orientais) renomeado temporariamente "Institut narodov Azii" (Instituto dos Povos da Ásia). O Instituto de Estudos Orientais, vinculado à Academia Soviética de Ciências, ficava em Moscow, mas mantinha uma filial em Leningrado (São Petersburgo), em



quais os semíticos eram mais ativamente cultivados. Ao mesmo tempo, a Universidade de Leningrado permaneceu o centro de instrução para este ramo de aprendizagem, continuando uma tradição que remonta a aos tempos czaristas.

Por volta de 1951, a “Sociedade Palestina Russa”, moribunda desde 1930, foi revivida como uma afiliada da Academia Soviética de Ciências. Nos dias czaristas, essa organização, então conhecida como “Sociedade Pravoslava Palestina”, era mais missionária do que acadêmica. Seu reaparecimento, e o renascimento em 1954 de sua publicação *Palestinskii sbornik* (“coleção Palestina”), levantou as sobranças e foi visto por alguns como dirigido contra o novo Estado de Israel. Parece mais provável que fosse parte da onda de patriotismo russo então encorajada por Stalin e pretendia apontar o contínuo interesse russo no Oriente Próximo e seus estados emergentes – enquanto, por razões políticas, evitava qualquer menção ao Estado de Israel e na verdade, o assentamento judaico moderno na Palestina. No entanto, esse tabu não foi estendido ao antigo Israel ou ao judaísmo medieval, de modo que, a partir do volume 2 (1956), os estudos judaicos têm um lugar modesto no *Palestinskii sbornik* ao lado de uma infinidade de artigos sobre estudos árabes, estudos persas, egiptologia e Campos relacionados. A circunspeção exigia que os estudos sobre temas bíblicos e talmúdicos evitassem as palavras “Bíblia” e “Tal lama” no título do artigo; assim, em um artigo comparando o Pentateuco Samaritano com citações bíblicas no Talmude de Jerusalém, este último é chamado de “tradição oral palestina” (v. 15, 1966). O autor, Isaac Vinnikov (1897-1973), um veterano arabista, aramita e talmudista, foi o último titular da Cátedra de Assiriologia-Estudos Hebraicos da Universidade de Leningrado e contribuiu regularmente para *Palestinskii sbornik* até sua morte. Sua maior contribuição foi um dicionário de inscrições em aramaico que se estendeu por várias questões. Vinnikov convocou os estudiosos judaicos do mundo a produzir dicionários e concordâncias de literatura talmúdica e targúmica que levassem em conta pesquisas recentes; e como amostra publicou seu material na letra g (v. 5, 1960).

Outro talmudista que escreveu neste período, mas fez seu trabalho mais importante anteriormente, foi Judah Solodukho (1877-1877-1963), cujos estudos da história social do “Iraque” nos primeiros séculos da era cristã eram na verdade estudos do Talmude Babilônico.

Um colaborador do *Palestinskii sbornik* foi Joel Weinberg, ou Veinberg em seus artigos em russo. Weinberg, nascido em 1922 na então Letônia independente, era professor de história antiga na Universidade de Daugavpils (Dvinsk), e seus interesses incluíam o período bíblico. Na década de 1960, publicou dois livros em letão sobre a Bíblia e seu cenário.

Como muitos outros estudiosos nesta era de comunicação mais aberta, ele escrevia frequentemente para revistas acadêmicas no Ocidente. Os colaboradores do *Palestinskii sbornik* também incluíram o linguista hebreu Anatolii Gazov-Ginzberg, o estudioso de Qumran (comunidade do Mar Morto) Klavdiia Starkova e o versátil semitista Elijah Shifman. Gazov-Ginzberg (n. 1929) mudou seu nome para Amnon Ginzay e foi tradutor e editor em

Israel. Starkova (n. 1915) teve um livro sobre os pergaminhos de Qumran aceito na série de monografias da revista (v. 24, 1973). Ela também era uma das poucas especialistas da Rússia em literatura hebraica medieval e havia escrito sobre a poesia de Judah Halevi. Entre os muitos escritos de Shifman (1930-1990), especialista em civilização fenícia, estava *Vetkhii Zavet i ego mira* (“O Velho Testamento e seu Mundo”, 1987) – publicado em uma época em que a Bíblia havia se tornado novamente um parte legítima da literatura mundial para o leitor soviético.

*Palestinskii sbornik*, que ao longo dos anos se tornou mais hospitaleiro para os estudos judaicos, começou a incluir resenhas de Judaica recente em sua seção de resenhas de livros na década de 1970. Na década de 1980, no entanto, a revista tornou-se mais abertamente política e publicou artigos sobre o problema da Palestina que mostravam Israel como o principal obstáculo à paz na área.

A reorganização soviética dos estudos semíticos e do Oriente Próximo no início da década de 1950 deixou a revista *Vestnik drevnei istorii* (“Boletim de História Antiga”) intocada. Entre seus colaboradores regulares estava Joseph \*Amusin (1910–1984), um erudito bíblico que os escritores e intelectuais soviéticos costumavam consultar sobre o assunto. Amusin tornou-se o principal especialista da União Soviética nos pergaminhos do Mar Morto depois que estes foram descobertos e escreveu livros populares e acadêmicos sobre o assunto, incluindo pouco antes de sua morte, *Kumranskaia obshchina* (“A Comunidade de Qumran”, 1983). Em 1971, uma tradução dos pergaminhos para o russo sob sua direção produziu seu primeiro volume.

Em geral, porém, foram poucos os estudos em livros sobre temas judaicos no período coberto por esta pesquisa. Alguns exemplos relativamente antigos são: a edição de Nikita Meshcherskii do Josefo eslavo (1958); e Mikhail Artamonov, *Istoriia khazar* (“A História dos Cazares”, 1962). Este último livro, de um não especialista, foi considerado anti-semita pelo historiador israelense Shmuel Ettinger, uma vez que Artamonov não apenas rejeitou a ideia de uma herança khazar na história russa – uma ideia geralmente aceita – mas até considerou a conversão do khazar corte real ao judaísmo como um fator negativo em si mesmo (veja a resenha de Ettinger em *Kiryat Sefer*, v. 39, pp. 501-504).

Starkova e Meshcherskii (n. 1906, especialista em traduções de antigos clássicos hebraicos para o eslavo) pertenciam ao pequeno grupo de russos com interesse no hebraico clássico. O mesmo aconteceu com Igor Diakonov (nascido em 1915), o mais velho dos estudos soviéticos do Oriente Próximo, cujos trabalhos sobre as línguas do antigo Oriente incluem o hebraico e que traduziu poesia bíblica para o russo. A esse respeito, também notamos um notável semita russo de uma geração anterior, Pavel Kokovtsov (1861-1942), que ensinou Meshcherskii, Vinnikov e muitos outros no período entre guerras; nos estudos hebraicos (“gebrais tika” em russo) é mais conhecido por sua edição da correspondência entre o cortesão judeu espanhol Hasdai ibn Shaprut e o rei dos cazares (*Evereisko-khazarskaia perepiska v X veke*, 1932).

Na “Primeira Conferência sobre Línguas Semíticas” realizada em Tbilisi (Tiflis), Geórgia, em 1964, o hebraico teve um destaque

estudos judaicos

lugar, e até mesmo o hebraico moderno entrou nas discussões. O editor dos anais da conferência – publicado em 1965 como volume 2 de *Semitskie iazyki* (“Línguas semíticas”) – observou na introdução que “a hebraística era uma das áreas mais importantes e mais antigas da semitologia”, e destacou o então novo hebraico -Dicionário russo (*Ivrit-russkii sl ovar*) de Feliks (Faitl) Shapiro (1876–1961), editado por Ben Zion Grande (1891–1974) e publicado em 1963. O iranista Michael Zand (n. 1927), posteriormente um professor da Universidade Hebraica, tratou do iídiche como substrato do hebraico, e o semitista Meir Zislin (nascido em 1916) escreveu sobre algumas gramáticas hebraicas medievais. Os participantes também incluíram o líder aramaista georgiano Konstantin Tsereteli (n. 1921), que ajudou a tornar a Universidade de Tbilisi um centro de estudos semitas ao lado das instituições mais conhecidas em Leningrado e Moscou.

Como de costume, a atmosfera na Geórgia era mais livre do que a encontrada no norte, e o hebraico não foi negligenciado no trabalho realizado em Tbilisi. Em 1975, a Universidade de Tbilisi publicou uma gramática hebraica caraíta, *Ma'or Ayin*, editada por Zislin, enquanto sob o patrocínio da Academia de Ciências da Geórgia Nisan Babalikhvili editou uma coleção de inscrições hebraicas locais, em grande parte de lápides: *Evreiskie nad pisi v Gruzii, XVIII–XIX vv.* (“Hebrew Inscriptions in Georgia, 18th to 19th Centuries,” 1971). Babalikhvili (1938–1986), filho do rabino de Tbilisi, infelizmente morreu jovem. O mesmo fez o talentoso jovem judeu hebraísta georgiano Boris (Dov) Gaponov (1934-1972), cuja tradução do épico nacional georgiano, “The Man in the Panther’s Skin”, de Shota Rustaveli, foi publicada em Israel com a colaboração do jornal georgiano. Academia de Ciências (*Oteh ou ha-na mer*, 1969). A tradução de primeira linha de Gaponov, que causou forte impressão, tornou-se tema de uma dissertação apresentada em 1985 à Universidade de Tbilisi pela jovem hebraísta Manana Gotsiridze. Anteriormente, em 1982, Yurii Kornienko havia defendido sua dissertação na mesma universidade sobre a morfologia da formação e mudança de palavras no hebraico contemporâneo.

Na conferência de 1964, vemos o uso da palavra “*Ivrit*” em russo para designar o hebraico no lugar do anterior “*drevneevreiskii iazyk*” (“língua judaica antiga”). Quando a terceira edição da Grande Enciclopédia Soviética apareceu na década de 1970, “*Ivrit*” havia se tornado o termo padrão para o idioma; o verbete “*Ivrit*” foi escrito pelo soviético semita-hamita Aaron Dolgoposkii (n. 1930), posteriormente lecionando na Universidade de Haifa. Nesse sentido, notamos que o mencionado dicionário hebraico-russo, obra da vida do especialista educacional Feliks Shapiro, estava programado para ser publicado na década de 1950, mas foi retirado – então o autor recorreu aos mais altos círculos partidários na tentativa de provar a importância do trabalho para a semitologia soviética (ver o volume comemorativo russo Feliks L'vovich Shapiro, editado em Israel por sua filha Leah Prestin, 1983). O dicionário, que finalmente apareceu após a morte de seu autor, serviu também às instituições acadêmicas soviéticas

como os jovens judeus estudando sua língua ancestral mais ou menos sub-repticiamente.

No entanto, a língua oficial dos judeus soviéticos permaneceu iídiche, e o veterano gramático iídiche Emanuel Falkovich (1898?–1982?), que também escreveu a entrada “iídiche” para a enciclopédia acima mencionada, contribuiu com um capítulo sobre o idioma para a coleção linguística *Iazyki narodov SSSR*, v. 1 (“Línguas do Povo da URSS”, 1966). Dolgoposkii e Falkovich juntos produziram o artigo sobre escrita hebraica (“*Evreiskoe pis'mo*”) para a enciclopédia. Falkovich também participou ativamente dos esforços da revista *Sovetish Heymland* para ensinar iídiche aos judeus soviéticos, embora seu silêncio sobre as perspectivas futuras da língua no artigo de 1966 faça parecer provável que ele fosse pessimista sobre o assunto.

Isso nos leva aos estudos judaicos em iídiche. Como observado, as autoridades soviéticas não reviveram a estrutura institucional entre guerras à qual devemos vários estudos em iídiche sobre história judaica, demografia, linguística iídiche, pesquisa literária iídiche e bibliografia. A geração mais velha de eruditos que haviam realizado esse trabalho estava morrendo de qualquer maneira, e a ausência de escolas de iídiche tornava insolúvel o problema da sucessão. Além disso, a rápida assimilação linguística dos judeus soviéticos fez com que o público do que restava da erudição da língua iídiche fosse muito pequeno.

No entanto, mesmo agora algum trabalho foi feito. Vários estudiosos que haviam sido associados às subdivisões judaicas da Academia Ucraniana durante o período de 1928-1949 foram libertados de prisões e campos em meados da década de 1950. Entre eles estava o notável folclorista musical Moses Beregovskii (1892-1961), que foi, excepcionalmente, capaz de montar um livro, publicado postumamente como *Evreiskii narodnye pesni* (“Canções folclóricas iídiche”, 1962). Muitos dos escritos de Beregovskii estão agora disponíveis na edição inglesa de Mark Slobin (*Old Jewish Folk Music*, 1982).

A principal saída para os estudos da língua iídiche era naturalmente o *Heymland Sovetish mensal*. Devido à sua natureza como uma revista literária, tendia a restringir a pesquisa à história da literatura iídiche e tópicos relacionados. Entre os estudiosos literários mais importantes estava Hersh Remenik (1905-1981). Dois historiadores judeus soviéticos sobreviventes, Hillel Aleksandrov (1891?–1972) e Asher Margo lis (1891–1976) – o primeiro após 20 anos de prisão por “*trotskismo*” – contribuíram com artigos ocasionais sobre a fronteira da história e da literatura. Os linguistas antigos que escreveram no diário incluíam Reuben Lerner (1902?–1972), Khaim Loytsker (1898–1970), Moses Maydanski (1900?–1973) e Moses Shapiro (falecido em 1974). Shapiro, juntamente com a vítima de Stalin Elijah Spivak (mencionado acima), trabalhava há muitos anos em um dicionário russo-iídiche, que finalmente apareceu muito depois de suas mortes (*Russko-evreiskii idish esloveno*, 1984).

Dois outros estudiosos veteranos, o historiador Israel Sosis (1878-1967?)

ocasionalmente no jornal iídiche de Varsóvia *Folksstime*, onde Kantor abordou o assunto tabu da participação judaica no Exército Vermelho. Kantor também publicou seu último estudo demográfico, no qual analisa dados judaicos do censo de 1959, no jornal histórico judaico de Varsóvia *Bleter far geshikhte* (v. 15, 1962/63, traduzido e anotado pelo presente escritor em *Studies...* in Honra de 1. Edward Kiev, 1971). Dizia-se que a inédita "História dos Judeus na Rússia" de Sosis estava na posse do *Sovetish Heymland*.

Com o passar do tempo, o *Sovetish Heymland* tornou-se mais hospitaleiro para estudos não relacionados com a literatura iídiche. Especialmente notáveis entre eles são os artigos de Leyb Vil sker (1919-1988), por vários anos chefe do Departamento Judaico da Biblioteca Pública de Leningrado. Vilsker era, inter alia, um especialista na língua e literatura samaritana, e publicou *Samaritanskii iazyk* ("A língua samaritana") em 1974. Suas contribuições mais importantes para o mensal iídiche foram textos hebraicos inéditos, como poemas do famoso poeta medieval Judah Halevi (*Sovetish Heymland*, 1982, nº 2). Vilsker e sua esposa, Gita Gluskina (n. 1922) – uma hebraísta por direito próprio – também contribuíram para o *Palestinskii sbornik*. Gluskina, filha do rabino Mendel Gluskin, de Leningrado, trabalhou em textos hebraicos medievais e é mais conhecida por sua edição do tratado matemático *Meyasher Akov* ("Endireitando o torto", 1983) de Abner de Burgos.

Mais tarde, ela se mudou para Jerusalém.

No período que estamos tratando, a ausência de instituições judaicas formais além das sinagogas não impediu que os jovens judeus buscassem suas raízes, e isso ficou especialmente marcado após a Guerra dos Seis Dias em 1967. O crescente fenômeno soviético de "samizdat" (publicação privada e não autorizada) teve uma contrapartida judaica, onde foram feitas tentativas de fornecer antologias de literatura judaica em russo. Em 1976, o físico Benjamin Fain (n. 1930), que mais tarde emigrou para Israel, decidiu realizar um levantamento sociológico da auto-identificação judaica sob condições "samizdat".

Cerca de 1.500 judeus soviéticos serviram como amostra, e os resultados estão agora disponíveis em inglês em uma publicação israelense (*Jewishness in the Soviet Union*, 1984). Fain também organizou um simpósio cultural em Moscou no final de 1976, ao qual a polícia encerrou rapidamente.

Na década de 1980, o crescente interesse pela história judaica russa fez-se sentir tanto dentro como fora dos círculos "samizdat".

Em uma das principais publicações do "samizdat" judaico, *Len ingradskii evreiskii al'manakh* ("almanaque judaico de Leningrado", 1982–1989) Michael Beizer (n. 1950) publicou artigos sobre os judeus de São Petersburgo, como costumava ser chamada a antiga capital. Estes resultaram em 1986 no livro "samizdat" *Evrei v Peter burge* (publicado em 1990 em tradução inglesa como *Os judeus de São Petersburgo* depois que Beizer emigrou para Israel). Na década de 1980, o oficial *Sovetish Heymland* tornou-se mais receptivo a artigos sobre tópicos históricos judaicos; os editores fizeram um esforço conjunto em 1986 para imprimir jovens escritores e rejuvenescer o jornal, mesmo que isso significasse traduzir de escritores russos que não conheciam o iídiche. Um desses, e provavelmente o mais talentoso dos

historiadores mais jovens, foi Mark Kupovetskii (n. 1955), que estava engajado no que na União Soviética era chamado de "etnografia". Kupovetskii publicou na *Sovetish Heymland* estudos demográficos curtos mas atualizados sobre os judeus de Moscou, da Ucrânia e das repúblicas bálticas; uma versão mais longa de seu artigo sobre os judeus de Moscou apareceu em *Etnodispersnye gruppy v gorodakh evropeiskoi chasti SSSR*, 1987. O colega e colega moscovita de Kupovetskii, Igor Krupnik (n. 1951), contribuiu com uma pesquisa de realizações recentes em estudos judaicos para a revista (1986, nº 11 – para uma tradução anotada em inglês ver a bibliografia). O autor enfatizou a juventude de muitos estudiosos e o fato de que eles não tinham uma "firme tradição acadêmica" em que confiar e precisavam se preparar por meio de seus próprios esforços. Krupnik dedica muita atenção ao trabalho que está sendo feito na Geórgia; na República Russa, ele observa, entre outros, a linguista moscovita Aleksandra Eikhensvald (n. 1957), que publicou um artigo sobre a formação do hebraico moderno em *Sovetish Heymland* (1986, nº 7 – fortemente criticado por Vilsker na edição nº 11) daquele ano. Um estudioso e bibliógrafo de Leningrado mencionado por Krupnik foi Simon Yakerson (n. 1956), que também contribuiu para a revista ocasionalmente. Yakerson fez um nome para si mesmo por seus catálogos descritivos de incunábulo hebraico encontrados nas bibliotecas de Lenin grad e de Moscou; esses catálogos apareceram em 1985 e 1988, após a bibliografia soviética ter negligenciado o Hebraica por quase 50 anos.

Em 1987, e ainda mais em 1988, os efeitos da "perestroika" fizeram-se sentir no campo da cultura e do ensino judaico. O muito conservador mensal iídiche agora virou o curso e começou a explorar um longo tópico tabu: o destino dos escritores judeus e atividades culturais nos "anos negros" de 1948-1952. Pela primeira vez, os sobreviventes dos campos de Stalin publicaram memórias daqueles dias no *Heymland Sovetish*. "Samiz dat" tornou-se agora uma publicação privada em vez de clandestina, mas tolerância não significava apoio, e o contraste entre publicações oficiais e não oficiais permaneceu impressionante. A erudição desempenhou um papel relativamente menor na pletera de associações culturais judaicas que surgiram na União Soviética, mas esforços foram feitos, muitas vezes imitando modelos anteriores. Em Moscou existia agora uma Sociedade Histórica Judaica; foi fundamental para a convocação de uma conferência internacional sem precedentes sobre estudos judaicos (dezembro de 1989) e planejava publicar os anais. Em Leningrado havia uma "Universidade Popular Judaica" em aparente imitação da que existia no início do regime soviético. Esta instituição organizou expedições a locais de interesse judaico e tentou documentar o passado judaico na Rússia enquanto ainda havia tempo. O presidente da Sociedade Histórica era Valerii Engel, enquanto a Universidade do Povo era liderada por Elijah Dvorkin – ambos homens na casa dos trinta.

No entanto, é preciso dizer que a emigração massiva de judeus do país, que assumiu proporções de fuga, trabalhou contra o renascimento cultural e acadêmico. Assim, a existência continuada do *Evreiskii istoricheski al'manakh* de Moscou ("Almanaque Histórico Judaico", 1987-1988), uma publicação "samiz dat", tornou-se

estudos judaicos

editores, Aleksandr Razgon (n. 1949) e Vladimir (Velvi) Chernin (n. 1958), partiu para Israel. Chernin, um poeta e folclorista iídiche, também escreveu para publicações oficiais e tentou preencher a lacuna entre as duas esferas.

No lado mais esperançoso, vemos que os tópicos judaicos modernos, rejeitados por tanto tempo pelos editores acadêmicos soviéticos e administradores universitários, agora eram aceitáveis para artigos e dissertações. Isso foi particularmente verdadeiro no campo da etnografia, por exemplo, um artigo conjunto de Kupovetskii e Krupnik sobre os judeus curdos da URSS apareceu em Sovetskaiia etnografiia (1988, nº 2) depois de ter sido rejeitado alguns anos antes. Michael Chlenov (n. 1940), que emergiu como líder do Vaad (Conselho de Deputados) das comunidades judaicas organizadas, era ele próprio um etnógrafo. Muita ajuda foi dada aos estudiosos mais jovens pela veterana etnógrafa de Leningrado Natalia Yukhneva, que, embora não seja judia, apoiou o trabalho etnográfico judaico e estava ativamente engajada na batalha contra o anti-semitismo soviético. Yukhneva e outros mencionados aqui puderam visitar Israel e estiveram em contato com instituições acadêmicas israelenses.

Com a dissolução da União Soviética, os Estudos Judaicos no nível institucional, como a vida comunal judaica em geral, floresceram, em grande parte através da Federação das Comunidades Judaicas da Antiga União Soviética, que opera cinco universidades judaicas e várias organizações judaicas estrangeiras. ções e agências.

[Avraham Greenbaum]

### Estudos Judaicos na França

O campo acadêmico dos estudos judaicos foi fundado na França no final do século XIX com a criação da \*Société des études juives, que então começou a publicar – e ainda publica – um periódico erudito, \*Revue des Etudes Juives, e dirigiu a publicação das obras clássicas de Henrich \*Gross (Gallia Ju daica, 1897) e Theodore \*Reinach.

Durante o século XX, os trabalhos pioneiros de Berna \*Blumenkranz sobre a história judaica medieval, Léon \*Poliakov sobre o anti-semitismo e Georges \*Vajda, Charles \*Touati e Haim \*Zafrani sobre o misticismo judaico foram as realizações mais notáveis no campo. de estudos judaicos na França pós-Segunda Guerra Mundial e forneceu a base para um maior desenvolvimento.

Com sua orientação, iniciou-se um processo que permitiu que a história e os estudos judaicos adquirissem um lugar mais respeitado no mundo acadêmico francês, ilustrado pela inscrição de pesquisadores sobre temas judaicos no Centro Nacional de Pesquisa Científica (CNRS) e pela corrida de programas sobre temas judaicos – como o New Gallia Judaica, dirigido por Danièle lançu-Agou em 2005 – e sua introdução no currículo das universidades. Apesar da agitação da Segunda Guerra Mundial e da descontinuidade da vida judaica organizada, alguns estudiosos conseguiram preservar o espírito do passado e transmitir as habilidades da erudição judaica para a geração mais jovem. Mas os objetivos mudaram e novos horizontes foram buscados pelos novos pesquisadores.

Refletindo o renascimento da vida cultural judaica na França, o campo dos Estudos Judaicos cresceu constantemente na França durante o

segunda metade do século 20<sup>o</sup> e, mais especificamente, em suas últimas décadas. As tradicionais cátedras da Ecole Pratique des hautes études (EPHE) foram desafiadas pelo desenvolvimento de muitos cursos e centros de pesquisa localizados em universidades, na École des hautes études en sciences sociales (EHESS), e também em instituições comunitárias. Com cursos sobre a civilização judaica (história, filosofia, pensamento judaico e línguas judaicas, este último principalmente em Paris VIII e no Institut des Langues orientales INALCO, etc.), os estudos judaicos surgiram do quase nada para se tornar uma área ativa de aprendizado em quase todas as principais universidades francesas (Aix-en-Provence, Lille, Lyon, Montpellier, Estrasburgo, Toulouse, etc). Essa evolução para o reconhecimento da particularidade da existência judaica nos séculos passados está ligada a um fenômeno cultural que gerou, por um lado, uma tendência geral à busca de raízes singulares e, por outro, um renovado diálogo entre as religiões no após a Segunda Guerra Mundial. Também deve muito às transformações que ocorreram dentro do judaísmo francês: a transformação de atitudes e perspectivas após a Guerra dos Seis Dias de 1967 entre Israel e seus vizinhos árabes e, por último, à imigração em massa de judeus do norte da África para a França. Simultaneamente, houve uma expansão significativa no tratamento de assuntos judaicos na imprensa e, a partir do final da década de 1980, novos periódicos judaicos fornecendo informações e artigos sobre questões judaicas tradicionais, modernas ou contemporâneas (Traces, Pardes, Cahiers du Judaïsme, La Revue d 'histoire de la Shoah, Le Monde juif) ou pesquisa acadêmica.

Em 1989, a \*Alliance Israélite Universelle abriu uma biblioteca renovada que é agora a maior biblioteca judaica da Europa e, recentemente, as três principais bibliotecas judaicas (Medem, Séminaire rabbinique e AIU) juntaram-se para criar uma rede comum. Criou também uma Faculdade de Estudos Judaicos que concentra suas atividades no estudo aprofundado do pensamento judaico em suas diversas manifestações, chefiada por Shmuel \*Trigano. De referir também o importante impulso dado à renovação dos estudos sobre a Segunda Guerra Mundial pelo Institut d'histoire du temps présent (IHTP), que também administra uma biblioteca, fundada em 1980 e dirigida (1994-2005) por Henry Rousso, onde uma nova geração de pesquisadores está trabalhando. O \*Centre de la documentation juive contemporaine (CDJC) foi fundado inicialmente em 1943 por Isaac \*Schneersohn para reunir todos os documentos relacionados ao destino dos judeus franceses durante a guerra, para testemunhar e processar criminosos de guerra. No início da década de 1950, o túmulo do desconhecido mártir judeu foi dedicado no CDJC, e tornou-se o memorial central e símbolo da memória judaica e serve como local para as comemorações do Holocausto. Em janeiro de 2005 o CDJC abriu um novo site sob os auspícios do Memorial da Shoah, que oferece ao público uma grande biblioteca de pesquisa e um programa de publicações ativo. O CDJC organiza exposições permanentes e itinerantes, realiza programas educacionais abrangentes e oferece cursos pedagógicos para professores e crianças. Organizações comunitárias, como o Centre Rachi e, recentemente, o Institut Elie Wiesel, também passaram a oferecer cursos e diplomas para promover esses estudos e dar aos alunos a oportunidade de

aprender algo sobre o judaísmo durante seus estudos. Surgiu uma nova geração de estudiosos nascidos ou educados na França que se dedicam a áreas específicas da erudição judaica. De um modo geral, vão desde a tradução e interpretação dos textos tradicionais do pensamento judaico até o estudo de questões judaicas contemporâneas. Seu trabalho se enquadra em várias áreas amplas. A primeira diz respeito ao mundo judaico visto de dentro: Pensamento e Filosofia Judaicos, Ciências, História Judaica. Uma segunda área são os Estudos Textuais e Clássicos e a Arqueologia. Um terceiro trata das relações dos judeus com Israel e França, bem como com o Holocausto. Pode-se também distinguir entre estudiosos nascidos antes e depois da Segunda Guerra Mundial. Os primeiros estavam obviamente mais envolvidos em estudos clássicos e textuais, enquanto os segundos tendiam a esquadrihar o passado para melhor compreender o presente. Essa mudança sinaliza a passagem do trabalho acadêmico erudito e acadêmico para a esfera muito mais pública da mídia. A tendência de secularizar o ensino tradicional e dotá-lo do sabor das ciências, herdado da *\*Wissenschaft des Juden tums*, também é cada vez menos sentida, pois há uma demanda crescente por estudos puramente religiosos fora dos círculos rabínicos e consistórios. É, portanto, difícil determinar a direção dos futuros estudos judaicos.

Entre os muitos estudiosos judeus ativos, mencionaremos apenas aqueles que publicaram extensivamente. No campo do pensamento e da filosofia judaica, Charles *\*Mopsik* (1956-2003) foi uma das figuras destacadas. Ele trabalhou principalmente na edição e publicação de manuscritos originais da Cabala em francês, que foram posteriormente traduzidos para outras línguas, como hebraico, italiano, espanhol, russo e inglês: *Les grands textes de la cabale: les rites qui font Dieu* (1993); *Cabale et cabalistas* (1997); *Sefer Shekel ha Kodesh de R. Moses de Leon*, (Heb., 1996), *Sex of the Soul: the Vicissitudes of Sexual Difference in Kabbalah* (2005).

Paul B. Fenton (1951–), discípulo do falecido Georges Vajda, foi o chefe dos Estudos Judaicos em Paris IV (Sorbonne). Ele se concentrou na filosofia e pensamento judaico-árabe: *O Tratado da Piscina de Obadiah Ben Abraham Ben Moses Maimonides* (1981); *Philosophie et exégèse dans le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn Ezra, philosophe et poète andalou du XIII siècle* (1997); *José B. Abraham Ibn Waqar: Princípios da Cabala* (2004); editou também *Le commentaire sur le "Livre de la création de Dunas ben Tamim de Kairouan* (2002) de Georges Vajda. Ele sucedeu o emérito Roland Goestchel (1930–), que trabalhou principalmente em Kabbalah e filosofia medieval: *La Kabbale* (1985); *Isaac Abarbanel: conseiller des princes et philosophe* (1996).

Dominique Bourel (1951–), pesquisador do CNRS, foi diretor do Centre de la recherche française à Jérusalem (CRFJ) entre 1994 e 2004. Trabalhando com filósofos judeus alemães, publicou *Moses Mendelssohn, la naissance du judaïsme moderne* (2004) e editou vários livros, como *Max Nordau: critique de la dégénérescence, médiatour franco-allemand, père fondateur du sionisme* (1996), com Delphine Bechtel (1958–), professora associada em Paris

IV, que se concentrou na literatura judaica alemã e publicou *La renaissance culturelle juive en Europe centrale et orientale, 1897–1930* (2002). Bourel traduziu as cartas de Martin *\*Buber* em *Lettres choisies de Martin Buber, 1899–1965* (2004) com Florence Heymann (1948–), pesquisadora do CFRJ que escreveu *Le crépuscule des lieux, identités juives de Czernowitz* (2003) e já havia publicado *L'historiographie israélienne aujourd'hui* (1998) com Michel Abitbol.

Shmuel Trigano, nascido na Argélia (1948–), sociólogo e filósofo, é professor em Paris X. Escritor prolífico, publicou, entre muitos outros livros, *Le récit de la disparition: essai sur l'identité juive* (1977); os cinco volumes *La Société juive à travers l'histoire* (1992); e *Les frontières d'Auschwitz: les ravages du devoir de mémoire* (2005).

Sobre a história da ciência e da filosofia, Gad Freudenthal (1944–), também do CNRS, publicou *Science in the Medieval Hebrew and Arabic Traditions* (2005). Ele editou *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist* (1992); e com Samuel Kottek e Paul Fenton, publicou *Mélanges d'histoire de la médecine hébraïque* (2003).

No campo da história judaica, Gérard *\*Nahon* (1931–), professor emérito da EPHE, escreveu tanto sobre a França medieval quanto sobre a história sefardita. Ele chefiou a *Nouvelle Gallia Judaica* de 1981 a 1992, dirigiu a *Revue des Études Juives* (1972-1996) e foi presidente da *Société des Études juives*. Entre seus livros estão *Inscriptions hébraïques et juives de France médiévale* (1986); *Menasseh Ben Israël, A Esperança de Israel*, publicado com Henry Mechoulan (1987; Fr. 1979); *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident* (1994); *Juifs et judaïsme à Bordeaux* (2003).

Gilbert Dahan (1943–), pesquisador do CNRS e professor da EPHE, continuou e aprofundou o trabalho de Blumenkranz sobre a França medieval: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, (1990); *A Polêmica Cristã contra os Judeus na Idade Média* (1998, Fr. 1991), e editou *Les Juifs au consider de l'histoire: mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz* (1985).

Danièle Lancu-Agou (1945–), pesquisadora do CNRS em Montpellier, também publicou na França: *Les Juifs en Provence (1475–1501), De l'insertion à l'expulsion* (1981); *Les juifs du Midi: une histoire millénaire* (1995); *Juifs et néophytes en Provence: l'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan* (2000).

Simon Schwarzfuchs (1927–), professor emérito da Universidade Bar Ilan, radicado em Israel, publicou entre outras obras *Napoleão, os judeus e o Sinédrio* (1979); *Uma História Concisa do Rabinato* (1993); e *A História dos Judeus na França Medieval* (2001).

Em outros temas, Jean Baumgarten (1950–), pesquisador do CNRS, participou da criação e publicação dos principais periódicos judaicos franceses e se dedicou ao estudo da literatura iídiche: *Introdução à literatura iídiche antiga*, (2005; Fr. 1993); *Récits hagiographiques juifs* (2001); *La Naissance du Hassidisme. Mística, ritual e sociedade* (2006).

Sylvie Anne Goldberg (1953–), na EHESS, trabalha

estudos judaicos

sobre a história cultural do judaísmo tradicional. Ela publicou *Cruzando o Jaboque, Doença e Morte no Judaísmo Ashkenazi em Praga do século XVI ao XIX* (1996; Fr. 1989) e dois volumes sobre os usos judaicos do tempo: *La Clepsydre*.

*Essai sur la pluralité des temps dans le Judaïsme* (2000); *La Clepsydre II, Temps de Jérusalem, temps de Babylone* (2004).

Maurice Kriegel (1949–) chefiou o Centre d'études juives na ehes e foi editor de uma série sobre judaísmo. Ele publicou *Les Juifs à la fin du Moyen âge, dans l'Europe médi terranéenne* (1979).

Daniel Tollet (1945–), na Sorbonne de Paris IV, concentrou-se na história dos judeus na Polônia e editou uma série de *Estudos Judaicos*. Publicou *Histoire des juifs en Pologne: du XVIe siècle à nos jours* (1992); *Accuser pour convertir: du bon usage de l'accusation de crime rituel dans la Pologne catholique* (2000); e *Marchands et hommes d'affaires juifs dans la Pologne Wasa (1588–1668)* (2001).

No campo dos estudos textuais, Judith Olszowy-Schlanger (1967–), nascida na Polônia e formada na Inglaterra, foi professora de codicologia e paleografia na EPHE. Ela publicou *Documentos de Casamento Caraíta do Cairo Geniza. Tradição Jurídica e Vida Comunitária no Egito Medieval e na Palestina* (1998); *Les manuscrits hébreux dans l'Angleterre médiévale: étude historique et paléographique* (2003); e com Geoffrey Khan e María Ángeles Gallego, *Abu al-Faraj Harun ibn al Faraj, A tradição caraíta do pensamento gramatical hebraico em sua forma clássica, uma edição crítica e tradução* (2003).

Ela sucedeu a professora emérita Colette Sirat (1934–), que se mudou para Israel depois de ser pioneira no campo na França. Sirat publicou, entre outros livros, *Les papyrus en caractères Hébraïques trouvés en Égypte* (1985); *Manuscritos Hebraicos da Idade Média* (2002; Fr. 1994); e *Uma História da Filosofia Judaica na Idade Média, 1993* (Francês 1983).

Os estudos clássicos são representados por Mireille Hadas-Lebel (1940–), ex-professora da INALCO, hoje em Paris IV Sorbonne. Ela publicou vários livros sobre a língua hebraica e depois se concentrou em autores judeus gregos e latinos: *Philon d'Alexandrie: un penseur en diáspora* (2003); *Flávio Josefo: Testemunha ocular da conquista romana da Judéia no primeiro século* (1993; Fr. 1989); e *Jerusalém contra Roma* (2005; Fr. 1990).

Os estudos de arqueologia e Qumran também são bem representados por André Caquot (1923–2004), que lecionou no Colège de France: *Ugarit-Forschungen, 35* (2003–4): *Festschrift André Caquot*, editado por Manfred Dietrich e Oswald Loretz. Caquot publicou com René Labat *Les Religions du Proche Orient asiatique: textes babyloniens, ougaritiques, hitites* (1970) e, com Maurice Szyner, *Ugaritic Religion* (1980; Fr. 1974).

André Lemaire, (1942–), arqueólogo e professor da EPHE, cujas obras tratam da epigrafia aramaica e hebraica, publicou *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (1981) e *Naissance du monothéisme: point de vue d'un historien* (2003)

Joseph Mélèze-Modrzejewski (1930–), nascido na Polônia, foi professor em Paris I e estudioso de papiros gregos e egípcios, concentrando sua pesquisa na história do direito antigo:

*Os judeus do Egito: de Ramsés II ao imperador Adriano* (1995; Fr. 1991); *Droit Imperial et Traditions Locales dans l'Égypte romaine* (1990).

Na França contemporânea, Pierre Birnbaum (1940–), professor de ciência política e sociologia na Universidade de Paris I (Sorbonne), diretor de *Les cahiers du judaïsme*, abriu um novo olhar sobre a relação entre os judeus e a República Francesa. Ele é o autor de vários livros, vários dos quais foram traduzidos para o inglês: *Anti-semitism in France: a Political History* from Leon Blum to the Present (1992; Fr. 1988); *Os Judeus da República: Uma História Política dos Judeus do Estado na França de Gambetta a Vichy* (1996; Fr. 1992); e *O Momento Anti-semita: Uma Volta à França em 1898* (2003; Fr. 1998).

Sobre a história da França na Segunda Guerra Mundial, Anne Grynberg (1951–), que era ativa na AIU e editora de *Les cahiers du judaïsme*, escreveu *Les camps de la honte: les internés juifs des camps français, 1939–1944* (1991). E, embora morando em Israel, Renée Poznanski (1948–) também contribuiu com seus judeus na França durante a Segunda Guerra Mundial (2001; Fr. 1994).

O campo dos estudos do Holocausto desenvolveu-se relativamente tarde na França, iniciado com uma abordagem literária de Rachel Ertel (1939–), professora em Paris VII, que escreveu *Le shtetl, la bourgade juive de Pologne* (1982); *Dans la langue de personne* (1993); e *Brasier de mots* (2003).

Annette Wieviorka (1948–), pesquisadora do CNRS, começou com a problemática da lembrança, publicando com Itzhok Niborski (n. 1947 em Buenos Aires e estudioso em prato Yid) *Les Livres du souvenir: mémoires juifs de Pologne* (1983). Mais tarde escreveu *Déportation et génocide, Entre la mémoire et l'oubli* (1992), *The Era of the Witness* (2006; Fr. 1998), e *Auschwitz, 60 ans après*, (2005).

Sobre Israel, Alain Dieckhoff (1958–) publicou *Les espaces d'Israël: essai sur la stratégie territoriale israélienne* (1987) e *The Invention of a Nation: Zionist Thought and the Making of Modern Israel* (2003; Fr. 1993).

Esther Benbassa (1950–) e Jean-Christophe Attias (1958–), professores da EPHE; ambos passaram da história para ensaios mais polêmicos sobre o judaísmo e o Estado de Israel, escrevendo juntos: *Israel, a Terra Impossível* (2003; Fr. 1998) e *Judeus e Seu Futuro: Uma Conversa sobre Judaísmo e Identidades Judaicas* (2004; Fr. 2001). Anteriormente, Benbassa havia publicado, entre outros livros, *Os judeus dos Balcãs: A comunidade judaico-espanhola, séculos XV a XXX*, com Aron Rodrigue (1995; Fr. 1993); e os judeus da França. *Uma História da Antiguidade ao Presente* (1999; Fr. 1997). Attias publicou trabalhos sobre caraísmo: *Abraham Aboulafia, L'Épître des sept voies* (1985); *Le Commentaire biblico. Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue* (1991); e Isaac Abravanel, *la mémoire et l'esperance* (1992).

[Sylvie Anne Goldberg (2ª ed.)]

**Bibliografia:** J. Baskin e S. Tenenbaum (eds.), *Gender and Jewish Studies: A Curriculum Guide* (1994); D. Biale, M. Galchinsky e S. Heschel, *Insider/Outsider: American Jews and Multiculturalism* (1998); L. Davidman e S. Tenenbaum (eds.), *Feminist Perspectives*

trabalhos sobre Estudos Judaicos (1994); Z. Garber (ed.), *Abordagens Acadêmicas ao Ensino de Estudos Judaicos* (2000); P. Ritterband e HS Wechsler, *Aprendizagem Judaica em Universidades Americanas: O Primeiro Século* (1994).

**ORGANIZAÇÕES SUCESSORAS JUDAICAS** na Alemanha, organizações para rastrear e recuperar propriedades judaicas sem herdeiros daqueles judeus que foram vítimas dos nazistas.

#### **Organização Sucessora da Restituição Judaica (JRSO)**

Os americanos foram os principais na criação de uma estrutura, e o primeiro corpo judaico para reivindicações na Zona Americana, a Judaica Restituição Sucessor Organization (JRSO), foi estabelecido em 1948 com escritórios em Nuremberg. Em 1950, um órgão semelhante, o Jewish Trust Corporation (JTC), foi estabelecido na antiga Zona Britânica (noroeste da Alemanha) com a aprovação do governo britânico. Mais tarde, uma filial separada foi estabelecida na Zona Francesa. Um escritório conjunto foi criado por eles para os três setores de Berlim Ocidental.

Onde o ex-proprietário judeu dentro da Zona Americana morreu sem herdeiro, ou onde nenhuma reclamação foi feita, o JRSO foi autorizado a registrar reclamações e aplicar os lucros para o alívio de refugiados necessitados em qualquer lugar do mundo. O JRSO também reivindicou a restituição da propriedade comunal judaica. As receitas serviam principalmente às necessidades religiosas e culturais das comunidades sobreviventes na Alemanha Ocidental e foram então entregues aos fundos gerais de refugiados.

Quando um reclamante individual apareceu tarde demais para apresentar seu próprio pedido de reivindicação, o JRSO, bem como o JTC, adotaram um procedimento de equidade para liquidação até 31 de dezembro de 1958. A organização americana recuperou até o final de 1967 quase 200.000.000 DM (US\$ 50.000.000), além dos bens imóveis restituídos às comunidades, e a operação ainda não foi concluída. O valor recuperado inclui o valor da propriedade em Berlim Ocidental. A maior parte do fundo foi obtida por um acordo global feito com as autoridades dos Laender alemães e de Berlim Ocidental, nas áreas em que os bens estavam situados ou haviam sido confiscados. As autoridades foram solicitadas a pagar uma quantia fixa e, em troca, foram sub-rogadas ao restante das reivindicações pendentes da organização contra indivíduos alemães que adquiriram os bens imóveis. As autoridades poderiam então fazer seu acordo com o proprietário alemão.

[Norman Bentwich]

#### **Corporação Fiduciária Judaica (JTC).**

A principal tarefa do JTC era localizar dentro de um prazo de 18 meses uma propriedade que permaneceu não reclamada após 30 de junho de 1950, o prazo estabelecido pela Lei de Restituição para a Zona Britânica para reivindicações dos proprietários originais ou seus herdeiros. A declaração de ex-propriedade judaica por aqueles que a adquiriram sob o regime nazista mostrou-se pouco confiável e completa, de modo que 70% dos pedidos de propriedade fundiária do JTC resultaram de suas próprias atividades de busca. Nem um único item da antiga propriedade comunal e organizacional permaneceu sem ser descoberto, e em apenas alguns casos a antiga propriedade individual chegou tardiamente ao conhecimento do JTC. O JTC pt

forçou processos perante os tribunais de restituição para a recuperação in natura de bens por si reclamados, ou chegou a acordos em dinheiro com aqueles que os adquiriram durante o regime nazi.

Certas reivindicações (aquelas resultantes de medidas de confisco em massa do Terceiro Reich) foram resolvidas em massa com a República Federal Alemã e outras (danos à antiga propriedade organizacional comunal judaica) com os Laender, ou com Hamburgo e Berlim. No final de 1967, o JTC havia recuperado um total de 169.500.000 DM (aproximadamente \$ 42.375.000). A Corporação naquela época quase chegou ao fim de suas operações, mas esperava-se que cerca de quatro milhões de marcos alemães (aprox. US \$ 1.100.000) ainda podem ser acumulados em seus fundos. Os principais destinatários dos fundos do JTC foram a Agência Judaica para Israel, para o trabalho da Youth Aliyah; o Comitê Judaico Americano de Distribuição Conjunta para o trabalho de \*Malben; o Central British Fund para assistência às vítimas nazistas no Reino Unido; o Leo Baeck Chari table Trust, para assistência às vítimas nazistas em vários países; requerentes de ações; comunidades judaicas na Alemanha e suas organizações; organizações para a construção de sinagogas e manutenção de yeshivot em Israel; e a \*Universidade Hebraica de Jerusalém.

#### **Branche française de la Jewish Trust Corporation for Germany**

Na zona francesa de ocupação, o direito à propriedade judaica sem herdeiros e não reclamados foi originalmente investido pelas autoridades francesas nos governos de Laender, e os rendimentos foram usados para fins gerais de indenização. Em setembro de 1951, os direitos dos Laender foram revogados. Em março de 1952, o Haut Commissaire francês para a Alemanha nomeou um departamento especialmente criado do JTC, o chamado Branche Française, como a organização judaica sucessora da Zona Francesa. A filial era totalmente autônoma. Tinha sede em Paris e era dirigido pelo seu próprio Conseil d'Administration.

O escritório operacional ficava em Mainz. O período de reclamação concedido à sucursal terminou em 30 de abril de 1953, e a sucursal limitou-se a reivindicações sobre bens que ainda não haviam sido adjudicados aos governos de Laender. A quantia total recuperada até o final de 1967 foi de 27.550.000 DM (aprox. \$ 6.888.000).

Após a década de 1960, o papel do Organi Sucessor Judaico zações diminuíram. Todas as atividades terminaram na década de 1970.

[Charles I. Kapralik]

**SEMINÁRIO DE PROFESSORES JUDAICOS E UNI DOS POVOS; UNIVERSITY**, a única faculdade de formação de professores de iídiche e escola para estudos avançados de iídiche na América do Norte. Foi fundado em 1918 sob os auspícios do movimento trabalhista sionista por Joel \*Entin e Judah \*Even Shemuel (Kaufman), que o chefiou durante seus anos de formação e forneceu oportunidades para educação de adultos em estudos seculares e judaicos no modelo da "Folks-Universitet" europeia. Em 1935 foi incorporado por um ato legislativo do Estado de Nova York com o direito de conceder diplomas. A Divisão de Música Judaica foi inaugurada em 1964 e em 1965 fundiu-se com

agência telegráfica judaica

o Instituto de Professores de Hebraico \*Herzliah. Adquiriu novas instalações em 1970 e tinha uma biblioteca de 40.000 volumes, em prato Yid e hebraico.

O Seminário forneceu professores para todos os grupos do movimento escolar iídiche, exceto para os comunistas. Seu programa enfatizava “os valores e instituições históricas e religiosas, a herança cultural do iídiche e do hebraico... o renascimento nacional na Terra de Israel, as ideias do movimento trabalhista judaico e o modo de vida democrático americano”. Seu programa de pós-graduação oferece estudo e pesquisa em Língua e Literatura Lídiche, Língua e Literatura Hebraica e Estudos Sociais Judaicos (o último abrangendo Educação, História, Filosofia e Sociologia). O instituto era governado por um conselho independente de curadores que incluí representantes do Movimento Sionista Trabalhista, do Círculo dos Trabalhadores e da Organização Sionista da América. O Seminário publicou um trimestral acadêmico iídiche-ínglês Kultur un Leben na década de 1940.

Com a educação judaica americana evoluindo ao longo de linhas denominacionais religiosas no período pós-Segunda Guerra Mundial, e com o movimento secular iídiche falhando em apoiar seu próprio instituto de ensino superior, o Seminário não conseguia acompanhar os desenvolvimentos na comunidade judaica.

Uma situação semelhante no Hebraist Herzliah Hebrew Teachers'

Institute foi a causa de sua fusão. Apesar da centralidade do iídiche no Seminário em contraste com a ênfase anteriormente exclusiva sobre o hebraico no currículo de Herzliah, o compromisso ideológico comum com a educação judaica moderna dentro de um quadro de referência cultural nacional permitiu a continuação paralela de cada programa em acordo com diferentes compromissos linguísticos. A fusão das duas instituições até então enfraquecidas prolongou a vida de ambas por um tempo, mas não teve sucesso, e a escola fechou.

[Gerhon Winer]

**AGÊNCIA TELEGRÁFICA JUDAICA (JTA)**, escritório para a coleta e distribuição de notícias judaicas. Estabelecida por Jacob \*Landau em Haia em 1914 como a Agência de Correspondência Judaica, a Agência Telegráfica Judaica foi reestabelecida em Londres por Landau em colaboração com Meir \*Grossman em 1919. Em 1922 sua sede foi transferida para Nova York. Em uma reorganização em 1950, Landau se desfez de suas ações e o controle passou nominalmente a um conselho de administração independente, embora o déficit operacional nas operações estivesse sendo atendido pela \*Agência Judaica. A partir de 1960, as ações passaram a pertencer à American Jewish News Foundation. As dívidas devidas à Agência Judaica foram canceladas, e a JTA passou a receber subvenções dos Fundos de Previdência Judaica que eram essenciais para sua sobrevivência, já que menos de um terço de sua receita vinha de assinaturas de suas publicações e da venda de seus serviços à imprensa. Além de seus serviços de notícias, a JTA publicou o Boletim Diário Judaico de 1924. Em 1962 começou um boletim semanal, Notícias Comunitárias. Boris Smolar foi editor-chefe de 1924 a 1968. Posteriormente, continuou a operar como um jornal global

agência que cobre assuntos judaicos em todo o mundo com correspondentes em mais de 30 cidades.

**Site:** [jta.org](http://jta.org).

**SEMINÁRIO TEOLÓGICO JUDAICO (JTS)**. JTS é o principal centro educacional e religioso do \* Judaísmo Conservador e uma instituição líder para o estudo acadêmico do Judaísmo. Com seu campus principal na cidade de Nova York, o JTS é atualmente composto por uma escola rabínica, uma escola cantorial, uma escola de pós-graduação em Estudos Judaicos, uma escola de pós-graduação em Educação Judaica, uma escola de graduação, uma escola secundária religiosa suplementar e várias instituições de pesquisa. institutos. Abriga uma biblioteca judaica de classe mundial no campus; seu museu, agora chamado de \*Museu Judaico, ocupa outro local de Manhattan.

#### Origem e história inicial

JTS surgiu do debate dentro das fileiras dos líderes judeus americanos do século XIX sobre o alcance da reforma religiosa. Seus fundadores, um grupo diversificado de centristas religiosos, com tendências tanto tradicionalistas quanto modernistas, compartilhavam o consenso de que a Reforma estava rompendo radicalmente com as normas judaicas. Respondendo ao banquet altamente divulgado celebrando a ordenação da primeira classe de estudantes rabínicos no Reform \*Hebrew Union College, apresentando uma variedade de alimentos não-kosher, e à promulgação da Plataforma de Pittsburgh do movimento Reformista de 1885, descartando a Bíblia e rituais rabínicos que regulavam a dieta e o vestuário como anacronismos, rabinos moderados e estudiosos, principalmente Sa bato \*Morais, Henry Pereira \*Mendes, Alexander \*Kohut e Cyrus \*Adler, organizaram o apoio ao estabelecimento de um novo e mais tradicional seminário rabínico. Ao mesmo tempo, a nova academia pretendia refletir a concepção da Escola Histórica do século XIX do judaísmo como uma religião em desenvolvimento. Em janeiro de 1887, a Associação do Seminário Teológico Judaico foi aberta na cidade de Nova York, com o mandato de preservar “o conhecimento e a prática do judaísmo histórico”.

A nova escola modelou seu currículo após o Seminário \*Juedisch Theologisches, Breslau, enfatizando assuntos bíblicos, históricos e filosóficos, além do tradicional foco Ash kenazi em rabínicos. Como uma instituição americana autoconsciente, a Seminary Association procurou aculturar seu corpo estudantil majoritariamente imigrante para a vida em seu novo país.

Apesar das iniciativas de divulgação educacional judaica e organização comunitária, os líderes da Associação do Seminário não foram bem sucedidos na criação de uma base congregacional para sustentar sua escola. Sem apoio congregacional significativo, a escola lutou financeiramente durante seus primeiros quinze anos e estava prestes a fechar em 1902. Nesta primeira fase de sua existência, a Associação do Seminário formou 14 rabinos e três haz zanim, incluindo Joseph H. \*Hertz, que se tornou rabino-chefe do Império Britânico, e Mordecai M. \*Kaplan, teólogo, membro de longa data do corpo docente do Seminário Teológico Judaico e fundador do \*Judaísmo Reconstrucionista.

#### Reorganização e crescimento

Embora reverenciado como o primeiro presidente do Seminário, Morais,



ocupado com seus deveres congregacionais, nunca pudera frequentar a escola em tempo integral. Já em 1890, líderes leigos do Seminário começaram a circular a idéia de abordar Solomon \*Schechter, e meses antes da morte de Morais em 1897, membros do conselho da Associação do Seminário ofereceram a Schechter a presidência de sua escola. Fluente nas disciplinas judaicas tradicionais de estudo e leal às normas de comportamento ritual, mas também um importante acadêmico crítico-acadêmico rabínico e um talentoso divulgador da erudição judaica para um público de língua inglesa, Schechter exemplificou o tipo de líder religioso que os apoiadores do Seminário esperava que sua escola treinasse. Quando Adler e os patrocinadores financeiros da Se inary Association, Louis \*Marshall, Jacob \*Schiff e o juiz Mayer \*Sulzberger, concluíram que a escola precisava ser reorganizada, eles convidaram Schechter para se tornar o presidente do corpo docente da nova entidade, The Seminário Teológico Judaico da América (JTS), completando a transição em março de 1902.

Schechter viu a erudição judaica como um instrumento para fortalecer a vida judaica e, assim, abraçou a visão de que o JTS forneceria liderança para os judeus americanos treinando rabis observadores religiosos e intelectualmente abertos. Para atingir esse objetivo, ele se concentrou em elevar o nível de erudição praticado e ensinado na escola. Schechter contratou um corpo docente de jovens acadêmicos promissores, incluindo o estudioso literário Israel \*Davidson, o erudito bíblico Israel \*Friedlander, o talmudista Louis \*Ginzberg e o historiador Alexander \*Marx. Schechter e Marx supervisionaram a criação do que acabaria se tornando a maior biblioteca judaica da América. Schechter transformou o treinamento rabínico em um curso de pós-graduação.

No que diz respeito aos alunos de graduação, um relatório da polícia de Nova York em 1908 sobre a criminalidade judaica estimulou Schechter a superar a ambivalência anterior por parte do conselho do Seminário e a estender a missão do JTS para incluir professores de treinamento. Isso pretendia criar um canal adicional para fornecer influências espirituais benéficas à população imigrante do "centro da cidade". Em 1909, ele nomeou Mordecai Kaplan como diretor do Instituto de Professores. Com o tempo, Kaplan ampliou o escopo das atividades daquela escola para incluir cursos acadêmicos gerais de graduação e, em 1931, tornou-se reitor do Seminary College of Jewish Studies. Sob a direção de Kaplan, o Teacher's Institute/Seminary College imbuíu os alunos do JTS com os valores do sionismo cultural, hebraísmo e consciência da comunidade judaica – em suma, com uma interpretação kaplaniana do judaísmo como uma civilização religiosa.

Schechter não imaginou que o JTS se tornaria a fonte de uma nova denominação, o Judaísmo Conservador, mas sim que ofereceria uma alternativa tradicionalista americanizada e esclarecida à Reforma. Após a morte de Schechter em 1915, seu sucessor no JTS, Cyrus Adler (presidente temporário, 1915-1924; presidente, 1924-1940), manteve a postura ideológica e o programa social da escola, resistindo aos apelos para formular plataformas ideológicas partidárias tardias. Em vez disso, concentrou-se no crescimento institucional do Seminário. Durante seu mandato, JTS graduou-se

236 rabinos e 364 professores. Trabalhando com a \* Assembleia Rabínica, a organização sucessora da associação de ex-alunos da Escola Rabínica JTS, Adler iniciou o processo de profissionalização da colocação de graduados nos púlpitos. Com base em sua experiência como administrador no Instituto Smithsonian e no \*Dropsie College, Adler sistematizou os procedimentos administrativos do Seminário e, em 1925, acumulou o acervo central do Museu Judaico. Ele presidiu a construção do novo campus do Seminário em sua localização atual em Manhattan. Ele trabalhou para estabilizar sua condição financeira e guiou-o através das dificuldades da Grande Depressão, ao mesmo tempo em que aumentava sua biblioteca e contratava membros do corpo docente adicionais, incluindo os estudiosos da Bíblia HL \*Ginsberg e Robert \*Gordis.

A mais importante dessas adições ao corpo docente foi a contratação de Louis \*Finkelstein em 1925 como professor de ologia. De olho em uma sucessão ordenada, Adler o promoveu constantemente. Na época da doença final de Adler (1939-1940), Finkelstein era o administrador real da escola e, em maio de 1940, tornou-se seu presidente.

A posse de Louis Finkelstein (1940-1972), ele próprio um ex-aluno do JTS, representa a maioria da instituição. Nessas décadas, o JTS estava crescendo rapidamente e, para integrar seus programas expandidos, Finkelstein recrutou administradores das fileiras dos próprios graduados do Seminário, notadamente Max \*Arzt, Moshe \*Davis, Simon \*Greenberg e Bernard \*Mandelbaum. Como parte da reestruturação das responsabilidades administrativas, Finkelstein tornou-se chanceler, em vez de presidente, em 1951.

Embora mantendo a aparência religiosa amplamente tradicionalista de Schechter e Adler, Finkelstein revisou dramaticamente o papel do Seminário. Na era pós-guerra e pós-Holocausto, JTS deveria ser o líder do esforço para salvar os judeus americanos da assimilação e inculcar na sociedade em geral os valores de tolerância, democracia e respeito pelo judaísmo. Entre os muitos programas que ele promoveu, em apoio ao objetivo de ter o JTS influenciando o judaísmo americano e a sociedade americana em geral, Finkelstein criou institutos ecumênicos, notadamente o Institute for Religious and Social Studies, e expandiu o alcance educacional do JTS para incluir rádio e televisão programação. O acerto de contas judaico do pós-guerra, no qual JTS ajudaria a remediar o enorme vazio no conhecimento judaico causado pelo Holocausto, também figurou no raciocínio por trás da abertura de uma Escola Cantorial pelo Seminário em 1952.

A ampliação do papel a ser desempenhado pelo JTS incluiu o trabalho cooperativo com a vizinha Universidade de Columbia. Em 1953, as duas escolas abriram um programa de graduação dupla para alunos de graduação.

Além disso, o JTS passou para a educação pré-graduada. Em 1945, a JTS patrocinou um programa de liderança juvenil, o Leaders' Training Fellowship, e três anos depois, abraçou os recém-inaugurados acampamentos de verão educacionais de Ramah. Na mesma linha, em 1951, JTS abriu o Prozdor, uma escola secundária hebraica de alto nível, e o Centro de Pesquisa Melton para Educação Judaica em 1960. O Treinamento do Líder

A iniciativa da Irmandade diminuiu na década de 1970, mas as outras floresceram.

Finkelstein também presidiu a expansão geográfica do JTS, abrindo uma filial da Costa Oeste, a \*Universidade do Judaísmo, em 1947, e um Centro de Seminário em Israel em 1962. Todas essas atividades conseguiram elevar dramaticamente o perfil do JTS .

Havia tensões no JTS na era Finkelstein. A turbulência revolucionária da década de 1960, que abalou muitos campi universitários, também impactou a JTS. Os alunos fizeram lobby por maior reconhecimento de seus professores e administradores na condução da vida e do aprendizado do seminário, e também buscaram sintetizar suas visões políticas com seus estudos judaicos. Eles se uniram em torno do teólogo Abraham Joshua \*Heschel, que rompeu com o perfil apolítico do JTS ao marchar no movimento dos Direitos Civis, trabalhando no movimento judaico soviético e, o mais controverso de tudo, expressando oposição à Guerra do Vietnã.

A tensão também aumentou na relação entre JTS e o Movimento Conservador. Em questões de prática religiosa , a escola era frequentemente mais tradicional do que a denominação como um todo, como na manutenção de assentos separados, em vez de assentos mistos, na sinagoga JTS. A nomeação para o corpo docente do talmudista Saul \*Lieberman em 1940, e sua designação como reitor do JTS em 1958, reconfirmou decisivamente a atmosfera tradicionalista no JTS durante a administração Finkelstein. Os críticos de Finkelstein, notadamente o principal rabino conservador Solomon \*Goldman, criticaram o JTS por se recusar a se posicionar inequivocamente como uma escola denominacional e construir as instituições da denominação. Na verdade, o foco de Finkelstein em afetar todo o judaísmo americano ou mesmo mundial estava em conflito com a agenda do serviço denominacional.

O preço do engajamento de um público mais amplo afetou o JTS , bem como o desenvolvimento da denominação judaica conservadora . Durante a era Finkelstein, JTS procurou com sucesso treinar um grupo de rabinos eruditos que ocupariam cadeiras acadêmicas no campo em expansão dos Estudos Judaicos. Vários dos mais eminentes desses ex-alunos do JTS foram homenageados no 100º aniversário do JTS, incluindo Robert L. Chazan, Naomi Wiener Cohen, Seymour Feldman, Jonathan Goldstein, David Weiss \*Halivni, Arthur \*Hertzberg, Arthur Hyman, Baruch Levine , Samuel Morell e Jacob \*Neusner. Embora esses estudiosos tenham enriquecido suas disciplinas de Estudos Judaicos, a maioria deles não trabalhou nas escolas ou sinagogas do Movimento Conservador. Além disso, ao servir outras escolas de ensino superior, eles promoveram uma descentralização do aprendizado judaico que negou ao JTS a exclusividade de que antes desfrutava.

### História recente

Durante o mandato do sucessor de Finkelstein, Gerson D. \*Cohen (1972-1986), as tensões entre escola e denominação chegaram ao auge, precipitadas pelo debate sobre a ordenação de mulheres como rabinos conservadores. A influência do movimento feminista das décadas de 1960 e 1970 levou à ordenação

de mulheres nos seminários reformistas e reconstrucionistas, e um número crescente de rabinos e leigos conservadores pediu que o JTS admitisse mulheres qualificadas em sua escola rabínica. Embora inicialmente se opôs a essa mudança, no curso de um processo de estudo de todo o movimento, Cohen tornou-se um defensor ardente da ordenação de mulheres. Para seus críticos tradicionalistas, ele insistia que a ordenação de mulheres estava totalmente dentro dos parâmetros do judaísmo conservador. Como guardião de sua instituição, Cohen também argumentou que o JTS corria o risco de perder sua posição de liderança dentro da denominação se não ordenasse mulheres rabinas, visto que a Assembléia Rabínica estava se aproximando de admitir mulheres candidatas ordenadas em outros lugares. Em 1983, quatro anos depois que o corpo docente do JTS rejeitou sua primeira tentativa de revisar a política escolar, Cohen conseguiu obter aprovação para a reforma proposta. Na sequência dessa decisão, com alguns tradicionalistas do movimento abandonando a denominação conservadora, o renomado talmudista, Weiss Halivni, renunciou ao corpo docente do JTS. Weiss Halivni, a quem Cohen não havia nomeado reitor para suceder Lieberman, tornou-se o principal estudioso do seminário rabínico do grupo dissidente, a União para o Judaísmo Tradicional.

A evolução da política do JTS sobre a ordenação de mulheres revela que, ao final do mandato de Cohen, a escola tendo abraçado decisivamente sua identidade como uma instituição judaica conservadora , abandonou suas esperanças anteriores de fornecer um unificador não-denominacional para escolas tradicionais e moderadas. judeus americanos. Consistente com esse desenvolvimento, o JTS abriu seus Arquivos Ratner para o Estudo do Judaísmo Conservador em 1985. Cohen também alinhou o JTS mais vigorosamente com o desenvolvimento do Judaísmo Conservador (Masorti) em Israel. Cohen envolveu a JTS em várias iniciativas educacionais em Israel, exigindo que todos os alunos rabínicos da JTS vivessem e estudassem por um período no campus expandido da escola em Jerusalém, Neve Schechter, criando Midreshet Yerushalayim, um programa de yeshivá conservador lá, e, em 1984, abrindo uma escola rabínica Masorti em Israel, a Beit ha-Midrash le-Limudei ha-Yahadut.

Cohen implementou mudanças na governança do JTS e presidiu um processo de revisão curricular. Ele estabeleceu um senado docente, unificando o corpo docente das várias escolas do Seminário e organizando-os por departamentos acadêmicos, e reformulou o programa de treinamento rabínico para tomar conhecimento do nível reduzido de conhecimento e prática judaica entre os alunos ingressantes, em comparação com os alunos de dias anteriores. . Ele consolidou os cursos de graduação do JTS, fundindo o Sernary College of Jewish Studies com o Teacher's Institute . Isso reduziu ainda mais a autonomia do Teacher's Institute, que começou a diminuir com a aposentadoria de Kaplan em 1945.

Estendendo o programa de Finkelstein de alcançar o público além do JTS, Cohen concentrou-se em influenciar o estudo do judaísmo no campus universitário secular. Em 1974, Cohen substituiu o programa de pós-graduação de baixo desempenho do JTS, o Institute for Advanced Studies in the Humanities, por uma escola de pós-graduação não sectária , abrangendo todo o treinamento de pós-graduação não teológico. Sob a égide de Cohen, a escola de pós-graduação JTS tornou-se a maior instituição do gênero na diáspora, treinando

muitos dos acadêmicos que ocupavam cadeiras de Estudos Judaicos em universidades norte-americanas no final do século XX.

O desejo de permanecer em contato próximo com outras instituições de ensino superior influenciou a decisão da JTS de permanecer em Morningside Heights, Manhattan, em 1973, apesar do aumento da criminalidade naquele bairro. Tendo decidido não se mudar, a JTS intensificou seu trabalho colaborativo com a vizinha Universidade de Columbia e o Union Theological Seminary.

Cohen também presidiu uma grande melhoria do campus físico do Seminário, construindo uma nova biblioteca para substituir a estrutura danificada no desastroso incêndio da biblioteca do Seminário de 1966 e dedicando a nova biblioteca em 1983. A biblioteca cresceu para mais de 340.000 volumes e abriga a coleção mais completa de Judaica no Hemisfério Ocidental. Trinta anos após o incêndio, a JTS renovou sua histórica torre de biblioteca, parte da contínua expansão de sua planta física. Esses projetos de construção sobrecarregaram financeiramente a escola, mas aumentaram suas capacidades.

Quando Cohen renunciou em 1986, por motivos de saúde, o conselho do JTS nomeou como seu sucessor seu reitor, Ismar Schorsch (para se aposentar em 2006). Durante seu mandato, JTS construiu sobre os desenvolvimentos da era de Cohen, abrindo uma escola de pós-graduação de educação judaica em 1996 e fortalecendo o campus do Seminário em Israel. Também embarcou em novas iniciativas: em 1991, JTS, YIVO e a Universidade Estatal Russa para as Humanidades abriram o Projeto Judaica, um programa de treinamento em estudos judaicos em Moscou, com o objetivo de promover o renascimento da vida e do aprendizado judaicos na Rússia.

Como chanceler do JTS, Schorsch emergiu como um defensor declarado do judaísmo conservador, publicando uma monografia descrevendo seus princípios fundamentais, falando contra a discriminação enfrentada pelos judeus masorti em Israel e abrindo o Instituto Schechter de Estudos Judaicos em Jerusalém. Ele também aproximou a JTS da rede do movimento conservador de Solomon Schechter Hebrew Day Schools. Schorsch disseminou uma perspectiva conservadora para um amplo público, dirigindo-se ao público diretamente em seu comentário semanal da Torá. Em certas questões contemporâneas que afetam o JTS, no entanto, notadamente o debate sobre a aceitação de homossexuais declarados como candidatos rabínicos, a posição tradicionalista de Schorsch foi desafiada dentro da denominação.

Além disso, como o principal porta-voz de sua denominação, Schorsch também foi criticado pela porcentagem decrescente de judeus americanos que se identificam como conservadores.

Com a descentralização da comunidade judaica americana, o JTS não é mais o único centro judeu conservador de ensino superior e treinamento rabínico. Em 1996, a Universidade do Judaísmo abriu sua própria Escola Ziegler de Estudos Rabínicos. Uma reação dura por parte da instituição mãe levou à separação formal das duas instituições. No entanto, JTS continua a ser a instituição conservadora de ensino superior mais influente do mundo.

**Bibliografia:** NB Cardin e DW Silverman (eds.), *The Seminary at 100*; M. Davis, *The Emergence of Conservative Judaism*; E. Dorff, *Judaísmo Conservador*; R. Fierstien, *Um Espírito Difícil*

idem, *Um Século de Compromisso*; idem (ed.), *Solomon Schechter na América*; N. Gillman, *Judaísmo Conservador*; M. Greenbaum, Louis Finkelstein e o Movimento Conservador; P. Nadell, *Judaísmo Conservador na América*; *Anais da Assembléia Rabínica*; J. Sarna, *Judaísmo Americano*; M. Sklare, *Judaísmo Conservador* (1972); M. Waxman, ed., *Tradição e Mudança*; J. Wertheimer, *Um Povo Dividido*; idem., *Sinagogas conservadoras e seus membros*; idem (ed.), *Tradição Renovada*.

[Michael Panitz (2ª ed.)]

**JEWISH WAR VETERANS OF THE USA (JWV)**, organização ativa de veteranos de guerra nos Estados Unidos. Desde o início da vida judaica na América, tem havido uma forte tradição de serviço militar; que remonta a 1654, quando colonos judeus em Nova Amsterdã exigiram o direito de ajudar a montar guarda na paliçada. A JWV tem mais de 300 filiais em todas as partes do país. Organizada em 15 de março de 1896, na cidade de Nova York, por veteranos judeus da Guerra Civil Americana, foi inicialmente conhecida como Organização de Veteranos da União Hebraica. Em 1917 fundiu-se com os Veteranos Hebreus da Guerra com a Espanha, e em 1918 mudou seu nome para Veterano Hebraico das Guerras da República. Em 1923, a palavra "judeu" foi substituída por "hebraico". O nome atual foi adotado em 1929. Em 1954, a sede nacional mudou-se de Nova York para Washington, DC Em sua sede, a JWV mantém um Santuário Nacional aos Mortos de Guerra Judaicos, composto por uma capela, museu, biblioteca, salas de registros, e um Salão dos Heróis. A JWV mantém escritórios de serviço de veteranos em 14 das maiores cidades americanas. A JWV e suas auxiliares femininas realizam um programa ativo em favor dos feridos de guerra e daqueles que são pacientes nos hospitais da Administração de Veteranos. O grupo também participa e organiza vários programas judaicos e patrióticos em todo o país. Durante os últimos 100 anos, a JWV representou uma forte defesa nacional e um justo reconhecimento e compensação para os veteranos.

A JWV apoia os direitos dos veteranos na promoção dos princípios democráticos americanos, na defesa das causas judaicas universais e na oposição vigorosa à intolerância, antissemitismo e terrorismo – nos EUA e no exterior. The Jewish War Veterans co opera com outros grupos de veteranos e é um lembrete visível do patriotismo judaico americano e do fato de que os judeus serviram nas forças armadas e pagaram o preço final por esse serviço.

[David Max Eichhorn / Ben Paul (2ª ed.)]

**JEWISH WOMAN, THE**, um jornal trimestral que começou como o boletim interno do \*Conselho Nacional de Mulheres Judias (NCJW) em 1921. Quando cessou a publicação em 1931, *The Jewish Woman* alcançou um amplo público mulheres judias americanas através de seus artigos e sua defesa de questões e programas sociais. Em grande medida, a agenda voltada para o futuro do NCJW durante um período crucial de crescimento e redefinição na década de 1920 pode ser adquirida lendo seu jornal.

A editora fundadora Estelle Sternberger, de Cincinnati, foi uma das principais forças por trás das duas vertentes de *The Jewish Woman*.

mundo judaico

abordagem à sua missão (e, por procuração, à missão do NCJW). O primeiro objetivo declarado da publicação foi informar o público sobre questões e projetos de importância para o NCJW. Seu segundo e mais elevado objetivo era fornecer uma plataforma para “os ideais e aspirações da feminilidade judaica em todos os campos de atuação”. Os assuntos abordados em editoriais e artigos incluíam a ascensão do antisemitismo nos Estados Unidos, a legislação anti-imigração no Congresso (que a revista criticava veementemente) e a separação entre Igreja e Estado na educação pública.

Artigos em *The Jewish Woman*, incluindo aqueles escritos por oficiais da NCJW, às vezes demonstraram ambivalência em relação ao papel social dos membros da NCJW. Em particular, um equilíbrio cuidadoso foi mantido no que diz respeito ao relacionamento da organização com mulheres judias que eram imigrantes recentes na América. O orgulho de desenvolvimentos como a abertura de uma Escola Judaica de Serviço Social, que os escritores da revista achavam que ofereceria oportunidades de crescimento positivo para as mulheres imigrantes, foi temperado por uma preocupação frequentemente expressa de que pessoas de fora pudessem perceber que a comunidade judaica na América ser principalmente “alienígenas” nascidos no exterior. Esse desconforto ocasional refletia debates no Congresso dos EUA e na praça pública sobre as cotas cada vez mais restritivas impostas à imigração em 1921 e 1924. Os artigos de jornais que elogiavam o pacifismo, enquanto isso, eram indicativos de um sentimento antiguerra popular após o envolvimento dos EUA na Guerra Mundial. EU.

Em seus últimos anos, *The Jewish Woman* incorporou um paradoxo: enquanto aumentava a cobertura de questões gerais para atrair mulheres fora da NCJW, a revista mostrava sinais de perder sua audiência mesmo dentro de sua organização patrocinadora. O número de artigos em cada edição foi reduzido e as tentativas de instituir um preço de assinatura falharam. Após sua edição de outubro de 1931, a revista deixou de ser publicada. Nas décadas seguintes, a missão e as atividades do NCJW foram representadas por outras revistas; primeiro, a *Mulher do Conselho* nas décadas de 1940 e 1950, e depois o *Diário do Conselho*.

**Bibliografia:** J. Bolton-Fasman. “Jewish Woman, The,” em: PE Hyman e DD Moore (eds.), em: *Jewish Women in America*, vol. 1 (1997), 698-700; F. Rogow, *Gone to Another Meeting* (1993).

[Lauren B. Strauss (2ª ed.)]

**JEWISH WORLD**, jornal semanal judaico inglês publicado em Londres de 1873 a 1934. Foi fundado por George Lewis Lyon, um jornalista financeiro (1828–1904), e seu primeiro editor foi Myer Davis (1830–1912). Entre outros editores estavam SL \*Bensusan, Jacob de \*Haas, John Raphael, Lucien \*Wolf, Stanley Fay, MJ Landa e David Spiro. Por um tempo, publicou um suplemento em iídiche, editado por Jacob \*Hodess. Em sua época, o Mundo Judaico ocupou uma posição de alguma importância na vida anglo-judaica, publicando artigos de vários líderes sionistas, bem como de precursores não judeus do sionismo, como Henry Wentworth Monk e Holman Hunt, o pintor. Foi assumida em 1913 pela \*Crônica \*Judaica, com a qual se fundiu em 1934.

**Bibliografia:** *The Jewish Chronicle*, 1841–1941 – Um Século de História do Jornal (1949). **Adicionar. Bibliografia:** D. Cesarani, *The Jewish Chronicle and Anglo-Jewry, 1841–1991* (1994).

[Josef Fraenkel]

**JEWLIN, ABRAHAM JONAH** (1813–1848), tal mudista russo, nascido em Parichi, província de Minsk. Abraham se estabeleceu em Grodno, onde permaneceu até sua morte. Apesar de sua morte prematura, ele alcançou renome como um estudioso notável. Ele escreveu novelas sobre o *Sefer ha-Mitzvot* de Maimônides sob o título *Makhshevet Moshe*, parte da qual aparece na edição de Vilna de 1866 do *Sefer ha-Mitzvot*, e outras partes na edição de Varsóvia de 1882 da *Mishneh Torá*. Abraão teve três filhos: NATHAN, autor de *Nitei Or* (1900), *novellae* no Talmud, e *Binyan Yerushalayim* na Páscoa Haggadah (1914); SAMUEL, autor de *Divrei y efeý* sobre a Torá (1873); e BEZALEL, que se tornou famoso na América como pregador.

**Bibliografia:** SE Friedenstien, *Ir Gibborim* (1880), 85; Ya hadut Lita, 3 (1967), 53.

**JEW'S COLLEGE**, seminário rabínico em Londres. O Jewish's College foi fundado em 1855 pelo rabino-chefe Ashkenazi, Nathan Marcus \*Adler (mas com o apoio da comunidade sefardita). Tinha dois objetivos: treinar ministros e leigos de língua inglesa em assuntos judaicos e seculares; e educar meninos em uma escola secundária judaica. A escola secundária foi fechada em 1879, à medida que os alunos de classe média ingressavam cada vez mais nas escolas seculares, mas a faculdade continuou a treinar ministros, leitores e professores para o mundo de língua inglesa. A partir de 1883, seus alunos normalmente se formavam na Universidade de Londres. O primeiro diretor, Louis Loewe (que renunciou em 1858), foi sucedido por Barnett Abrahams. Os padrões continentais de erudição foram mantidos por Michael \*Friedlaender (1865-1907) e especialmente Adolph \*Buechler (1907-1939). Ele foi sucedido por Isidore \*Epstein (1945-1961), um ex-aluno, que desenvolveu as atividades da faculdade, incluindo uma faculdade de formação de professores, um instituto de cantores e palestras de extensão. Em sua aposentadoria, surgiu uma controvérsia sobre a recusa do rabino-chefe Israel \*Brodie, o presidente da faculdade, em confirmar a nomeação de seu tutor, Louis \*Jacobs, como diretor. Eventualmente, HJ \*Zimmels foi nomeado diretor. Os diretores subsequentes foram Nahum Rabinovitch (1971–83), Jonathan Sacks (1984–90), Irving Jacobs (1990–93) e Daniel Sinclair (1994–). Entre aqueles que lecionaram na faculdade estavam estudiosos ilustres como Israel Abrahams, SA Hirsch, H. Hirschfeld, A. Marmorstein, Samuel Daiches e C. Roth.

Apesar da distinção alcançada por funcionários e graduados, a frequência no Jewish's College nunca foi alta. Entre 1883 e 1967, 91 se qualificaram como ministros com diploma universitário, e entre 1896 e 1967, 65 obtiveram o diploma rabínico (47 do curso instituído por I. Epstein e conduzido por K. Kahana). Vinte e dois rabinos se formaram entre 1971 e 1995 (15 deles desde 1989). O colégio nem sempre achou fácil ser um seminário comprometido para minis ortodoxos

e uma faculdade na tradição acadêmica liberal. Desde 1989, a faculdade viu um ressurgimento de interesse nunca antes experimentado no anglo-judaico. O College é uma Instituição Associada da Universidade de Londres. A população estudantil da faculdade em 1995 era de 140. A faculdade oferece bacharelado em estudos judaicos e mestrado em hebraico e estudos judaicos. Ambos os graus são credenciados pela Universidade de Londres. A faculdade oferece instalações que levam ao M.Phil. e Ph.D. graus da Universidade de Londres em áreas dentro da pesquisa de interesse de sua equipe.

Além do rabinato, muitos dos que se formam com um diploma universitário entram no florescente campo educacional ou servem aos Serviços Sociais na Grã-Bretanha e, ultimamente, também em Israel.

A faculdade publica uma revista semestral, *Le'ela*, que contém artigos acadêmicos e resenhas de livros de interesse judaico. A série de Publicações do Colégio de Judeus compreende uma série de contribuições importantes para a erudição judaica. Em 1995, a biblioteca, fundada em 1860, continha 80.000 livros impressos, 30.000 panfletos e 700 manuscritos (incluindo a coleção Montefiore).

[Vivian David Lipman]

**Bibliografia:** I. Harris, em: *Jubileu da Faculdade de Judeus Volume* (1906), 3-182; AM Hyamson, *Jewish's College, Londres, 1855-1955* (1955) I. Epstein, *Contribuição da Faculdade de Judeus para a Aprendizagem Judaica* (1960).

**JEW'S TEMPORARY SHELTER**, instituição de caridade em Londres. Em 1885 Simon Cohen, um padeiro, abriu um refúgio para imigrantes do Leste Europeu que chegavam em grande número à Inglaterra desde 1881. Ele foi mantido pelo próprio Cohen e por outros imigrantes; as autoridades comunais judaicas, opondo-se a ela como encorajadora da imigração, conseguiram fechá-la como insalubre. Após protestos, um novo Abrigo Temporário para Judeus Pobres foi aberto em outubro do mesmo ano por líderes comunitários, incluindo Samuel \*Montagu e Herman Landau, OBE (1849–1921), um professor imigrante que se tornou um próspero corretor da bolsa e líder comunitário na comunidade judaica. trabalho religioso e caritativo. O Shelter, localizado na Lemn Street, no East End de Londres, providenciou para que os imigrantes fossem recebidos nas docas e forneceu acomodação por um período máximo de 14 dias.

Após algumas dificuldades, o Shelter estabeleceu um modus vivendi com o London Jewish Board of Guardians, o principal órgão beneficente da comunidade, que se preocupava em não encorajar os imigrantes, embora mais tarde percebesse que as condições do Leste Europeu tornavam a imigração inevitável. Foi em grande parte devido à influência do Conselho que o Abrigo proibiu uma longa permanência e não deu doações em dinheiro aos imigrantes. Finalmente, em 1900, o problema dos imigrantes da Romênia (o movimento gay mais espalhafatoso) levou a um acordo formal entre os dois órgãos. Até 1914, entre 1.000 e 4.000 imigrantes e transmigrantes por ano ficavam ali.

Depois que a principal imigração russo-polonesa terminou com a eclosão da Primeira Guerra Mundial em 1914, o Abrigo continuou a receber imigrantes de outros países, embora sepa

foram feitos acordos de tarifas para cerca de 9.000 refugiados belgas. Durante a guerra, o Shelter mudou-se temporariamente para Poland Street, no distrito de West Central de Londres, mas depois voltou para East London, primeiro para Lemn Street e depois, em 1930, para Mansell Street.

Estima-se que de 1885 a 1937 o Abrigo tenha sido responsável pelo atendimento de 1.180.000 imigrantes no cais e que 126.000 tenham permanecido no Abrigo. Durante o século XX, o Abrigo foi associado especialmente aos irmãos Otto M. (1875–1952) e Ernst Schiff (1881–1931).

Nascidos em Frankfurt, no Meno, na famosa família de banqueiros Schiff, estabeleceram-se em Londres e tornaram-se membros da Bolsa de Valores. Eles eram líderes comunitários ativos, especialmente no trabalho religioso, caritativo e educacional. Ernst Schiff tornou-se presidente do Conselho de Educação Religiosa Judaica de Londres e diretor da Grande Sinagoga. Vindo sob a influência de Herman Landau, os dois irmãos foram ativos em favor dos refugiados, primeiro os imigrantes belgas na Primeira Guerra Mundial e depois os refugiados judeus em geral. Otto Schiff foi presidente do Shelter em 1922-1948, então presidente vitalício.

Ambos foram homenageados por este trabalho, Ernst Schiff sendo nomeado MBE, e Otto Schiff primeiro OBE por seu trabalho para refugiados belgas e CBE por seus serviços para refugiados alemães.

Após a Segunda Guerra Mundial, o Abrigo continuou a ajudar imigrantes, especialmente refugiados da Hungria e do Oriente Médio (Áden, Egito e outros países), Índia e Paquistão. Em 1973, mudou-se de East London para Willesden, uma área no noroeste de Londres com uma considerável população judaica.

**Bibliografia:** LP Gartner, *The Jewish Immigrant in England* (1973); VD Lipman, *Um Século de Serviço Social* (1959); S. Zweig, *Casa dos Mil Destinos* (nd 1937?); *Jewish Chronicle* (1 de janeiro de 1932; 15 de outubro de 1952; 28 de dezembro de 1973).

[Vivian David Lipman]

**JEZABEL** (Heb. יְזַבֵּל יְזַבֵּל, talvez de יְזַבֵּל, o exaltado” com o prefixo [i:] que significa “Onde está o Exaltado / Príncipe?” (cf. Ichabod, “Onde está a Presença Divina?). Uma outra possibilidade é “The Prince Lives”, por assimilação de \*yš zbl > yzbl > yzbl e a adição de aleph protético; veja Cogan, 420). “Príncipe” deve ser conectado a um epíteto atestado de Baal. O nome do pai de Jezabel, Ethbaal, indicaria devoção a Baal que remonta a pelo menos duas gerações, e pressagia seu próprio entusiasmo baalístico. Jezabel era filha de Etbaal, rei dos sidônios, esposa de \*Acabe, rei de Israel, e mãe de \*Acázias e \*Jeorão (Jorão), filhos e sucessores de Acabe (observe seus nomes javistas). Jezabel nasceu por volta do final da primeira década do século IX e foi morta na insurreição de Jeú em 841 A. Seu casamento com Acabe, arranjado evidentemente pelo próprio Acabe (I Reis 16:31), selou uma aliança mutuamente vantajosa entre Israel e o Império de Tiro. Ela instituiu o culto de Tyrian Baal em Israel, e por causa dela Acabe construiu um templo para Baal em Samaria que não só serviu à corte da rainha e aos mercadores, artistas e artesãos de Tyrian, mas influenciou profundamente a aristocracia de Israel. . Nas histórias

jezreel

sobre \*Elias, Jezabel é o protótipo dos inimigos do deus de Israel e seus profetas. Ela é retratada como uma fanática pelas divindades de sua terra natal, que massacraram os profetas de YHWH (I Reis 18:4) e apoiaram os profetas de Baal e Asherah (I Reis 18:19). Jezabel é um personagem vigoroso com uma vontade forte. Ela também é alfabetizada (I Reis 21:8). A adição na Septuaginta (a I Reis 19:2), “Como você é Elias, e eu sou Jezabel”, enfatizou sua posição como o verdadeiro inimigo do profeta. Quando Nabote desafiou Acabe recusando-se a vender sua vinha, Jezabel instigou um assassinato judicial (I Reis 21) de Nabote, um ato considerado com grande reprovação em Israel. A história retrata Acabe como um fraco dominado por sua esposa. Deve-se observar que o relato da apropriação indébita da vinha de Nabote em I Reis 21 difere de II Reis 9 e, significativamente, omite uma referência ao assassinato judicial. Depois de Jeú ter assassinado seu filho Jeorão, Jezabel se adornou como rainha, talvez como um gesto de desafio a Jeú, e Jeú ordenou que ela fosse jogada pela janela. Ainda assim, ele cuidou para que ela fosse enterrada, porque ela era “a filha de um rei” (II Reis 9:34). A provocação de Jeú a Jorão referindo-se às prostituições e feitiçarias de Jezabel (II Reis 9:22) pode ser a retórica da hostilidade: “Sua mãe é uma prostituta e uma bruxa”. É digno de nota que as rivalidades na corte dos reis hititas Murshili II (meados do século XIV aC) levaram a acusações semelhantes contra a rainha-mãe (Cogan e Tadmor, 110).

Em 1964, Avigad publicou um selo do nono ou oitavo século aC, onde se lê yzbl, mas é duvidoso que se possa identificar esse nome com o nome da rainha.

[H. Jacob Katzenstein / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Jezabel foi a instigadora dos pecados de seu marido, Acabe (TJ, Sanh. 10:2, 28b). Quando R. Levi expôs o versículo “Mas não houve ninguém semelhante a Acabe, que se vendeu à obra da iniquidade aos olhos do Senhor, a quem Jezabel, sua mulher, despertou” (I Reis 22:25), Acabe apareceu a ele em sonho e o repreendeu por insistir demais na primeira parte do versículo. Ele então passou dois meses demonstrando que Jezabel era a instigadora dos pecados de seu marido (TJ, Sanh. 10:2, 28b). Todos os dias ela pesava siclos de ouro para adoração de ídolos (San. 102b). Ela também colocou retratos de har lot na carruagem de Acabe para excitá-lo, e foram estes que foram manchados com seu sangue (cf. I Reis 22:38) quando ele foi morto (San. 39b). No entanto, ela não era sem virtude. Sempre que um funeral passava por sua residência, ela se juntava ao luto batendo palmas, dizendo palavras de elogio ao falecido e seguindo o cortejo por dez passos. Como recompensa suas palmas, crânio e pés não foram consumidos pelos cães quando a profecia de Elias foi cumprida (PdRE 17).

### No cristianismo

No Novo Testamento (Apocalipse 2:20-23) a igreja em Tiatira é admoestada “porque você permite que Jezabel, mulher que se diz profetisa, ensine e seduza meus servos a cometer imoralidade sexual e comer coisas sacrificadas a ídolos”. Enquanto Jezabel era provavelmente um epíteto e não a mulher

an, esta passagem baseada nos relatos da Bíblia hebraica serviu para imortalizar o nome Jezabel como sinônimo de uma mulher totalmente perversa.

[S. David Sperling (2ª ed.)]

**Bibliografia:** Peake, em: BJRL, 11 (1927), 296ss.; Albright, em: JPOS, 16 (1936), 17ss.; Avigad, em: IEJ, 14 (1964), 274ss.; Cruz, em: BASOR, 184 (1966), 9 n.17; Eissfeldt, em: VT Supplement, 16 (1967), 65ss.; Brillhante, Hist, índice; EM, 1 (1965), 257-8. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 4 (1947), 188-9; 6 (1946), 313; I. Yāsida, Ishei ha Tanakh (1964), 60-61. **Adicionar. Bibliografia:** A. Rofé, em: VT, 38 (1988), 89-104; M. Cogan e H. Tadmor, II Kings (AB; 1988); M. White, em: VT, 44 (1994), 66-76; G. Yee, ABD, 3:848-49; M. Cogan, I Reis (AB; 2000).

**JEZREEL** (Heb. יִזְרְעֵל יִזְרְעֵל, (cidade no antigo Israel. A cidade de Jezreel (em hebr. Yizre'el, “Que Deus dê semente”) foi fundada pelos israelitas da tribo de Issacar ao sul de Suném ( abandonado no período de El-Amarna, cf. Js. 19:18. Com o declínio de Bete-Seã na Idade do Ferro, Jezreel tornou-se o chefe de um distrito no reino de Saul (II Sam. 2:9). serviu como base para Saul e seu exército antes da batalha desastrosa com os filisteus no Monte Gilboa, eles acamparam na fonte em Jezreel (I Sam. 29:1). foi evidentemente designado para o décimo distrito de Issacar, administrado por Josafá, filho de Paruá (I Reis 4:12, 17). Onri escolheu-o para ser a capital de inverno do reino israelita e de todos os reis de sua dinastia, abaixo a Jorão, residia ali.O palácio real de Jezreel era provido de uma torre de onde toda a vizinhança podia ser observada (II Reis 9:17). de Nabote, cuja propriedade passou para Acabe por meio de fraude e perversão da justiça (I Reis 21); de acordo com a tradição bíblica a dinastia de Acabe foi exterminada em Jezreel em retribuição por este feito – Jezabel foi jogada aos cães da janela do palácio e Jorão foi morto ali junto com seus cortesãos (II Reis 10:11). De acordo com a Bíblia, Jezreel naquela época continha um muro e um portão e era administrado por um conselho de anciãos e nobres (ibid., 10:1, 8). Após a queda da dinastia Onri, Jezreel declinou. Aparece em Judite em conexão com sua planície, como Esdraelon (1:8). Eusébio fala dela como uma aldeia entre Scythopolis e Legio (Onom. 108; 13ss.); o peregrino de Bordeaux (333 dC) chama-lhe Stradela (19:20).

Os cruzados o chamaram de “le Petit Gerin” para distingui-lo de “le Grand Gerin” (Jenin) e construíram uma igreja lá. Os restos antigos da cidade estão localizados no local do kibutz com o mesmo nome (Zarl'yn em Ar.; veja \*Yizre'el), 1½ mi. (7 km.) ao sul de Afulah; eles incluem a Idade do Ferro e a cerâmica romana.

As escavações no tel foram conduzidas pela Universidade de Tel Aviv e pela Escola Britânica de Arqueologia entre 1990 e 1995 por D. Ussishkin e J. Woodhead. Embora a cerâmica da Idade do Bronze e da Idade do Ferro I tenha sido encontrada no local, os primeiros achados arqueológicos de importância datam do século IX aC Parece ter servido como um centro real de alguma importância durante a dinastia Omride (882-42 aC) e um grande recinto retangular (332 x 184 m.) foi descoberto, cercado por uma parede de casamata com torres salientes

nos cantos e com um fosso exterior escavado na rocha. O local foi usado brevemente durante o século VIII aC e estratos dos períodos persa, helenístico, romano, bizantino e islâmico primitivo também foram descobertos.

**Bibliografia:** Alt, KI Schr, 1 (1953), 116, 123, 267; 2 (1953), 388ss.; EM, SV; GA Smith, Geografia Histórica (193125), 379ss. **Adicionar.** **Bibliografia:** D. Ussishkin e J. Woodhead, "Excavations at Tel Jezreel, 1990–1991: Preliminary Report", em: Tel Aviv, 19 (1992), 3–56; idem, "Excavations at Tel Jezreel, 1992–1993: Preliminary Report", em: Levant, 26 (1994), 1–48; HGM Williamson, "Jezreel nos Textos Bíblicos", em: Levant, 18 (1991), 72–92.

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

**JEZREEL, VALE DE** (também conhecido como a "Planície de Es draelon"; (Heb. יְזְרְעֵל וְעֵמֶק יְזְרְעֵל) (Emek Jezreel), o maior dos vales do interior de Israel, depois do vale do Jordão. Consiste na planície aluvial do rio Quisom, formando um áspero triângulo equilátero com sua base na cordilheira do Carmelo e sua continuação e seu ápice no monte Tabor. Cada lado tem cerca de 20 mi. ( 33 km.) de comprimento e a área total de cerca de 96,5 sq. mi. (250 sq. km.). Seja o vale do Na'yal y arod (o y vale arod), sua extensão sudeste na direção do Beth-Shean Vale, deveria ser incluído no Vale de Jezreel é contestado. A primeira menção ao "Vale de Jezreel" ocorre em Josué 17:16 onde aparece junto com a região de Bete-Seã como área dominada pelos carros de ferro dos cananeus e, portanto, fora do controle da tribo de Manassés da Casa de José (cf. também Js. 17:11-12; Juízes 1:27 ). ger, no entanto, colocou as cidades no vale de Jezreel para tributar e Issacar foi capaz de estabelecer um ponto de apoio na própria cidade de Jezreel. Como resultado da batalha que Débora e Sisera travaram no vale de Quisom, as encostas setentrionais do vale tornaram-se israelitas. Em sua investida para o oeste, os midianitas passaram para o vale e acamparam em sua parte oriental perto de Gibeath-Moreh (Jebel al-Dāy'yy), enquanto Gideão acampou em frente a eles em En-Harod (Jz 7:1). A vitória de Gideão garantiu o vale do leste. Os filisteus avançaram contra Saul pelo vale onde tinham bases em Suném e Bete-Seã e tentaram dividir seu reino em dois; no entanto, mesmo após a derrota de Saul, o distrito de Jezreel permaneceu nas mãos dos israelitas (II Sam. 2:9). Davi eliminou os enclaves estrangeiros no vale e o garantiu para Israel. O estabelecimento em Jez reel da capital de inverno do reino de Israel fortaleceu seu domínio sobre a região, especialmente porque os reis estavam interessados em criar uma propriedade real em suas terras férteis – uma atividade da qual a expropriação de Nabote foi apenas uma instância.

Posteriormente, a parte principal do vale permaneceu uma propriedade real de qualquer poder que dominasse o país. Quando Tiglate-Pileser III reduziu Israel às montanhas de Efraim, ele fez de Megido a capital de uma província assíria. Após a queda da Assíria, Josias, rei de Judá, que expandiu seu reino para o norte, tentou barrar a passagem do vale para o faraó Neco em Megido, mas perdeu a batalha e também a vida (609 aC).

O status do vale não é claro sob o domínio babilônico e persa. Nos tempos helenísticos era administrado a partir da fortaleza real de Itabyrion (Tabor). Em I Macabeus 12:49 e nos escritos de Josefo é chamado de "a grande planície". Sua posição entre a Galiléia e Samaria não é claramente definida: a Galiléia terminava em Exalote (I'ksol) ao pé do monte Tabor e Samaria começava em Ginae (Jenin; Jos., Wars, 3:39, 48). As aldeias da planície eram propriedade da dinastia dos Hasmoneus; eles foram tirados dos judeus por Pompeu, mas devolvidos a Hircano II por Júlio César (Ant., 14:207), e o vale mais tarde pertenceu à dinastia herodiana. A rainha Berenice tinha seus grãos armazenados em Besara (Bet She'arim) no lado norte da planície. Com a extinção da dinastia herodiana a planície passou para o imperador. Quando a Legio VI Ferrata foi postada perto de Megido em Caparcotnei (de onde o lugar foi chamado Legio, em árabe Lajj'yn), foi dado o Vale de Jezreel, que era assim conhecido nas fontes romanas e bizantinas tardias como Campus Maximus Legionis. Formou o território da cidade conhecida como Legio-Maximianopolis em tempos posteriores. As encostas setentrionais do vale pertenciam a Séforis da qual foram separadas no século V e formaram o território de Naim, que incluía a Planície de Exaloth (Bikat Iksalo do Midrash; Gen. R. 98:17). Na Idade Média, o vale de Jezreel era conhecido como Campus Fabae ("Planície do Feijão") em homenagem ao castelo chamado La Fève. Nos tempos mamelucos era chamado Merj Bani Amir em homenagem à tribo beduína que o havia ocupado. Após o período Cru sader, o vale se transformou em uma planície pantanosa, abandonada aos nômades; os pântanos geravam malária, o que tornava impossível a colonização. Em 1799, uma batalha entre o exército francês sob Napoleão e os turcos foi travada em Afulah. Em 1918, a rápida passagem da cavalaria australiana pela planície decidiu a vitória de Allenby. Logo após o estabelecimento do Mandato Britânico, grandes extensões do vale foram adquiridas pelo \*Fundo Nacional Judaico (após a fundação de um assentamento pioneiro em Merjavyah em 1911). Na década de 1920, o vale foi drenado e povoado, tornando-se o exemplo do pioneirismo sionista e do desenvolvimento regional progressivo. Em 1948, após o estabelecimento do Estado de Israel, foram fundados mais 19 assentamentos rurais, bem como dois assentamentos urbanos – Migdal ha-Emek e Nazareth. O atual Vale de Jezreel mantém seu caráter rural, enquanto o maior assentamento urbano é Afulah, também conhecida como a "capital do vale de Jezreel". O Kibutz Yifat abriga o Museu do Início do Assentamento, exibindo itens e fotos do assentamento pioneiro em Israel. Em 2003, o Vale de Jezreel contava com 412.600 habitantes.

**Bibliografia:** GA Smith, Geografia Histórica (193125), 379ss.; Abel, Geog, 1 (1933), 91-92, 411ss.; Avi-Yonah, Geog, índice; EM, SV; Y. Aharoni, et al., Me-Ere'j Kishon..., ed. por N. Tardion (1967), 107ss. **Adicionar.** **Bibliografia:** A. Turai, O Emek Jezreel e o Vale Beisan. Palestine Pioneer Library No. 5 (1947); Y. Tsafir, L. Di Segni e J. Green, Tabula Imperii Romani. Judéia – Palestina. Maps and Gazetteer (1994), 182, SV Mega Pedion, Campus Maximus

[Michael Avi-Yonah / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

jhabvala, ruth prawer

**JHABVALA, RUTH PRAWER** (1927–), romancista e roteirista. Ruth Prawer Jhabvala nasceu em Colônia e emigrou com sua família para a Inglaterra em 1939. Lá ela se casou com um arquiteto indiano, CSH Jhabvala, e mudou-se para Delhi, onde se estabeleceu.

Sua experiência como refugiada é um tema sombrio, embora não dominante, em seu trabalho. Nas melhores de suas histórias sobre a Índia aparece, invariavelmente, o europeu deslocado, um trágico andarilho de meia-idade ou mais, uma pessoa sem meios e sem ocupação, sem lugar em sua sociedade adotiva, vivendo de sofrimento. A história, "A Birthday in London", retrata uma reunião de refugiados judeus-alemães em Londres, muito depois da guerra, onde eles relembram a primeira amargura de seu exílio.

O tema dominante do trabalho da Sra. Jhabvala, no entanto, é o de casta e classe na Índia. Ela é uma sátira, e o objeto de sua sátira é o elemento particular da sociedade indiana que ela conhece bem, o da mente progressista, o móvel superior e o faminto de cultura. O mundo de seus romances e contos é povoado por funcionários públicos indianos empertigados e suas jovens esposas ligeiramente insatisfeitas, com sonhadores e beldades desbotadas de temperamento vespa. A estes juntam-se os desamparados europeus, que anseiam por descobrir a verdadeira Índia, fundir-se com ela, mas que permanecem eternamente europeus.

Seu primeiro romance *To Whom She Will* (1955) foi seguido por *The Nature of Passion* (1956), *Esmond In India* (1958), *The Householder* (1960), *Get Ready For Battle* (1962) e *A Back ward Place* (1965). . *Travelers* (1973; publicado na Inglaterra sob o título *A New Dominion*, 1972) foi aclamado por sua sagacidade, sua hábil paródia e seu ataque à farsa espiritual dos gurus e seus devotos, tanto indianos quanto europeus. Seu romance *Heat and Dust* (1975) ganhou o Booker Prize de 1975 para ficção.

Jhabvala também publicou três coletâneas de contos, *Like Birds*, *Like Fishes* (1964), *A Stronger Climate* (1968) e *An Experience of India* (1971), e escreveu o roteiro de três filmes, *Shakespeare-Wallah* (1965), *O Guru* (1959) e *Bombay Talkie* (1971).

Jhabvala alcançou fama mundial na década de 1980 através de sua colaboração com a equipe de direção de produção cinematográfica de Ishmael Merchant e James Ivory, para quem ela roteirizou vários filmes de grande sucesso, incluindo adaptações de EM Os romances de Forster *A Room with a View* (1986) e *Howards End* (1992). Ambos ganharam o Jhabvala Academy Awards de melhor roteiro, enquanto a Produção Merchant-Ivory de 1993, *The Remains of the Day*, foi indicada para a mesma honra. Roteiros mais recentes incluem *Surviving Picasso* (1996), *The Golden Bowl* (2000) e *Le Divorce* (2003).

**Bibliografia:** VA Shahane, Ruth Prawer Jhabvala (1976).

[Dorothy Rabinowitz e Rohan Saxena]

**JHĪD**, "luta ou esforço, mas muitas vezes entendido tanto na tradição muçulmana como além dela como guerra contra infiéis" (Enc. do Alcorão, SV Jihyd); em outras palavras, a Guerra Santa. Durante o período de permanência de \*Muhammad em \*Me dina algumas de suas revelações tratam do problema de

jihad, a guerra santa a ser travada contra os inimigos de Alá e os infiéis (por exemplo, Sura 2:186–190, 212–15, 245, 247). Aqueles que lutam de acordo com o caminho de Allah podem esperar por Sua misericórdia. Mu hammad promete que todo aquele que for morto enquanto luta no caminho de Allah ganhará a maior recompensa (Sura 4:76). Tal homem é um shahyd, um mártir.

De acordo com a lei religiosa muçulmana, o califa é obrigado a liderar a jihad contra os habitantes dos países que não adotaram o \*Islã. Esses países são chamados de dŷr al-yarb ("território de guerra"), enquanto os países sob domínio islâmico são chamados de dŷr al-Islŷm ("território do Islã") – judeus e cristãos poderiam viver lá apenas como \*dhimmŷ ("protegido pessoas") e têm que pagar uma taxa de votação (jizya), reconhecendo assim a superioridade do Islã. Na prática, essa divisão bipartida do mundo só durou pouco durante os primeiros cem anos de expansão árabe-muçulmana. Para o período posterior, a lei constitucional-religiosa muçulmana foi obrigada a criar uma terceira categoria, o dŷr al-yulŷ ou dŷr al-yahd ("território do tratado") de países não muçulmanos não sujeitos à soberania muçulmana, mas ligados com o dŷr al-Islŷm por tratados temporários; isso às vezes envolvia o pagamento de um tributo simbólico. A principal causa para a criação dessa categoria de compromisso foi que muitos governos não muçulmanos foram considerados fortes demais, ou muito distantes do centro do poder muçulmano, para serem derrubados pela força. Nos movimentos e estados nacionais muçulmanos modernos não parece haver lugar para a ideia de uma guerra santa contra os infiéis. No entanto, ainda desempenha um papel muito importante entre as massas. Eles podem facilmente ser incitados pelo fanatismo dos líderes, pregando em nome do \*Alcorão e Maomé, para iniciar tumultos contra os incrédulos dentro do país e pelo menos planejar uma guerra contra os infiéis fora do estado muçulmano.

A última proclamação de uma jihad ocorreu durante a Primeira Guerra Mundial, quando o sultão turco a proclamou contra seus inimigos, as potências da Entente. Esta proclamação, no entanto, provou ser um fracasso, particularmente em vista da revolta árabe pró-britânica que começou nas cidades sagradas de \*Hejaz, e também porque o próprio sultão era aliado da Alemanha, uma potência cristã. Quando algumas autoridades muçulmanas tentaram mais tarde proclamar sua luta contra Israel como uma jihad, foram igualmente mal sucedidas principalmente por causa do caráter nacionalista árabe da campanha anti-Israel, que incluía muitos não- muçulmanos. Este foi o caso também em muitas guerras inter-muçulmanas na segunda metade do século XX, quando os líderes de ambos os lados declararam a jihad (\*lĕmen-\*Egito, \*Iraque-\*Irã, \*Argélia e Al- Qŷyida-\*Arábia Saudita); mas após o estabelecimento de um regime comunista no \*Afeganistão e a invasão soviética, a declaração de jihad atraiu muçulmanos de diversos países que ali lutaram durante anos. Alguns deles formaram grupos de guerreiros que estavam prontos para participar das guerras de diferentes minorias ou estados muçulmanos (Bósnia-Herzegovina, Chechênia e Iraque), vendo-os como jihad. Esses jihadistas

afirmou que "os muçulmanos que interpretam sua fé de forma diferente são infiéis e, portanto, alvos legítimos da jihad. Hoje, a jihad é a principal ameaça mundial de terrorismo, inspirando uma



campanha mundial de violência por grupos autoproclamados jihadistas" (D. Pipes, NY Post, 31 de dezembro de 2002).

A idéia da jihyd tem certas analogias com miljemet yovah ("a guerra prescrita [pela Torá]"), conforme discutido no Talmud (Sot. 44b; TJ, Sot. 8:10, 23a) e em alguns aspectos da kidush ha-Shem (a santificação do nome de Deus).

**Bibliografia:** MJ Kister, "An yadin (Alcorão IX/29), uma tentativa de interpretação", em: *Arábica*, 11 (1964); R. Peters, *Islã e Colonialismo. A Doutrina da Jihad na História Moderna* (1976); UMA. (31 pessoas) registradas em 1682, uma foi expulsa por ultrapassar o limite; naquela época, os judeus comercializavam principalmente têxteis. Judeus expulsos de Praga se estabeleceram em Jindrichuv em 1745. A syna gogue e as casas judaicas foram incendiadas em um incêndio em 1801. O cemitério, consagrado por volta de 1400, foi ampliado em 1576. Samuel Judá b. David \* Kauder serviu como rabino na cidade de 1822 a 1834.

[Haïm Z'ew Hirschberg / Isaac Hasson (2ª ed.)]

**JHLAVA** (Ger. **Iglau**), cidade em W. Morávia, República Tcheca.

Os judeus são mencionados pela primeira vez em Jihlava em 1249. Em 1345 \*Charles IV induziu o município a convidar os judeus a se estabelecerem lá e prometeu conceder-lhes um status excepcional. Após um incêndio em 1353, os judeus, como o resto dos cidadãos, foram liberados do pagamento de impostos. Registros da cidade cobrindo os anos de 1359 a 1420 registram 2.700 transações financeiras entre judeus e gentios. Em 1426 \*Albert V expulsou os judeus por causa de seu suposto apoio aos \*hussitas. Eles se estabeleceram nas proximidades de Puklice (Puklitz), Pulice (Pullitz), Pynrice (Pirnitz) e \*Trest (Triesch).

A sinagoga foi convertida em igreja em 1511. Entre 1708 e 1782, os judeus foram admitidos na cidade para fins comerciais mediante o pagamento de um imposto especial. Em 1837, 17 judeus viviam em Jihlava legalmente, mas mais estavam presentes ilegalmente. Depois de 1848, uma comunidade cresceu rapidamente, abrindo uma sala de oração em 1856, uma sinagoga em 1863 e um cemitério em 1869. Os judeus foram fundamentais no desenvolvimento da indústria. A comunidade contava com 1.179 pessoas em 1869, 1.180 em 1921, e em 1930, 1.025 (3,3% da população total), 327 dos quais se declararam judeus por nacionalidade e religião. Após a crise dos Sudetos (1938), muitos judeus buscaram refúgio em Jihlava. Em 10 de novembro de 1938, a sinagoga foi incendiada e as lojas judaicas foram demolidas em 28 de abril de 1939. Em 1940, os judeus restantes foram obrigados a se mudar para as aldeias onde os judeus viviam anteriormente. Eles foram deportados para os campos de extermínio nazistas em 1942. O equipamento da sinagoga foi enviado para o Museu Judaico Central em Praga (ver \*Museums, Jewish). A congregação foi reavivada brevemente após a libertação em 1945. O cemitério ainda está em uso. Jihlava foi o berço do compositor Gus tav \*Mahler, e do colaborador de Theodor Herzl, Siegmund \*Werner. Os pais de Gustav Mahler e seus dois irmãos estão enterrados lá.

**Bibliografia:** B. Bretholz, *Geschichte der Juden in Maeh ren...*, 1 (1934), índice; idem, *Quellen zur Geschichte der Juden em Maeh ren* (1935), xxxiv-lxvi e índice; H. Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Maehrens...* (1929), 243-50. **Adicionar. Bibliografia:** J. Fiedler, *Jewish Sights of Bohemia and Moravia* (1991), 87-88.

[Oskar K. Rabinowicz]

**JINDRICHUV HRADEC** (Checo **Jindřichův Hradec**; Ger.

**Neuhaus**), cidade em S. Bohemia, República Checa. Em 1294 o

senhor local pediu permissão para estabelecer oito judeus na cidade e receber prerrogativas reais sobre eles. Os judeus construíram uma pequena cabana fora dos muros da cidade em 1315 para abrigar aqueles que chegavam após o anoitecer ou aqueles que visitavam a cidade. Nota-se um assentamento de judeus em 1389. A pedido dos burgueses, no século XV o número de famílias judias em Jindrichuv foi reduzido para quatro e suas atividades econômicas foram restringidas. Entre as ocupações permitidas estava a de vidraceiro. Das seis famílias (31 pessoas) registradas em 1682, uma foi expulsa por ultrapassar o limite; naquela época, os judeus comercializavam principalmente têxteis. Judeus expulsos de Praga se estabeleceram em Jindrichuv em 1745. A syna gogue e as casas judaicas foram incendiadas em um incêndio em 1801. O cemitério, consagrado por volta de 1400, foi ampliado em 1576. Samuel Judá b. David \* Kauder serviu como rabino na cidade de 1822 a 1834.

Graves excessos antijudaicos ocorreram em Jindrichuv em 1859, quando os judeus eram suspeitos de se oporem aos Habsburgos, e novamente durante a Primeira Guerra Mundial, quando foram acusados de serem pró-Habsburgos. Lojas judaicas foram saqueadas em 1919. O movimento judaico pró-checo (\*Cechý židý), liderado por Eduard (Leda) \*Lederer, era muito ativo em Jindrichuv. Em 1905, a escola judaica de língua alemã da cidade foi fechada. Havia 791 judeus no distrito em 1869 e 617 em 1880; a comunidade tinha 339 membros em 1902 e 234 (2,5% da população total) em 1930, oito deles de nacionalidade judaica declarada.

O restante da comunidade que não havia saído em 1942 foi deportado para os campos de extermínio nazistas. A comunidade não foi restabelecida após a Segunda Guerra Mundial. O equipamento da sinagoga foi enviado ao Museu Judaico Central de Praga. A sinagoga foi usada desde 1952 pela igreja hussita. O cemitério também foi usado após a Segunda Guerra Mundial.

**Bibliografia:** M. Rachmuth, em *JGGJy*, 3 (1931), 185-216; 4 (1932), 183-252; idem, em: M. Gold, *Die Juden und Judengemeinden Boehmens in Vergangenheit und Gegenwart* (1934), 447-51; *Germ Jud*, 2 (1968), 576. **Ad. Bibliografia:** J. Fiedler, *Jewish Sights of Bohemia and Moravia* (1991), 88-89.

[Meir Lamed]

\***JIRKU, ANTON** (1885-1972), erudito bíblico alemão. Nascido em Birnbaum, Morávia, Jirku foi aluno de Ernst \*Sellin e do assiriologista Friedrich \*Delitzsch. A partir de 1914, lecionou na Universidade de Kiel e depois foi professor em Breslau (1922), Greifswald (1934) e Bonn (1935-1945). A tendência básica em sua obra, prolífica e muitas vezes forçada em sua apresentação acadêmica (ver suas obras reunidas *Von Jerusalem nach Ugarit*, 1966), é a tentativa de compreender os fenômenos bíblicos comparando -os com seu antigo ambiente oriental. Seus primeiros trabalhos estão principalmente preocupados com a religião popular do antigo Israel, em particular com seus elementos milagrosos e mágicos (*Die Daemonen und ihre Abwehr im Alten Testament*, 1912; *Mantik in Altisrael*, 1913; *Materialien zur Volksreligion Israels*, 1914). Ele coletou antigos paralelos do Oriente Próximo para os livros separados da Bíblia em seu *Altorientalischer Kom mentar zum Alten Testament* (1923). Numerosos estudos únicos

Jitta, Daniel Josefo

levou a seu *Geschichte des Volkes Israel* (1931) e *Geschichte Palästina-Syriens im orientalischen Altertum* (1963). O ponto de partida em seus trabalhos posteriores foram principalmente textos ugaríticos, uma seleção dos quais ele traduziu (*Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit*, 1962). Jirku foi geralmente conservador em relação à historicidade da Bíblia, aceitando o relato bíblico da invasão de Canaã e a atribuição do Decálogo a Moisés.

**Adicionar. Bibliografia:** W. Thiel, em: DBI, 1, 585-86.

[Rudolf Smend / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JITTA, DANIEL JOSEPHUS** (1854-1925), especialista holandês em direito internacional privado. Jitta acreditava em uma ordem mundial internacional e considerava uma possibilidade a criação de algo como os Estados Unidos da Europa. Ele também acreditava na paz mundial, mesmo depois da Primeira Guerra Mundial. As pessoas tinham que entender que não eram apenas cidadãos de nações, mas também membros da raça humana, cidadãos do mundo. Ele não era ingênuo, costumava dizer, porque não viveria para ver o dia.

Nascida em Amsterdã, Jitta era a terceira geração de uma família originária de Bamberg, na Alemanha. Seu pai era um joalheiro no negócio da família, que era o fornecedor oficial de joias para as rainhas holandesas Sophie e Emma, a princesa francesa Mathilde e o duque de Saxen Coburg-Gotha. Aos três anos Jitta mudou-se para a capital belga de Bruxelas por causa de problemas de saúde de sua mãe. Sendo um menino muito inteligente, ele terminou o Royal Athenee quando tinha apenas 16 anos e foi para a universidade para ler direito. Após a formatura, quatro anos depois, ele retornou à Holanda, onde seu diploma belga acabou sendo inválido. Ele voltou para a universidade em Leyden, formou-se em 1880 e tornou-se advogado.

Começou a publicar sobre direito privado internacional. Uma de suas primeiras publicações, *La Méthode du Droit International Privé* (1890), ainda é considerada uma de suas obras mais importantes e influentes. Em 1894 sucedeu a TMC Asser como professor de direito internacional comercial e privado na Universidade de Amsterdão. Nove anos depois, ele sucedeu Asser novamente, desta vez como membro do Conselho de Estado da Holanda.

Jitta também teve uma carreira política. De 1884 a 1894 foi membro do conselho municipal de Amsterdã para os liberais de *Burgerpligt*, como seu sogro, banqueiro e filantropo AC Wertheim, e seu tio Simon Josephus Jitta (1818-1897), diretor do *Amsterdamsche Kanaal maatschappij*, que construiu o Canal do Mar do Norte.

Como estudante, Jitta era um remador apaixonado e, mais tarde, foi uma das forças motrizes por trás da ginástica e das piscinas públicas na Holanda. Ele também acreditava firmemente na higiene, provavelmente influenciado por seu irmão mais novo Nicolaas (1858-1940), um oftalmologista que mais tarde se tornou presidente do Escritório Internacional de Higiene Pública da Liga das Nações e pertencia ao *Hygiënisten* (Higienistas), um grupo de médicos que usaram estatísticas para estimular mais cuidados com a saúde pública. Por razões de higiene, Jitta e seu irmão mais novo, ao contrário de seus pais e irmão e irmã mais velhos, desejavam

ser cremado após a sua morte. Embora não fosse mais uma judia religiosa, Jitta ainda era afiliada a instituições judaicas. Ele era um membro do conselho do orfanato judaico e lar psiquiátrico em Amsterdã.

**Bibliografia:** W. van Italie van Embden, em: *Sprekende Portretten* (1925) 136–46; WM Petelier, em: *Biografisch Woordenboek van Nederland*, 2 (1985), 269; P. Hofland, *Leden van de raad. De Amsterdamsche gemeenteraad 1814–1941* (1998); T. Toebosch, *Van Keizers gracht naar Prinsengracht, geschiedenis van de Jitta's* (título provisório, a ser publicado).

[Theo Toebosch (2ª ed.)]

**JIZFÿN, JUDAH BEN JOSEPH** (m. 1837), autor iemenita de livros acadêmicos sobre temas bíblicos e escriba. Jizfÿn era conhecido por duas obras (ambas ainda existentes em manuscritos): *Minÿat Yehudah*, uma volumosa coleção de comentários sobre o Pentateuco com base em cerca de 300 obras impressas e manuscritos, e citando um grande número de fontes; e *Panim ÿ adashot*, contendo comentários originais do autor sobre o Pentateuco. Jizfÿn também compôs *trenódias* sobre vários eventos que ocorreram em sua vida, como a seca de 1808 e a pilhagem do bairro judeu de \*San'a on Pass durante a noite em 1818. Tanto ele quanto seus filhos Joseph e Solomon eram conhecidos como talentosos escribas de *Tÿjs* ("rolos da Torá"), livros de orações e coleções de canções iemenitas. Jizfÿn editou canções de *Ye menite* e escreveu uma introdução aos poemas de R.

Shalem \*Shabazi; esta introdução, bem como seus escritos sobre assuntos bíblicos, indicam que Jizfÿn era um cabalista.

**Bibliografia:** Ratzaby, em: *Minÿah li-Yhudah* (1950), 274–5; idem, em: *Afikim*, 17 (1966), 8; *YL Naÿum*, *ibid.*, 18 (1967), 11; *Y. Tobi*, *ibid.*, 19 (1967), 10-11.

[Yehuda Ratzaby]

**JOAB** (Heb. *ÿÿ ÿÿ ÿÿ* "YHWH é pai"), comandante-chefe de Davi; filho de Zeruia, uma das irmãs de Davi (I Crônicas 2:16).

Embora o parentesco de Joabe com Davi sem dúvida o tenha ajudado a alcançar o alto posto de comandante-em-chefe israelita, sua bravura no campo de batalha, seus poderes de liderança na guerra e sua lealdade a Davi provaram-no plenamente digno de ocupar uma posição de eminência. no aparato do governo estadual estabelecido por David. Joabe aparece pela primeira vez a serviço de Davi no confronto armado no tanque de Gibeão entre os servos de Davi e os seguidores de \*Abner, filho de Ner. Naquela época, Joabe já era o líder das forças armadas de Davi e tinha o poder de reunir todos os homens de Judá para a guerra (II Sam. 2:28). No entanto, a partir da menção dos irmãos de Joabe, Asael e Abisai, na lista dos capitães de Davi (que é provavelmente dos primeiros dias do reinado de Davi em Hebrom), parece que Joabe ocupava uma posição de liderança no bando de guerreiros de Davi. mesmo antes de Davi ser proclamado rei em Hebrom. Nas histórias sobre o período do reinado de Davi em Hebrom, Joabe aparece como o líder da força de Davi; mas no relato da captura de Jerusalém dado em I Crônicas 11:6, encontra-se: "E disse Davi: 'Quem primeiro ferir os jebuseus será chefe e comandante.' E Joabe, filho de Zeruia, subiu primeiro, de modo que se tornou chefe". De acordo com este versículo, Joabe foi

nomeado comandante-chefe somente após a captura de Jerusalém, ou seja, no final do reinado de Davi em Hebrom.

Os sucessos de Joabe nas guerras contra os partidários de Is-Bosete, filho do morto Saul, e o heroísmo que ele demonstrou na conquista de Jerusalém, confirmaram a confiança de Davi em sua aptidão para ser o comandante de todo o exército israelita, tanto em paz e na guerra. Davi demonstrou sua confiança em Joabe nas guerras em que este comandou o exército no campo, enquanto o próprio Davi permaneceu em Jerusalém.

Quando Hanum, filho de Naás, o amonita, deliberadamente provocou Davi, o rei israelita enviou Joabe para fazer guerra contra os amonitas e seus aliados (II Sam. 10; I Crônicas 19).

Nesta batalha, Joabe mostrou sua desenvoltura militar e sua capacidade de inspirar seus soldados com entusiasmo e confiança (II Sam. 10:9-12). Ele também desempenhou um papel de liderança na derrota dos edomitas (II Sam. 8:13-14; I Reis 11:16; Sal. 60).

Apesar de seu desejo pessoal de honra e poder, Joabe demonstrou extraordinária lealdade a Davi, nunca tentando diminuir o respeito devido ao seu mestre real. Quando Joabe estava prestes a reduzir a cidade sitiada de Rabbath-Amon, ele não se apressou em reivindicar o crédito da vitória para si mesmo, mas chamou Davi para vir e completar a conquista, “para que eu não tome a cidade, e ela seja chamada pelo meu nome” (II Sam. 12:28). Como confidente e braço direito do rei, Joabe desempenhou várias funções importantes na consolidação do reino de Davi (II Sam. 24; I Crônicas 11:8) e assumiu a liderança na repressão das revoltas que o ameaçavam, de dentro, como as revoltas de Sabá filho de Bicri (II Sam. 20:7-23) e a de Absalão (II Sam. 15-18). A maneira como Joabe lida com o caso de Ab salom mostra sua profunda compreensão da natureza de seu mestre real. Sabendo do anseio do rei por seu filho, ele encontrou uma maneira de fazer o rei decidir trazer Absalão de volta a Jerusalém (II Sam. 14:1–23). Ao mesmo tempo, a preocupação de Joabe com sua própria posição e com a estabilidade do reino de Davi o levou a agir, em muitos assuntos, por iniciativa própria. Assim, ele assassinou Abner, depois que este fez um pacto com Davi e prometeu trazer os partidários da casa de Saul até ele. A razão ostensiva de Joabe para matar Abner era que ele era um espião (II Sam. 3:25); mas, ao mesmo tempo, o assassinato permitiu a Joabe se vingar da morte de seu irmão Asael por Abner (II Sam. 2:23; 3:26-27), e também remover de seu caminho um rival óbvio para o cargo de comandante em chefe.

Embora Davi amaldiçoasse Joabe pelo assassinato, ele estava muito ciente do poder exercido pelos filhos de Zerua para ousar demiti-lo (II Sam. 3:39). Mais uma vez, Joabe ordenou que Absalão fosse morto, embora o rei tivesse ordenado urgentemente que a vida de seu filho fosse poupada. Nesse caso, a decisão de Joabe provavelmente foi sábia, embora não sentimental. Da mesma forma, Joabe demonstrou perspicácia política ao repreender Davi por lamentar seu filho, instando-o a expressar gratidão a seus partidários que o capacitaram a derrotar Absalão (II Sam. 19:6-8). Alguns atos praticados por Joabe despertaram a ira do rei contra seu comandante-chefe e, por fim, o cansaram. Quando Davi prometeu nomear Amasa no lugar de Joabe (II Sam. 19:14) como o preço de sua liderança de Judá para recebê-lo de volta de sua

oportunidade para assassinar der Amasa (ibid., 20:9-11). Embora expressando seu desgosto pelos assassinatos de Joabe (I Reis 2:5), Davi nunca o puniu, mesmo quando seu reinado estava bem estabelecido. Perto do fim da vida de Davi, Joabe tentou manter sua posição de poder na corte real participando ativamente das intrigas que se desenvolveram em relação à sucessão ao trono, dando seu apoio a Adonias (I Reis 1:7). Ao fazê-lo, Joabe selou seu próprio destino, pois ao apoiar Adonias foi superado pelo partido pró-Salomão, que agiu rapidamente para eliminá-lo. De acordo com I Reis 2:5-6, Davi ordenou a Salomão que se vingasse de Joabe pelos assassinatos que havia cometido e “não deixasse sua cabeça descer ao Seol (o submundo) em paz”. Quando Joabe percebeu que sua vida estava em perigo, ele fugiu para a Tenda do Senhor e agarrou as pontas do altar. Não obstante, Salomão ordenou que Benaia, filho de Jeoiada, derrubasse Joabe, justificando a ação sob a alegação de que ele estava determinado a cumprir a liminar de seu pai para remover “de mim e da casa de meu pai a culpa pelo sangue que Joabe derramou sem causa”. (I Reis 2:31).

[Bustanay Oded / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Quando Davi lutou contra os jebuseus, os habitantes de Jerusalém, Joabe, filho de Zerua, foi o primeiro a subir ao muro. Davi se inclinou sobre o cipreste jovem que crescia perto do muro, e Joabe, subindo na cabeça de Davi, agarrou a árvore que, ao ser solta, permitiu que ele saltasse para o muro (SI 18:24, uma história que lembra de Sinis, “o dobrador de pinheiros”, ver Apolodoro, Bibliotheca, 3:9, 2). Embora Joabe tenha sido leal a Davi durante toda a sua vida, este, antes de sua morte, ordenou que fosse levado a julgamento por ter matado Abner e Amasa (I Reis 2:5). Joabe foi absolvido do assassinato de Abner, uma vez que ele vingou o sangue de seu irmão Asael, que Abner havia matado, mas sua defesa de que ele estava justificado em matar Amasa, uma vez que havia sido culpado de traição ao atrasar o cumprimento da ordem de Davi (II Sam. 20:4), não foi aceito. O próprio Joabe foi acusado de traição por Salomão (San. 49a).

[Elimelec Epstein Halevy]

**Bibliografia:** Bright, Hist., 176–93, passim; de Vaux, Anc Isr, índice; Yadin, em: JPOS, 21 (1943), 110-6; idem, em: Biblica, 36 (1955), 332 ss. (Eng.); idem, em: Y. Fígado (ed.), Historyah yeva'it shel Ere' Yis rael ... (1964), 351-5; Maisler (Mazar), em: BJPES, 15 (1950), 85. NA AGADAH: Ginzberg, Legends, índice. **Adicionar. Bibliografia:** D. Schley, em: ABD, 3:853-54; M. Cogan, II Reis (AB; 2000), 173.

**JOAB BEN JEREMIAH** (m. 1810), rabino húngaro. O pai de Joab foi para a Hungria vindo de Oswiecim (Auschwitz), Polônia, e foi apostador e chefe de uma yeshivá em Mattersdorf, uma das “sete comunidades húngaras”, e mais tarde em Santov (Abauzsanto). Através dos esforços de Aaron Chorin, um ex- aluno da yeshivá de seu pai que então vivia em Nemet keresztur-Deutschkreutz, Joab foi nomeado rabino daquela comunidade; ele foi posteriormente nomeado rabino de Hunsdorf (Huncovce-Hunfalva) em 1810.

joabe o grego

1806, foi nomeado seu sucessor em Santov. Ele foi um dos mais destacados talmudistas de seu tempo e foi elogiado como um grande erudito e santo por Moses Sofer. Conhecida é sua obra *Moda'ah Zuta*, um comentário sobre a obra *Moda'ah ve Ones*, que publicou junto com seu pai. Suas outras obras são *Sha'arei Binah*, no *Sha'arei Shevu'ot* de Isaac ben Reuben \*al-Bargeloni; *ÿ en Tov ve-Zeved Tov* (Zolkiew, 1806), no capítulo 17 do *Shul'yan Arukh Even ha-Ezer*; e *Imrei Noam*.

[Samuel Weingarten-Hakohen]

**JOAB, O GREGO (Ha-Yevani;** c. 1400), poeta litúrgico. Seu sobrenome árabe Shuau (hebr. *ÿÿÿÿ* (e o fato de seus poemas serem conhecidos apenas a partir de manuscritos e textos impressos do rito de Aleppo, indicam que ele deve ter vivido no Oriente Próximo, aparentemente em Aleppo. Em um poema religioso Joab menciona expressamente a comunidade judaica desta cidade. O sobrenome ha Yevani pode indicar que ele nasceu na Grécia ou era filho de pais gregos. Nos acrósticos de seus 12 poemas ele sempre introduz seu sobrenome árabe. É possível que ele seja idêntico ao *ÿÿÿÿ ÿÿÿ*, um fragmento de cuja tradução árabe de Ben Kohelet de Samuel ha-Nagid existe.

**Bibliografia:** Zunz, *Lit Poesie*, 517; S. Krauss, *Studien zur Byzantinisch-juedischen Geschichte* (1914), 139; Davidson, *O'yar*, 4 (1933), 397; Margoliouth, *Cat*, 3 (1965), 236f.; Allony, em: *Tarbiz*, 17 (1945/46), 74-86; S. Poznański, em: *REJ*, 65 (1913), 157.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOACHIM, JOSEPH** (1831-1907), violinista. Nascido em Kitt see (Kopczeny), Joachim mudou-se com sua família para Buda pest, onde sua educação musical começou aos cinco anos de idade. Aos sete deu seu primeiro concerto e aos nove foi levado a Viena para estudar com Hellmesberger e Boehm. Aos 12 anos foi para Leipzig, onde seus estudos foram supervisionados e fomentados por Felix \*Mendelssohn, Ferdinand \*David e Moritz Hauptmann. De 1849 a 1854 foi concertino da orquestra de Liszt em Weimar, e de 1854 a 1864, concertino e maestro da Royal Hanoverian Orchestra. Ele finalmente se estabeleceu em Berlim em 1866 como diretor da recém-fundada Hochschule fuer Musik. Lá ele também fundou o Quarteto Joachim que se tornou o quarteto líder na Europa. Seu talento pedagógico atraiu um grande número de alunos, entre os quais Leopold \*Auer, Jenÿ Hubay e Tivadar \*Na chez.

A atividade de concertos de Joachim na Europa e na Inglaterra continuou de forma constante ao longo de sua carreira. Embora tenha evitado o caráter e o papel de um "virtuoso viajante", ele se tornou, ainda jovem, o violinista mais notável de sua geração (e seu mais distinto professor): um artista em quem técnica, gosto, intelecto e emoção foram combinados em um grau raro. Sua interpretação do Concerto para Violino de Beethoven, por exemplo, foi considerada definitiva. Ele também reeditou o Concerto para Violino de Mendels Sohn em conformidade com o manuscrito original; reviveu as obras de Tartini; e estabeleceu no repertório obras de Bach para violino solo em sua forma original,

sem os acompanhamentos adicionados pelos "improvers" do século XIX. As amizades de Joachim com os grandes compositores e intérpretes de seu tempo são um fator importante na história da música no século XIX, especialmente sua associação com Mendelssohn, Liszt, Robert Schumann, Clara Schumann e Brahms. Joachim apresentou o jovem Brahms a Liszt e organizou o fatídico encontro entre Schumann e Brahms em 1853. De suas próprias composições, que incluem obras para violino e orquestra, violino e piano e canções, apenas o Concerto para violino op. 11 ("húngaro") sobreviveu. Suas cadências para os concertos de Beethoven e Brahms, no entanto, ainda são executadas. Ele também escreveu um método de violino com A.

Moser. Embora Joachim tenha se convertido ao protestantismo em 1855, sua decisão de renunciar ao serviço hanoveriano foi finalmente concretizada em 1864, quando o violinista JM Gruen foi recusado como judeu (um princípio que não havia sido observado no caso de Joachim). Joachim apresentou sua demissão alegando que ele "nunca seria capaz de superar o sentimento puramente pessoal de ter sido habilitado através de minha conversão anterior ...". Seu *Hebraeische Melodien* para viola e piano, op. 9 (1854), foram inspirados principalmente pelo entusiasmo de Schumann pelos poemas de Byron. Embora Wagner pensasse que a ruptura de Joachim com o círculo de Liszt-Wagner em 1857 se devia à republicação na época de *Das Judentum in der Musik* em nome de Wagner (foi publicado pela primeira vez anonimamente em 1850), a ruptura foi indubitavelmente causada pela música considerações cal.

Centenas de obras foram dedicadas a Joachim, incluindo os concertos para violino de Schumann, Brahms, Dvorak e Bruch (nos. 1 e 3), a *Rapsódia Húngara* no. 12, e *Quarta Sinfonia* de Schumann (segunda versão, 1853).

As sobrinhas-netas de Joachim, as irmãs Adila Fachiri (d'Aranyi, 1888-1962) e Jelly E. d'Aranyi (1895-1966), eram violinistas bem conhecidos.

**Bibliografia:** A. Moser, *Joseph Joachim* (Ger., 19043); J. Joachim e A. Moser (eds.), *Briefe von und an Joseph Joachim*, 3 vols. (1911-13); MGG, incl. bib.; Riemann-Gurlitt, incl. bib.; Baker, *Biog Dict*, incl. bib.; Grove, *Dict*, incl. *Bíblia*

[Bathja Bayer]

**JOACHIMSEN, PHILIP J.** (1817–1890), jurista norte-americano e trabalhador comunitário. Joachimsen, que nasceu em Breslau, Alemanha, foi levado para Nova York em 1827. Ele foi admitido na Ordem dos Advogados em 1840 e ocupou vários procuradores municipais. Joachimsen foi nomeado general de brigada brevet por seu serviço na Guerra Civil como organizador e comandante do 59<sup>o</sup> regimento de Nova York. Ele serviu como juiz do Tribunal Marítimo de Nova York de 1870 a 1876. Joachimsen foi uma figura importante no judaísmo de Nova York. Foi presidente da Hebrew Benevolent Society (1855), primeiro presidente do Hebrew Orphan Asylum (1859) e organizador da Hebrew Sheltering Guardian Society for Children em Nova York (1879).

[Edward L. Greenstein]

**JOÁS** (Heb. יוֹאָשׁ בֶּן-אֶחָזָיָהוּ :YHWH deu"), filho de Aha y ziah, rei de Judá (835–798 AEC). Joás ascendeu ao trono no sétimo ano do reinado de Jeú, rei de Israel (II Reis 12:2), e governou até o segundo ano do reinado de Joás (Je hoash) de Israel (ibid., 14:1). De acordo com II Reis 11, ele era o mais novo dos filhos de \*Acázias. Após a morte de Aházias, a mãe do rei \*Atalia teve todos os seus filhos assassinados, mas o menino Joás foi salvo por Joseba, irmã de Acázias e esposa de \*Jeoiada, o sumo sacerdote (II Crônicas 22:11). Joás foi escondido no Templo por seis anos; no sétimo ano Joiada conspirou contra Atalia, então regente, para que fosse coroado. Ele foi apoiado nessa trama cuidadosamente planejada pelos capitães, pelos mensageiros e pelos cidadãos. Atalia foi morta e Joás foi nomeado no Templo em uma cerimônia festiva. A primeira menção ao papel decisivo dos cidadãos (\*am ha-arey) na escolha dos reis aparece neste contexto.)

A cerimônia parece ter sido da natureza de uma renovação da dinastia (cf. a exibição dos emblemas e da lança do armamento do rei Davi, II Reis 11:10; II Crônicas 23:9). Assim, foi aumentada por uma aliança conjunta entre o rei e o povo, na qual os privilégios e responsabilidades reais foram restabelecidos, e por uma aliança entre Deus, o rei e o povo contra o culto a Baal, que marcou o início da reforma religiosa em Judá. A cidade foi limpa do culto de Tiro, que se enraizou durante o reinado de Jeorão e floresceu durante o reinado de Atalia, e Matan, o sacerdote de Baal, foi morto. Não se sabe se os "altos" de Judá foram destruídos, mas é claro que o Templo de Jerusalém e o sacerdócio chefiado por Joiada ganharam importância e alcançaram influência decisiva nos assuntos nacionais pela primeira vez na história de Judá. Mais tarde, o Templo foi reparado (II Reis 12:7–17; II Crônicas 24:4–14 é uma versão posterior com variações nos detalhes); a obra foi completada no 23º ano do reinado de Joás. (O papel do rei na construção e manutenção dos templos figura proeminentemente nas antigas inscrições reais do Egito e da Mesopotâmia.) atacar Jerusalém. Joás foi forçado a ceder a Hazael; e de acordo com II Reis 12:19, ele deu a ele todo o ouro que foi encontrado nos tesouros do Templo e do palácio, e todos os presentes votivos que os reis anteriores haviam dedicado ao Templo. Após essa rendição, Judá entrou em um período de declínio político. Os filisteus atacaram as fronteiras ocidentais de Judá, e Edom atacou pelo sul. (Evidentemente, a profecia de Amós 1:6 se refere a esses eventos.) Após a morte de Joiada durante os últimos anos do reinado de Joás, o rei entrou em conflito com os sacerdotes. Como clímax dessa briga, de acordo com a narrativa tardia em II Crônicas 24, Joás ordenou que Zacarias, filho de Joiada, fosse apedrejado no pátio do Templo. II Crônicas 24:23–24 também relata que um ano depois os arameus atacaram e saquearam Judá "e destruíram todos os príncipes do povo dentre o povo, e enviaram todo o despojo deles para

o rei de Damasco". No entanto, a credibilidade desta história é muito duvidosa. Joash teve uma morte violenta em uma conspiração, cujas circunstâncias são desconhecidas e que parece ter ganhado apoio considerável. Seus assassinos – Jozacar (var. Jozabad), filho de Simeate e Jeozabade, filho de Shomer (II Reis 12:21–22 [mas cf. II Crônicas 24:26]) – eram aparentemente altos funcionários do estado (isto é, "funcionários"). É significativo que eles não tenham sido punidos imediatamente. Somente quando \*Amázias, filho de Joás, sentiu-se firme em seu trono, ele matou os assassinos de seu pai. Anos depois, porém, ele também foi morto em uma conspiração da corte (II Reis 14:19).

De acordo com II Reis 12:1 Joás reinou 40 anos. Mas, a julgar por outras evidências cronológicas em II Reis, seu reinado não poderia ter excedido 37 ou 38 anos. Ainda é debatido se a usurpação de 6 (ou 7) anos de Atalia da dinastia davídica foi retroativamente incluída por Joás em seus anos de reinado (ou seja, o primeiro ano de reinado de Joás foi considerado em seu cômputo oficial como o sétimo). No entanto, os sincronismos entre os reis contemporâneos de Israel e Judá deixam claro que o editor do quadro cronológico do Livro dos Reis considerava a regência de Atalia um reinado independente, sem contar dentro dos "40" anos de Joás. Na'aman argumentou que o relato dos reparos do templo (II Reis 12) foi provavelmente baseado em uma inscrição real. Uma tabuleta sem proveniência que pretendia ser a própria inscrição hipotetizada por Na'aman, e amplamente divulgada na mídia em 2003, mostrou ser uma falsificação (Cruz).

**Bibliografia:** Bright, Hist, 234, 236-7; H. Tadmor, em HH Ben-Sasson (ed.), Toledot Am-Yisrael bi-Ymei Kedem, 1 (1969), 125-6; S. Mowinkel, Acta Orientalia, 10 (1932), 236; B. Maisler (Mazar), em Sefer Assaf (1953), 351-6; idem, em: JPOS, 21 (1948), 125-6; Torrey, em: JNES, 3 (1943), 30; Oppenheim, ibid., 6 (1947), 117-8; W. Rudolph, em: Festschrift... A. Bertholet (1950), 473-8; S. Yeivin, em: Tarbiz, 12 (1940/41), 242-6; HL Ginsberg, em: Quarto Congresso Mundial de Estudos Judaicos, 1 (1967), 91-93; idem, em: JBL, 80 (1961), 339-47; H. Tadmor, em: EM, 4 (1962), 281ss. **Adicionar. Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Reis (AB; 1988), 135–41; N. Na'aman, em: VT, 48 (1998), 333-49; F. Cross, em: IEJ, 53 (2003), 119–23.

[Hayim Tadmor /S. David Sperling (2ª ed.)]

**JÓ, LIVRO DE** (nomeado por seu herói (Heb. יוֹב יָבֵיבָהּ , (yântiga Arábia do Sul e Tamudica y'b; Antigo Babilônico Ayyybum, Tabuleta de Tell el Amarna, nº 256, linha 6, A-ia-ab; seja de y'b, "suportar má vontade" ou composto de ay "onde?" e yab" [divino] pai"), um dos Hagiographa, hebraico Ketuvim, que constituem a terceira divisão do Cânon hebraico.

#### Posição dentro do Hagiographa

Na maioria das Bíblias hebraicas impressas, os três primeiros livros de Ketu vim são Salmos, Provérbios, Jó; em BH3 e BH5 no entanto (que são baseados no manuscrito de Leningrado de 1008 EC), eles são Salmos, Jó, Provérbios. A última sequência é a prescrita pelo famoso baraita em Bava Batra 14b. Como no caso dos Profetas (Nevi'im), o baraita exige que os livros não históricos constituam um bloco sólido organizado de acordo com números descendentes de \*sedarim. Provérbios contém o

trabalho, livro de

mesmo número de sedarim (oito) que Jó; o fator decisivo para ser colocado depois dele, no entanto, não foi que ele contém menos versos, mas que ele compartilha com o livro que tem o segundo maior número de sedarim (quatro) no grupo, ou seja, Eclesiastes, a atribuição ao salomônico autoria em seu sobrescrito. A prova é a sequência dos dois livros restantes do grupo: embora o Cântico dos Cânticos tenha menos versos do que as Lamentações, a circunstância de ter o mesmo número de sedarim (nenhum livro sendo dividido em sedarim) deixou o arranjador livre para colocá-lo primeiro, para que pudesse ficar ao lado de seu companheiro salomônico Eclesiastes. Assim, também, Ezequiel tem menos versos que Isaías (1.273 contra 1.291), mas a baraita dá a precedência porque tem mais sedarim (29 contra 26). A baraita, no entanto, separa o livro histórico Rute do corpo de Hagiógrafos históricos que seguem o bloco não histórico e o coloca antes desse bloco – para que os Salmos de autoria de Davi possam ser precedidos pela genealogia davídica no final de Rute. O que precede é um refinamento de L. Blau, em: JE, 3 (1902), 143-4 (seguindo HL Strack).

#### análise crítica

#### A estrutura e o poema: Job o paciente e Job o impaciente

É costume falar de Jó como um livro de sabedoria. Mas é muito mais sofisticado, não apenas em sua mensagem, mas também em sua técnica, do que Provérbios, Eclesiastes, ou mesmo o livro extra canônico de \*Ben Sira, que está realmente em uma classe à parte. Para começar, ele exibe a característica marcante de consistir em uma estrutura narrativa em prosa – o Prólogo, capítulos 1–2, e o Epílogo, 42:7–17 – e uma disputa poética, 3:1–42:6. O Prólogo é fácil de seguir, e a transição dele para o Poema é natural. O Epílogo, tomado por si só, também é bastante fácil de seguir, exceto que 42:11-17 parece vir muito tarde (veja abaixo). Enigmática, no entanto, é a lógica de tal Epílogo, especialmente os versículos 7-10, para tal Poema.

A HISTÓRIA DO PRÓLOGO. (Capítulo 1). Jó era um habitante da terra de \*Uz. Esta localização coloca Jó dentro do território de Edom (veja Lm 4:21), a nação à qual os três amigos de Jó também pertencem (veja abaixo). Além disso, situa claramente os protagonistas mortais, com a possível exceção de Eliú, na terra cuja sabedoria era proverbial (ver Jer. 49:7; Obad. 1:8).

Sua riqueza, consistindo (como a dos Patriarcas em Gênesis) principalmente de gado e escravos, excedia a de qualquer outro homem entre os \*Kedemitas. Ele também teve sete filhos e três filhas. Depois da semana (anual?) de festa das crianças, ele costumava oferecer holocaustos para todos eles para expiar qualquer pensamento irreverente que eles pudessem ter admitido em seus corações quando suas consciências estavam entorpecidas pelo vinho.

O \*Satanás (anjo acusador), no entanto, argumentou com o Senhor que a piedade associada a tal riqueza não poderia ser considerada desinteressada. Deixe o Senhor tentar privar Jó disso, e ele certamente denunciaria o Senhor na sua cara. Então Jó em uma série de calamidades perdeu todos os seus bens, e seus filhos e filhas, todos

em um dia. Jó soube desses desastres por meio de quatro mensageiros sucessivos. Ao ouvir a mensagem do último, ele realizou os atos usuais de luto (1:20), mas nunca uma palavra depreciativa sobre Deus passou por seus lábios. Ao contrário, declarou: "Nu saí do ventre de minha mãe, / E nu outra vez partirei. // O Senhor tomou o que o Senhor deu: / Bendito seja o nome do Senhor." // O O engenhoso Satanás agora argumentava que, afinal, o verdadeiro teste da piedade desinteressada era o sofrimento corporal. Com a permissão de Deus, ele atingiu Jó com uma terrível inflamação da pele da cabeça aos pés, e Jó ficou sentado no pó se coçando com um caco. Mas ainda assim Jó não "pecou com os lábios". Ao contrário, à sugestão de sua esposa de que denunciasse o Deus que havia retribuído sua lealdade de maneira tão mesquinha, ele retrucou indignado: "Você fala como uma mulher vil! Podemos aceitar o bem de Deus e não aceitar o mal?"

Jó tinha três amigos em três partes diferentes do mundo quem demita: Elifaz, o temanita, Bildade, o suíta, e Zofar, o naamatita. Estes, ao saberem dos infortúnios de Jó, encontraram-se e viajaram juntos para a casa de Jó para consolá-lo e consolá-lo. Isso é declarado explicitamente, e a reação deles ao espetáculo de sua miséria (2:12-13) não deixa dúvidas sobre a sinceridade de sua amizade.

O EPÍLOGO. Nem todo mundo pode ser um Jó, e se o precedente fosse seguido por um relato de como, comovida como a esposa de Jó por sua dor por ele, mas equipada com mais educação e eloquência, os amigos declararam que o Deus que retribuiu a lealdade de Jó tão mesquinho era indigno e se entregaram a algumas reflexões críticas sobre a conduta de Deus no mundo – e como Jó novamente demonstrou sua firmeza única, e não apenas por não atender a essas sugestões, mas por respondê-las com força – ninguém ficaria surpreso. De fato, alguns estudiosos sugeriram que os três primeiros versículos do Epílogo pressupõem exatamente essa troca entre Elifaz e seus dois companheiros, por um lado, e Jó, por outro. No entanto, é principalmente no Prólogo e no Epílogo que a imagem tradicional de Jó como um paciente sofredor (em inglês, a versão King James da Epístola de Tiago 5:11 fez "a paciência de Jó" uma palavra familiar) é baseada, pois no Poema, Jó é em sua maior parte um crítico da Providência. De fato, alguns modernos negam que 42:7-10 pressuponha um Jó convencionalmente santo e afirmam que deseja ensinar que Deus aprova apenas críticos honestos como o Jó dos capítulos 3ss. e é levemente desdenhoso de apologistas como os amigos dos capítulos 4ss. Os proponentes desta visão argumentam (1) que se o Senhor repreendeu os amigos por falarem como a esposa de Jó havia falado, ele poderia repreender a esposa de Jó também, e (2) que 13:7-10 realmente prediz que Deus vai repreender os amigos por "falar falsamente por Deus". Esses argumentos são facilmente descartados.

Com respeito ao primeiro, a Bíblia não coloca as mulheres totalmente no mesmo nível dos homens. A influência limitada da esposa de Jó como mulher – e uma que nem sequer se distinguia o suficiente para que seu nome fosse registrado – fez com que sua expressão de pontos de vista censuráveis fosse um assunto menos sério do que o dos amigos. Além disso, ela não era totalmente uma pessoa por direito próprio, mas em grande parte uma ex

tensão do marido. Assim, em 31:9-10, Jó pensa que, se fosse culpado de adultério, seria uma punição adequada para ele se outro homem desfrutasse de sua esposa; como ela pode se sentir sobre isso não lhe diz respeito; muito piores são Deuteronômio 28:30a; Amós 7:17a; etc. Para o segundo argumento, tudo o que Jó diz em 13:3ss. é que Deus repreenderá seus amigos se eles se intrometerem com suas estúpidas desculpas enquanto ele está dirigindo sua acusação a Deus, pois então eles estariam falando falsidade diretamente para – não para – Deus. Visto que, portanto, os amigos se calam até que Jó termine sua acusação de Deus, 42:7-10 não é um cumprimento de 13:10. O autor da maior parte de 3:1-42:6 era de fato da opinião de que os fatos da vida são como Jó os apresenta, e não como Elifaz e seus amigos o fazem; mas seu erro honesto (não é o monstruoso que é comumente imputado a eles; veja abaixo 3 (A) (i)) é uma ofensa menos séria em sua opinião do que a presunçosa exigência de Jó de uma explicação de Deus. Ele representa Deus repreendendo Jó, não seus amigos, 38:1-42:6, e Jó como humilde e contritamente admitindo sua culpa – duas vezes, 40:3-5 e 42:1-2, 3ab-b, 5-6 (42:3aa e 4 estão fora do lugar). Simplesmente não se pode negar que “a estrutura da prosa” pressupõe entre Prólogo e Epílogo uma disputa muito diferente dos capítulos 3-26; 29-31; 38:1-42:6.

Felizmente, um grande fragmento dessa disputa muito diferente foi preservado. H. Fine demonstrou que os capítulos 27-28 são uma resposta de Jó, como é conhecido nos capítulos 1-2 - vamos chamá-lo de "Jó, o Paciente" - a pessoas a quem ele se dirige no plural masculino e acusa de tê-lo incitado a "deixe de ser um otário" que “não peca com os lábios” e, como o Senhor notou com aprovação após a primeira provação (2:3) e a esposa de Jó sem compreender após a segunda (2:9), “ainda se apega à sua integridade” em vez de denunciar Deus. Que este seja o caso com a maior parte de 27:2-6 já havia sido visto, embora Fine não soubesse disso, 30 anos antes por F. Buhl, e só podemos nos maravilhar que Buhl tenha falhado em ver que o seguinte é o único interpretação natural e honesta de tudo de 27:2-6: “(2) Testemunhe Deus que me nega reparação./ Shaddai que me fez miserável!!! (3) Enquanto minha respiração estiver em mim./ A vida-sopro de Deus em minhas narinas./ (4) Meus lábios nunca falarão impiedade./ Minha língua nunca proferirá impiedade. // (5) Longe de mim declarar que você está certo!/ Eu não vou desistir de minha integridade até que eu morra.// (6b) Nunca em minha vida nem meu coração blasfemou./ (6a) Eu segurei jejeu à minha justiça e não a deixarei ir.” // (Observações: Em 5b. Em uma tentativa de harmonizar esta linha com os capítulos 3-26, a maioria dos escritores interpreta como significando: “Eu nunca desistirei de minha afirmação de minha integridade.” Mas tal significado forçado poderia, no máximo, ser justificado se os amigos em 3-26 contestassem a afirmação de Jó de ser um homem bom ou se o próprio Jó naqueles capítulos afirmasse não ter pecado; nem é o caso, como Em 6a. Como, portanto, 5b só pode significar o que diz, *we-loÿ aÿrpeha* deve receber seu significado futuro natural – em 6a, o idioma sanciona o imperfeito antes de *mi-yamai*, como pode ser visto em I Sam. 25:28.)

Não pode haver dúvida de que, assim como a repreensão do santo tradicional Jó a seus amigos que caíram em erro é muitas vezes mais longa e detalhada do que sua repreensão a

sua esposa pela sugestão precipitada que ela fez sob estresse, então os amigos expressaram sua opinião em um discurso muitas vezes mais longo e elaborado do que a esposa de Jó. Pela implicação inconfundível de 27:7ss. é que os amigos argumentaram que muitas vezes apenas os ímpios se saem melhor na terra – exatamente como o não convencional Jó (Jó, o Impaciente (JIP) faz no capítulo 21. E o convencional Jó se opõe a essa visão em 27:7ss. com não menos calor do que os oponentes convencionais de Jó não convencionais fazem em 15:20ss., 18:5ss ou 20:4ss. Quanto ao capítulo 28, o rearranjo de NH Tur-Si nai parece correto, assim como sua interpretação em geral. Seu tema é: A sabedoria é de Deus, e Ele ensinou ao homem que é sábio ser piedoso. A sentença conclusiva e culminante, “Eis que a sabedoria é reverenciar meu Senhor (talvez para ser corrigida para 'Elohim, "Deus", cf. 1:1, 8; 2:3), entendimento é evitar o mal”, é inequivocamente pretendida. lembrar a descrição de Jó, o Paciente em 1:1, 8; 2:3, e insinuar que a coisa mais inteligente que um homem pode fazer é imitar Jó, o Paciente. Pois os capítulos 27-28 constituem um único discurso deste mesmo Jó, o Paciente, e é a isso que 42:7-8 se refere quando diz, duas vezes, que “meu servo Jó” (cf. 1:8; 2:3) “falou corretamente” sobre YHWH. Apenas o discurso em que Elifaz e seus companheiros “não falaram corretamente” sobre Deus não foi preservado, embora seja inequivocamente pressuposto pelo capítulo 27. O livro original de Jó, o Paciente (JP), então, foi composto da seguinte forma: (i) 1:1-2:8, a piedade desinteressada de Jó. Colocado em testes muito mais cruéis do que aquele pelo qual Abraão (Gn 22) provou que ele era um verdadeiro *yere* 'Elohim (Gn 22:12) ou temente a Deus, ou seja, piedoso, homem, Jó provou que ele era um *yare* 'Elohim *yinnam* (cf. Jó 1:9), ou seja, era incondicionalmente temente a Deus ou piedoso. (ii) 2:9-10. Jó defende, contra sua esposa, a visão de que os homens devem permanecer devotados a Deus em todas as circunstâncias. (iii) 2:11-13. Chegada dos três amigos de Jó. (iv) Agora falta: a insistência dos amigos para que Jó repudie o Deus que tão vergonhosamente falhou com ele. (v) Capítulos 27-28. A recusa enfática de Jó (27:2-6), citando a falta de sabedoria da maldade (27:7ss.) e a sabedoria da piedade (capítulo 28). (vi) Uma segunda passagem que falta, na qual Deus assegurou a Jó que ele recompensaria sua firmeza (cf. Gn. 22:16). É muito mais provável que 42:7a seja parte integrante de JP e se refira a tal revelação de aprovação e promessa do que foi escrita por um editor ou – ainda menos provável – pelo autor do livro de Jó, o Impaciente ( JIP) com o propósito de conectar 38:1-42:6 com 42:7bff. Pois no primeiro Deus sugere a Jó em termos inequívocos que ele falou de maneira apropriada sobre Ele, e Jó o admite contritamente, duas vezes: 40:3-4 e 42:2, 3ab-b, 5-6 (versículos 3aa e 4 são variantes de 38:2-3). (vii) 42:7b-17. A repreensão de Deus aos amigos por sua aberração e recompensa a Jó por sua constância.

[Harold Louis Ginsberg]

Contra a teoria de Buhl-Fine-Ginsberg de dois livros de Jó – JP e JIP – Gordis (1978, p. 578) argumenta que “a existência de um livro de Jó é um dado, enquanto a teoria de dois livros de Jó é um dado uma hipótese. Assim, o ônus da prova recai sobre o proponente da nova teoria. Seu poder de persuadir depende do grau em que está livre de dificuldades

trabalho, livro de

próprio." De fato, Gordis (1978, pp. 287–311) se esforça para contornar os capítulos 27–28 do Livro de Jó canônico com a expressão “Jó novamente retomou seu discurso, dizendo” em 27:1 e 29:1. A demonstração de Buhl, Fine e Ginsberg de que os capítulos 27-28 podem e devem ser lidos como um documento distinto dos capítulos 3-26 e 29:1-42:6 explica o agrupamento desses capítulos no canônico Livro de Jó. Além disso, a teoria de Buhl-Fine-Ginsberg explica o capítulo 28 como uma longa e complicada pergunta retórica colocada por Jó: “Quanto à sabedoria, onde pode ser encontrada?” (28:12) culminando na resposta de Jó a seus amigos ímpios: “À humanidade Ele [Deus] disse: ‘Eis que a piedade [lit., temer a Deus] é sabedoria, e o comportamento ético [lit., evitar o mal] é discernimento”

(28:28). A última afirmação é uma reminiscência da descrição de Jó em 1:1, 8 e 2:3 como de fato “teme a Deus e se desviando do mal”. A teoria de Gordis, embora mais convencional (em termos de tendências nos estudos bíblicos dos séculos XIX e XX), não menos que a teoria de Buhl-Fine-Ginsberg, também ignora o dado de um único livro de Jó. De fato, Gordis trata o capítulo 28 como uma composição separada, que ele chama de “O Hino à Sabedoria” e que ele descreve como “claramente um poema lírico independente”.

Na verdade, não é um “Hino à Sabedoria”, mas uma declaração de que o temor de Deus é a verdadeira sabedoria. Além disso, novamente ignorando o agrupamento dos capítulos 27-28 como uma entidade unitária dentro do canônico Livro de Jó, Gordis (com a maioria dos comentaristas modernos) atribui 27:13-23 a Zofar enquanto ele combina 27:1-8 com 26:1–4 para criar uma resposta enigmática de Jó a Bildade. Ao reconstruir o discurso de Bildad dessa maneira, Gordis (e mesmo Tur-Sinai 1967, p. 378) ignora uma das contribuições monumentais de Gordis para a compreensão do Livro de Jó (Gordis 1965, p. 187): Jó sempre se dirige a seus amigos em o plural de modo que quando, como no capítulo 12:7-8 “o uso do verbo no singular e sufixos ‘perguntar’, ‘te ensinará’, ‘a ti’, ‘falar tu’” indica “uma reafirmação por Jó de a admoestação dos Amigos para ele.” Gruber (Jewish Study Bible, 2003) resolve esse problema indo além da redefinição de Tur-Sinai e Ginsberg de atribuir 25:2-6 a Jó e atribuir 26:2-14 a Bildade. Basta entender que os títulos dos dois capítulos foram equivocadamente invertidos na antiguidade.

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)]

### Trabalho o impaciente (JIP)

CAPÍTULOS 3–26; (B) 29:1–42:6. Tudo isso foi enxertado no precedente. Seus dois blocos constituintes podem ser intitulados:

- (a) Jó e os Três Amigos; (b) Jó, o intruso Eliú, e Deus e Jó.

JÓ E OS TRÊS AMIGOS, CAPÍTULOS 3–26. Se uma coisa é óbvia, é que aqui, longe de ser um santo convencional, Jó critica fortemente a providência enquanto os amigos a defendem. No capítulo 3, Jó termina os sete dias de silêncio de chumbo de si mesmo e de seus visitantes (2:13) com um clamor amargo contra a irracionalidade de permitir que nasçam homens que estavam destinados, como ele, a ter uma vida tal que eles possam apenas desejar a morte. Então, na ordem em que foram

apresentado, cada um dos amigos tenta argumentar com ele, mas é refutado (capítulos 4-14). O ciclo é repetido (capítulos 15–21). Um terceiro ciclo é iniciado, mas pelo menos no livro, como chegou até nós, permanece incompleto. Há um discurso completo de Elifaz (22) e há uma resposta completa de Jó (23-24), mas depois disso há apenas um discurso fragmentário que é atribuído (com propriedade questionável) a Bildade (25) e um discurso fragmentário discurso de Jó (26).

O Primeiro Ciclo (capítulos 4–14). Os amigos de Jó se esforçam para confortá-lo. As coisas vão acabar bem para Jó, diz Elifaz, já que ele é um homem bom e só os ímpios terminam mal (4:6-7).

Como nenhum ser humano é impecável, um homem bom às vezes incorre em castigo, o que redundando em seu próprio benefício, 5:17ss. Segal argumenta corretamente que Jó 5:17: “Não, feliz é o homem a quem Deus reprova! – Não rejeite a disciplina de Shaddai”, só pode ser uma modificação de Provérbios 3:11, “Meu filho, não rejeite a disciplina do Senhor; Não despreze sua repreensão”, pois destrói o paralelismo deste último e o faz substituindo no primeiro hemistich o imperativo negativo de Provérbios 3:11 pela construção “feliz é o homem” de Provérbios 3:13. Assim Elifaz utiliza a própria passagem na literatura de sabedoria clássica que é incompatível com a visão de que os infortúnios de Jó provam que ele é um degenerado moral. Que a doutrina clássica da retribuição exija tal conclusão e que os amigos a tirem (então por que não o amaldiçoam e vão embora com desgosto?) é em si um dogma da exegese de Jó atual. Certamente, Elifaz é da opinião de que é perigoso para Jó desconsiderar os ensinamentos da sabedoria, pois um homem pode arruinar seu próprio futuro e o de seus filhos não apenas por maldade, mas também por insensatez: 5:1-5; 4:21; 5:6–7 (ver Ginsberg, 1969, 95–96). Mas se Jó fizer o que a sabedoria prescreve para casos como o seu – ou seja, voltar-se para Deus em humilde arrependimento e, onde possível, restituir os erros que ele fez – é absolutamente certo que seu último estado será ainda mais invejável do que seu anterior (5:8-27).

Como Elifaz, Bildade e Zofar concluem suas perorações com esta garantia, e acrescentam a ela no final: Tais são suas perspectivas, Jó, diametralmente opostas às dos ímpios (8:20-22; 11:16-20). No caso de Zofar (capítulo 11), esta conclusão exuberante pode parecer estar em desacordo com 11:5-6. Mas se fosse, o primeiro provaria que Zofar não se referia ao último a sério, e não o contrário.

Na verdade, a última passagem não é nada mais contundente do que uma afirmação de que a impressão de Jó de que a soma total de sua culpa é muito insignificante para justificar até mesmo um castigo benevolente, e meramente ilustra o truismo de que as memórias humanas não podem se comparar em retenção com a memória de Deus. Jó, no entanto, não tem paciência com a defesa bem intencionada de seus amigos de Deus e conselhos para si mesmo. Em sua primeira e segunda respostas, ele sustenta que não é razoável da parte de Deus ser tão duro com um ser humano como Jó – cujos anos são tão curtos; que, quaisquer que sejam seus pecados, não representa ameaça a Deus (capítulo 7); e quem, afinal de contas, é obra das mãos de Deus, pelo qual se espera que Ele tenha alguns sentimentos positivos (capítulo 10). Quanto aos amigos, Jó os acusa de falta de sentimento. No dele



terceira resposta, finalmente, Jó desdenhosamente descarta a competência de seus amigos para julgar seu caso e rudemente pede que calem a boca enquanto ele formalmente acusa Deus. E enquanto no capítulo 7 Jó apenas reclamou com Deus (veja 7:11) e em 9:33-35a; 10:1-6 ele meramente se entregou à fantasia de como ele acusaria Deus se pudesse implorar com Ele em termos iguais, ele agora coloca sua vida em suas mãos (13:13-14) e desafia Deus a justificar seu tratamento maldoso para com ele. Que tipo de sadismo (13:25) ele exige é este, exigindo pureza daquilo que é impuro por sua própria natureza (14:4), não mostrando a menor magnanimidade em vista do desamparo do homem (13:25) e sua lamentável curto período de vida (14:5-12), mas guardando zelosamente a culpa de Jó (14:21) como um usurário guarda as provas do endividamento de seus devedores?

Ao contrário da crença predominante, 13:7-10 não significa que Deus, em todas as circunstâncias, repreenderá os amigos por pintarem um quadro falso de uma ordem mundial justa, mas apenas se o fizerem enquanto Jó estiver formalmente acusando Deus; visto que, portanto, Elifaz e seus dois companheiros se calam até que Jó termine de acusar Deus, nossa passagem não antecipa 42:7-8.

Mas Jó tanto questionou sua sinceridade (para o primeiro ciclo, isso deve ser admitido) quanto fez confusão com sua sabedoria.

O Segundo Ciclo (capítulos 15–21). Entre isso e sua ousada acusação de Deus, não é de admirar que no segundo ciclo (capítulos 15-21) o tom dos três sábios seja notavelmente mais frio do que no primeiro. É claro que eles não declaram, mais do que no primeiro ciclo, que Jó é um canalha, pois isso seria contrário às suas convicções mais íntimas. Elifaz, de fato, novamente (como em 4:6) alude à piedade proverbial de Jó (15:4: Ou você, de todas as pessoas, ofenderia a piedade/ E espionar as deliberações de Deus?) têm um futuro glorioso, porque isso também seria contrário à sua crença. Em vez disso, Elifaz repete sua advertência original sobre as más consequências de abandonar os ensinamentos dos sábios (15:19: somente a eles (ou seja, aos sábios – não aos antigos – do versículo 18) a terra foi dada;/ Nenhum estranho compartilhou com eles.), e todos os três amigos sutilmente indicam seu ressentimento ao se deter apenas no aspecto negativo da lei da retribuição – o destino nada invejável dos ímpios – deixando seu aspecto complementar, o destino feliz dos justos., apenas para ser inferido. E Trabalho?

Com arte consumada, o autor o faz suavizar o tom em relação aos outros três diante de seu tom endurecido para protegê-lo. Ao começar sua resposta à admoestação de Elifaz com (16:2) “Eu ouvi tal conversa inúmeras vezes. acrescenta que percebe que eles não estão cientes de que seus consolos são ilusórios: “Se (16:4) você estivesse no meu lugar,/ eu estaria falando como você está// eu lhe falaria palavras de condolências/ E balanço minha cabeça em comiseração.// (5) Com minha boca eu te abraçaria./ A simpatia de meus lábios te daria força (para yysk, que surgiu através da contaminação pelo versículo 6, leia yyyzqm depois de 4:3).” // Para ser fornecido mentalmente neste ponto é: “Como Elifaz observou no início da discussão, isso é exatamente o que eu costumava fazer anteriormente (4:3-4).”

Elifaz, no entanto, havia acrescentado uma expressão de sua surpresa por Jó estar impotente (verbo l'y) agora para prestar a si mesmo o mesmo serviço que costumava prestar a outros em infortúnio.

Em alusão óbvia a isso, Jó continua: “(16:7) Ai, agora a inimizade de Deus me fez indefeso./ Sua hostilidade (8) me dominou.// Ele se levantou contra mim como um acusador;/ É sua vexatória (leia yyy , cf. 10:17) que testifica contra mim”.

// Jó então amplia em diversas figuras de linguagem sobre a perseguição de Deus a ele, e então repete:(16:19) “Verdadeiramente, agora meu oponente está no céu,/meu adversário está no alto.”// Em sua segundo discurso (capítulo 19), Jó implora em lágrimas a seus amigos que não o tratem com dureza, mas sim (19:21): “Oh, tenha pena, tenha pena de mim, pelo menos de vocês, meus amigos, de Deus.” // E em seu último discurso neste ciclo (capítulo 21), Jó retoma o tema sobre o qual todos tocaram para confortá-lo, de vilões sempre recebendo seus merecimentos. Significativamente, ele começa com “Apenas ouça minha declaração,/ E veja o que acontece com seus confortos”// (21:2) e termina com “Então, você me conforta com futilidades,/ Seus argumentos permanecem ilusórios” ( 21:34, lendo yml como em 16:2.) // O que ele diz no meio é naturalmente que os fatos são o oposto do que eles afirmam (21:7-16). Na verdade, ele pergunta, com que frequência a calamidade atinge os ímpios (21:17-18)? E Jó se recusa a ser consolado pela garantia de que, se a retribuição falhar em alcançar os réprobos, ainda atingirá seus filhos: o que o patife se importa com o que acontece com sua casa após sua morte (21:19-21)? Após o versículo 22, que não está claro, o mesmo pensamento se repete até o final do capítulo. Tudo isso é dito não com raiva, mas com tristeza, e os ouvintes de Jó seriam as hienas que a exegese predominante os faz parecer se não respondessem de acordo. Mas eles fazem.

O Terceiro Ciclo (capítulo 22). O terceiro ciclo é um torso, e apenas a fala de um amigo, a de Elifaz, foi preservada; mas é o suficiente. Como todos os discursos dos amigos no primeiro ciclo, o que foi preservado no terceiro (capítulo 22) conclui com a garantia de que assim que Jó fizer as pazes com Deus, Deus o restaurará a uma felicidade maior do que nunca, porque ( 22:30) “Deus (leia El, aparentemente) salva os inocentes;/Por sua inocência você será salvo.” // Como no caso do primeiro discurso de Zofar (capítulo 11, parágrafo i acima), a garantia final parece estar em desacordo com a abertura. Mas como nesse caso, em primeiro lugar, a conclusão é, por definição, a palavra final do locutor e, em segundo lugar, a abertura não significa o que parece significar à primeira vista.

Jó 22:4 significa: “Ele tem medo de você que ele deve denunciá-lo, entrar em um processo com você?”; 22:5-7, 9-11 “são uma paródia irônica do tipo de lista de detalhes de suas ofensas que Jó tem exigido de Deus (12:18ss); Elifaz não quer insinuar que Jó seja um monstro”; e 22:12 significa: “Você certamente não pode esperar que Deus se dignasse a se dar ao trabalho de obrigá-lo com tal lista de detalhes”. A resposta de Jó (capítulos 23–24) a Elifaz está muito no espírito de suas respostas no segundo ciclo, exceto que ele não diz nada sobre os amigos. Pois ele expressa perplexidade em vez de amargura sobre sua própria

trabalho, livro de

o destino e a ordem mundial em geral, e ele expressa o desejo, em vez de uma exigência, de poder conversar sobre isso com Deus (capítulo 23). Os capítulos 25 e 26 são apenas fragmentos – provavelmente o primeiro (apesar de seu cabeçalho) bem como o último de um discurso ou discursos de Jó – e nada mais foi preservado da terceira rodada de discursos. Que um grande bloco de material de “Job, o paciente”, ou seja, os capítulos 27-28, deva ser preservado exatamente onde um grande bloco de “Job, o impaciente” está faltando são dois fatos que parecem de alguma forma estar conectados, mas não podem ser considerados aqui.

[Harold Louis Ginsberg]

Com relação à retribuição de 25:2-6 a Jó (já então Tur-Sinai e Ginsberg) e à retribuição de 26:2-14 a Bildad, veja acima no final da discussão da teoria de Ginsberg de dois livros de Jó, JP e JIP. Para as razões para assinar 25:2-6 para Jó, veja abaixo sobre o lugar da visão do sonho na ideologia de Jó.

Quanto à percepção comum de que o terceiro ciclo sofreu danos significativos, essa percepção é fomentada pela noção de que se pretende reconstruir os discursos de Bildad e Zofar a partir de 27. Uma vez, porém, reconhece-se (a) que 27-28 representam uma resposta alternativa de Jó a um conjunto diferente de desafios que os propostos no JIP; e (b) que invertendo 25:1 e 26:1 se redescobriram os discursos perdidos de Jó e Bildad, é plausível aceitar a afirmação de Mayan Ganim (século XII) e SR Driver de que Zofar simplesmente disse tudo ele tinha que dizer no primeiro e segundo ciclos, e que pouco ou nada foi perdido no terceiro ciclo.

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)]

TRABALHO; ELIHU O INTRUSO; DEUS E JÓ. CAPÍTULOS

29:1–42:6. Jó (capítulos 29–30). Em seu estudo clássico do Livro de Jó no livro de 1971, EJ Ginsberg escreve: “Não mais discutindo com seus visitantes, Jó primeiro lamenta sua terrível mudança de fortuna (29-30). Ele já foi fabulosamente próspero (expresso figurativamente em 29:6) e influente: até o mais antigo, o mais honrado e reverenciado o deferiu, pois ele era amigo, campeão e benfeitor dos pobres, dos fracos e dos desafortunados. E ele estava confiante de que viveria por muito tempo em vigor e poder não diminuídos (29:18-20). Agora, infelizmente, ele é desprezado e abusado até mesmo pelos filhos de párias (30:1-15). Sua dor é tão intensa que ele sofre fisicamente; ele sente que Deus o está perseguindo implacavelmente e que seus dias estão contados (30:16ss., 25-26 pertencem ao capítulo 31, por exemplo, depois de 31:20). Então, no capítulo 31, Jó profere uma elaborada declaração de inocência: ele viveu de acordo com os mais altos padrões éticos e nem mesmo se desviou do caminho do monoteísmo estrito (31:26-28). (31:37–40 são propriamente a conclusão do versículo 8, e o versículo 1 um prefácio aos versículos 9 e 10). Antes da conclusão (31:36-37), este é o meu caso; Não desejo nada mais do que uma declaração do caso de Deus.” Ao afirmar: “Sua dor é tão intensa que ele sofre fisicamente”, Ginsberg reflete a visão convencional na erudição bíblica moderna, que ignora a apresentação nos capítulos 1-2 das circunstâncias que levaram Jó a amaldiçoar o

dia em que nasceu (2:1), e que trouxe seus três amigos – Elifaz, Bildad e Zofar – para visitá-lo. De fato, 2:7b registra que, com a permissão de Deus, o Adversário “afligiu Jó com uma varíola da cabeça aos pés”, enquanto 2:12 registra que – aparentemente por causa do efeito debilitante da aflição dermatológica acima mencionada – quando o amigos viram Jó à distância a caminho de sua casa, “não puderam reconhecê-lo”. O próprio Jó se refere à sua condição de doente no chamado diálogo ou simpósio (capítulos 3-26). Por exemplo, em 19:17, Jó declara: “Meu hábito é ofensivo para minha esposa// meu fedor para meus próprios filhos” (assim Papa), e em 19:20 ele declara: “Meus ossos grudam em minha pele e carne // Eu escapo com a pele dos meus dentes” (NJV), e em 19:21 ele implora a seus três amigos, “Pede-me, tenha pena de mim, vocês [que deveriam ser] meus amigos, por uma praga [hebraico idioma conhecido também do ugarítico e do acadiano; o significado literal é 'uma mão divina'] me impressionou”. Portanto, não é uma reação exagerada, por assim dizer, à morte dos sete filhos e três filhas de Jó que deixou Jó doente e possivelmente precisando de aconselhamento psicológico. Pelo contrário, é o fato, como muitas vezes acontece, que a doença debilitante de Jó o atingiu precisamente quando ele estava de luto pela morte súbita e prematura de seus filhos e filhas. Os amigos de Jó, conforme relatado em 2:11, partiram “para consolá-lo e consolá-lo”. O lanud hebraico comumente traduzido como “confortar” (ver novamente em 42:11) é uma expressão derivada de gestos referindo-se originalmente a balançar a cabeça em solidariedade a um indivíduo doente ou desolado (veja também Jer. 15:5; 18:16; e veja a extensa discussão em Gruber, Aspects, pp. 406-7). De fato, o prólogo relata que quando os três amigos de Jó viram sua condição física debilitada, eles expressaram completa empatia chorando e jogando poeira sobre suas cabeças e sentando-se no chão com Jó por sete dias e sete noites sem dizer uma palavra a Jó. No entanto, quando o próprio Jó finalmente fala no final daqueles sete dias e sete noites e diz: “Eu gostaria de estar morto, ou melhor ainda, que eu nunca tivesse nascido, ou pelo menos que eu pudesse ter morrido ao nascer”, seus amigos altamente educados e bem intencionados não respondem simplesmente com: “Nós ouvimos você; conte-nos mais sobre como você se sente” (ver Gitay; e ver Gruber 1998). Em vez disso, semelhante ao que acontece hoje em dia durante muitas visitas ao hospital em muitas casas de luto, os três amigos de Jó se empolgam consigo mesmos e sugerem repetidamente que as pessoas que sofrem morte, luto e doença estão chegando a eles. (Elifaz em 4:7-8: “Pense agora, que homem inocente já pereceu? Onde a direita foi destruída? :4: “Se seus filhos pecaram contra Ele, Ele os despachou por sua transgressão”). Zofar até sugere que a razão pela qual Jó declara: “Fui inocente” (Zofar citando Jó em 11:4; precisamente o que o leitor deve se lembrar do prólogo, capítulos 1-2) é que Jó é vítima de uma perda de memória (veja a Anterconclusão (31:36-37), você esquecer seu pecado” (Zofar para Jó em 11:6c; tradução seguindo Tur-Sinai 1967).

Com efeito, o Livro de Jó é uma obra literária complexa e profunda que não pode ser reduzida a uma única mensagem.

No entanto, um tema importante tanto da prosa quanto da poesia do Livro de Jó, do começo ao fim, é o fracasso dos amigos de Jó em fornecer-lhe apoio moral. Em vez disso, discutem com Jó e o culpam por seu sofrimento. Como indica o diálogo do Livro de Jó, os consoladores bem-intencionados insultam o enlutado. Dizem-lhe que ele fala demais (8:2; 11:2-3; 15:2-3; 18:2). Jó toma nota e cita que eles disseram isso em 16:3 onde os sufixos pronominais da 2ª pessoa do singular provam que é Jó e não os amigos que estão sendo endereçados (veja abaixo sobre o uso da 2ª pessoa do singular e do plural como chaves para quando Jó e os amigos, respectivamente, são abordados). Jó, em contraste, continuamente tem que lembrar a seus amigos que eles devem consolá-lo/condolar ao invés de insultá-lo (6:14-30; 13:4-12; 16-2, 4; 19:1-5: "Como Por quanto tempo você [plural, dirigindo-se claramente aos três amigos] enristecerá meu espírito e me esmagará com palavras? Dez vezes você me humilhou E não tem vergonha de me insultar. Se de fato pequei, Meu erro permanece comigo. Mas, na verdade, você está sendo arrogante para me proteger, me censurando com minha desgraça." (cf. NJV). Em 21:2 Jó tem a ousadia de dizer: "Ouça bem o que eu digo, e deixe que [isto é, apenas ficar quieto tempo suficiente para dar uma audiência justa ao que tenho a dizer] seja seu consolo" (assim Rashil).

Infelizmente, muitos dos comentaristas modernos raramente lembram ao leitor que tanto Jó (capítulo 13) quanto Deus (capítulo 42) nos dizem que as pessoas que insultam o enlutado ou a vítima de uma doença devem ser responsabilizadas e devem buscar expiação por seus pecados. (ver Gruber 2003). Em contraste, os rabinos talmudic (MK 28b) e os códigos halakhic (por exemplo, Sh. Ar., Yoreh De'ah 376:1) levou a sério a sugestão repetida de Jó de que o melhor que seus amigos poderiam ter feito seria manter o silêncio. Eles derivam do silêncio inicial dos amigos de Jó em 2:13 a profunda lição de que aspirantes a consoladores não devem dizer uma palavra ao enlutado a menos e até que ele/ ele indica verbalmente ou não verbalmente uma disposição para ouvir. De fato, no Shul'yan Arukh, Yoreh De'ah, a halachá fornece dois manuais concisos e profundos de cuidado pastoral. Um desses manuais é chamado de "Leis de Visitar os Doentes" (capítulo 335), e o outro é chamado de "Comportamento dos Consoladores" (capítulo 376). Talvez o Livro de Jó seja subutilizado na literatura de cuidado pastoral porque o próprio Livro de Jó foi danificado no início da Idade Média, depois que Yannai já havia utilizado o Livro de Jó original, no qual a visão do sonho foi devidamente atribuída a Jó. e não a Elifaz, em cuja boca a visão do sonho parece justificar a culpa da vítima (de fato, a última interpretação está incorporada em Maimônides, Guia para os Perplexos. Livro 3, capítulo 25).

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)]

Eliú (capítulos 32-37). Este é um famoso enigma. Se não fosse por 32:1-5, teríamos a nítida impressão de que os três visitantes de Jó não estavam mais com ele quando ele falou os capítulos 29-31, especialmente quando o próprio Deus responde a Jó, capítulos 38ss. – mal depois de deixar um mortal falar primeiro. Agora, de repente, aprendemos que não apenas eles, mas ainda um quarto visitante, que não foi mencionado antes, ainda está presente: Eliú. Como um

jovem, ele esperou enquanto eles conversavam com Jó (leia *yikkah bedabberam yet ylyyov*), mas quando eles não respondem à última declaração de Jó, ele sente que o dever de justificar Deus recaiu sobre ele. Y. Kaufmann resumiu bem o pronunciamento de Eliú. O propósito de Eliú é refutar a negação da providência de Jó. Ele procura fazê-lo citando alternadamente exemplos do que ocorre ocasionalmente e do que ocorre constante ou regularmente, três de cada. Primeiro (32:6-22) ele explica aos três amigos por que está se intrometendo: seus anciãos falharam em refutar Jó, o que mostra que a sabedoria não é uma questão de idade, mas de gênio; portanto, seu desejo de dizer o que eles deveriam ter é irrimediável. Aqui, sua presunção torna seu discurso bombástico um tanto divertido, depois disso o último é apenas irritante. Então (33:1-13) ele se volta para Jó: "Você afirma que poderia provar que está certo, mas um Deus tirânico se recusa a falar com você. Bem, eu não sou nenhum deus; se você não vencer contra mim, é porque seu caso não tem mérito". Exemplo nº. 1 do ocasional, 33:14-33. Deus se comunica assim com os homens, e de mais de uma maneira. Você não pode negar que ele às vezes adverte um homem a consertar seus caminhos por meio de um sonho ou uma doença; o homem "recebe a mensagem", age de acordo e sua vida é poupada. Exemplo nº. 1 do permanente. Desta vez, o prefácio é dirigido aos sábios (34.1-12): Jó, ao afirmar que Deus o prejudicou, associou-se a bandidos e vilões. A prova em si (34.13-14): Toda criatura viva existe somente pela bondade de Deus; se ele retirasse o fôlego de vida dele, ele pereceria imediatamente. Exemplo nº. 2 do ocasional, 34:16-37. Potenciados são muitas vezes derrubados de repente. Por quem senão por Deus? Para quem senão para o desgoverno, a opressão e a injustiça? Exemplo nº. 2 do permanente, capítulo 35. Deus distinguiu o homem dos animais, dotando-o de uma consciência. Certamente, aquele a quem devemos nosso senso de certo e errado não faz o mal. Exemplo nº. 3 do ocasional, 36:2-21. É uma variante do n. 1. Além da doença, outras formas de sofrimento podem servir de advertência de Deus, e um homem pode determinar seu próprio destino, atendendo-o ou ignorando-o. Exemplo nº. 3 do permanente. 36:22-37:24 não é uma mera introdução ao terceiro exemplo, que é o capítulo 28 (assim Kaufmann).

O capítulo 28 segue diretamente o capítulo 27, e o caráter dos capítulos 27-28 já foi elucidado em 2 (b). 36:22-37:24 em si é o exemplo de Eliú nº. 3 do permanente: a chuva por meio da qual Deus supre as necessidades alimentares das nações (36:27-31) e (capítulo 37) a majestade e terrores de trovões e tempestades, de neve e chuva e frio, pelos quais Deus pode beneficiar ou castigar (37:12-13), como também as maravilhas da firme cúpula do céu, que Deus pode totalmente escurecer com nuvens e depois esclarecer novamente (37:15-22).

As pessoas sábias não podem deixar de reverenciar tal Deus. Mas 38:22-35 diz a mesma coisa que o exemplo de Eliú nº. 3 do permanente, e diz isso de forma lúcida e sucinta, em vez de túrgida e sem fôlego. O esforço para entender os discursos de Eliú é muitas vezes grande, tudo desproporcional à profundidade do pensamento; e uma vez que o capítulo 28 da gema, como foi dito, não faz parte deles e, portanto, não pode ser considerado como redenção dessas deficiências, a visão de Kaufmann de que os capítulos de Eliú são e foram

trabalho, livro de

desde o início, parte integrante do que chamamos de “Job the Im patient” é insustentável. Mais plausível é a opinião de R. Gordis de que o autor os acrescentou na velhice, já que se sabe que os estilos dos bons escritores se deterioram na velhice (mas a tal ponto?). Mas a visão mais ampla de Pope de que eles são por uma mão posterior é pelo menos igualmente plausível.

[Harold Louis Ginsberg]

Greenstein, em “Job's Initial Speech”, em *Studies in Honor of Menahem Cohen*, ed. S. Vargon et al. (2005), pp. 256–58, demonstra que a referência de Eliú à descrição de um sonho em 33:15 apóia a tese de Tur-Sinai-Ginsberg que atribui 4:12–21 a Jó em vez de Elifaz (veja acima e abaixo).

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)].

Deus e Jó (capítulos 38:1–42:6). Duas vezes Deus responde a Jó “da tempestade”, 38:1 e 40:6. A fórmula de abertura original da segunda resposta foi substituída por um versículo (40:7) da abertura da primeira (38:3), mas foi preservada, ampliada para o segundo reconhecimento de derrota de Jó, como 42:3aa, 4. Visto que, no entanto, o primeiro ataque de Deus já suscitou de Jó a rendição abjeta: “(40:4) Eis que sou inútil – /

O que posso dizer em resposta? // Eu coloco minha mão na boca. (5) Falei uma vez – não falarei uma segunda vez; duas vezes, mas não falarei novamente”, // a necessidade de um segundo ataque não é óbvia, e muitos afirmam que o segundo também é inferior do ponto de vista artístico de vista e é uma interpolação posterior. Nenhum dos discursos pode oferecer uma resposta direta às perguntas de Jó sobre as razões de seu próprio sofrimento e sobre a falta geral de qualquer relação que possa ser descoberta entre o caráter dos homens e suas fortunas. A primeira, a mais brilhante e contundente das duas respostas de Deus, pode ser resumida e parafraseada da seguinte forma: Você nem existia quando o mundo foi criado, você não viu mais do que uma fração dele, e a ideia de sua executá-lo é grotesco. Coitado do mundo se dependesse de você para fazer o sol nascer e se pôr, a gazela largar seus filhotes na estação apropriada e os filhotes correrem para as pernas e crescerem sem nenhuma ajuda, etc.! No contexto do livro, isso só pode significar que, para um ser tão insignificante como o homem, pedir uma explicação ao Senhor do Universo é “escurecer/obstruir o conselho ignorantemente com palavras” (38:2; 42:3aa); e o que quer que essas palavras possam significar exatamente, a implicação é que devemos servir a Deus não apenas apesar de todas as adversidades, mas sem esperar uma explicação.

[Harold Louis Ginsberg]

Israel Knohl, *A Divina Sinfonia* (2003), p. 116, pergunta o que há na descrição de Deus das maravilhas da Criação nos capítulos 38–41 que leva Jó a declarar: “Eu te ouvia com meus ouvidos, mas agora te vejo com meus olhos. Portanto, eu me afasto e me arrependo, sendo [que sou] apenas sujeira e pó” (42:5). A resposta à pergunta de Knohl deve ser encontrada através da atenção cuidadosa ao que Jó pede a Deus ao longo do ciclo de discursos nos capítulos 3-26. De fato, Jó e seus amigos têm discutido se os amigos sabem ou não como proporcionar conforto. Da mesma forma, Jó e seus amigos foram

averiguando se Jó, o sofredor paradigmático, merece ou não. Em ambos os casos, Jó, no capítulo 42:7, é vingado enquanto os amigos são solicitados a buscar perdão e pedir que Jó intervenha em seu favor junto a Deus.

Há, no entanto, uma terceira questão que aparece nos discursos de Jó nos capítulos 3-26 quando ele se dirige a Deus na segunda pessoa do singular. Ele pede que Deus reconheça que Jó pediu para ter um diálogo com ele (13:18-28; 23). Ao fazer isso, é Jó quem traz à tona o assunto do mar personificado (inhame hebraico e ugarítico; 7:12), que também é chamado de \*Leviatã. A última entidade é comumente entendida como um monstro mitológico. Este monstro, por sua vez, é comumente entendido como uma personificação (na herança cananéia de Israel mais conhecida da poesia épica de \*Ugarit) da luta anual para fazer servos sobre o cosmos entre a tempestade deificada e a chuva (\*Baal) o par Mar/Rio [por exemplo, Ps. 114:3, 5], e a seca divinizada do verão. Com relação à interpretação das referências ao Mar personificado como Leviatã ou Serpente (Heb. tannin; veja em Jó 7:12) ou Raabe ou a Serpente Elusiva (Jó 26:13) ou a Serpente Retorcida (Is 27:1) como reflexões do padrão sazonal acima mencionado, ver TH Gaster, *Thespis* (1961), especialmente pp. 141-148. Dois dos mais proeminentes intérpretes judeus de Jó no século XX – M. Buitenvieser (*Job*, 1925) e Gordis – argumentaram, por outro lado, que o Leviatã no Livro de Jó é simplesmente o crocodilo. Para a demonstração de que Heb. tannin refere-se ao crocodilo apenas em Ezequiel 29:3 e 32:2 ver C. Cohen em *Estudos em Honra de HMY Gevariahu*, vol. 2 (1991), pp. 75-81.

Na verdade, o padrão sazonal postulado por Gaster não é uma característica da vida no sul do Levante. Além disso, o tratamento de referências a uma batalha entre o Deus de Israel ou o cananeu Baal como mitologia (do grego *mythos* que significa “mentira”) sugere que a ideia de que houve em algum momento no passado remoto uma batalha entre Deus e o Mar personificado, que desafiou seriamente a onipotência de Deus, é uma espécie de falsa memória coletiva. De fato, o registro de maremotos destrutivos gerados por terremotos em alto mar, que mataram milhares e até centenas de milhares de pessoas, parece pertencer mais à memória coletiva reprimida do que à falsa memória coletiva porque praticamente não é mencionada nos livros de história. Quando um maremoto desse tipo – agora comumente conhecido pelo termo japonês *tsu-nami* – matou mais de 100.000 pessoas no Sudeste Asiático em dezembro de 2004, de repente os jornais recuperaram da memória reprimida da humanidade a possibilidade distinta de que tal maremoto havia colocado um fim para a civilização minóica em 1628 aC e o fato de que, *inter alia*, esse maremoto destruiu a cidade de \* Acre em 1303 dC

Agora, é precisamente essa força natural – o mar ou onda descrita como um monstro ou serpente – que Jó menciona em 7:12 quando pergunta a Deus: “Sou eu o mar ou o dragão [tan nin] que você colocou um relógio sobre mim?” Bildad (na reattribution de Gruber de 26:2-14) traz à tona essa entidade monstruosa novamente em 26:12-13: “Por Seu poder Ele acalmou o mar; Por Sua habilidade Ele derrubou Raabe. Por Seu vento os céus se acalmaram;

Sua mão perfurou a Serpente Elusiva.” E assim, Jó tem todos os motivos para estar convencido de que, ao finalmente atender ao seu pedido muitas vezes repetido, Deus apenas mostre que está ouvindo as súplicas de Jó. Deus responde e de fato se refere ao monstruoso Leviatã, a personificação das forças das profundezas do mar que causam estragos. E aqui Deus não se engaja na teodiceia, confirmando a afirmação de Elifaz, Bildade e Zofar de que as pessoas sofrem porque têm que sofrer. Pelo contrário, ele insinua que em sua própria casa, sofrendo de sua doença imerecida e seu sofrimento imerecido, Jó deveria ter sido o centro de um universo em miniatura e deveria ter merecido a empatia de Elifaz, Bildade e Zofar. No entanto, no mundo maior lá fora, Deus dotou de uma medida de livre escolha não apenas humanos, mas também outras entidades, incluindo o tsu-nami, também conhecido como Leviatã. Nesse grande esquema de coisas, o caso debilitante de Jó do que parece ser uma forma não incomum de psoríase com risco de vida assume um significado muito menos cósmico. No final, porém, Deus como retratado no Livro de Jó, por assim dizer, tira um tempo de lidar com o monstruoso tsu-nami para se dirigir a Jó diretamente e não, como muitos potentados mortais modernos podem estar acostumados a fazer, por meio de algum funcionário menor. Ao fazê-lo, Deus sugere que, pelo menos para os leitores de Jó – humanos, que ainda não dominaram as forças de destruição do fundo do mar – o desafio permanente é aprender a falar e, melhor ainda, a manter o silêncio. Diante de nossos amigos e vizinhos, que têm o direito de gritar em sua dor física e emocional. De fato, todas as pessoas podem aprender a simplesmente acenar com a cabeça em empatia (Heb. lanud). Afinal, até Deus ouve e até responde com empatia, mesmo que apenas no capítulo 38 de um dos livros mais longos da Bíblia.

Em Jó 40:9-14, no segundo discurso de Deus vindo do redemoinho, que a erudição bíblica convencional (veja Ginsberg acima) achou deficiente, Deus desafia Jó: “Você tem um braço como o de Deus? Você pode tropeçar com uma voz como a dele? ... Veja cada homem orgulhoso e humilhe-o, e traga-os para baixo onde eles estão. Enterre-os todos na terra; Esconda seus rostos na obscuridade. Então até eu te louvarei pelo triunfo que a tua destra te conquistou”. Harold S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People* (1981), argumenta que a mensagem profunda dessa passagem é que, embora Deus queira que tenhamos toda a felicidade que merecemos, Ele não pode ou não salvará vítimas inocentes da crueldade ou caos. Um século antes de Kushner, Benjamin Szold (Jó 1886; em hebraico) advertiu contra esperar encontrar nos discursos de Deus vindos do redemoinho em Jó 38-41 uma resposta para a questão de por que

Coisas ruins acontecem com pessoas boas. Afinal, argumentou Szold, o livro não foi escrito por Deus; foi escrito por um teólogo. No final das contas, portanto, o melhor que este teólogo pode nos oferecer não é uma teodicéia, mas uma antropodiceia. E esta, não menos que a bela poesia hebraica do Livro de Jó, é uma das mensagens permanentes deste grande livro das Escrituras (veja abaixo).

C. Newsom (*Job* 2003, pp.234–58) aponta: “Quase todo comentarista observa que os discursos divinos se recusam a

avaliar os argumentos de Jó em seus termos.” Esse fato leva Newsom a compor um ensaio brilhante, que quase rivaliza com Jó 38-41 em sua arte literária e sofisticação intelectual. No entanto, parece que “quase todos os comentaristas” falharam não apenas no conselho de Szold de que não se pode esperar que o Livro de Jó forneça uma resposta para a pergunta sobre por que coisas ruins acontecem a pessoas boas, mas também prestar atenção ao simples fato de que, embora Jeremias possa ter perguntado: “por que os ímpios prosperam”, Jó, estranho de se relatar, não pergunta: “Por que os inocentes sofrem luto e doenças?” Conseqüentemente, o autor dos discursos divinos não pode e não deve ser culpado por não fornecer uma resposta à pergunta que Jó não faz. Ainda mais, nenhuma leitura holística do Livro de Jó pode culpar os discursos divinos por não repetirem a resposta dada ao sofrimento particular de Jó nos capítulos 1-2. Ali é relatado que Jó foi, como o proverbial rato albino no proverbial labirinto do laboratório, o objeto de um experimento altamente bem-sucedido. Neste experimento, Jó não amaldiçoou a Deus.

Uma teoria altamente sofisticada sobre como todo e qualquer indivíduo é devidamente recompensado em boa medida por comportamento virtuoso e devidamente punido por mau comportamento é apresentada, de fato, no *Naymanides* de Moisés, *The Gate of Reward*, que inclui um breve comentário sobre o Livro de Jó. De fato, *Naymanides* pode ter sido inspirado a elaborar uma verdadeira matemática superior de recompensa e punição precisamente porque nem JP nem JIP oferecem uma explicação adequada para a brilhante pergunta, que Jó não faz realmente no canônico Livro de Jó. Esta pergunta é: “Como as pessoas são recompensadas por sua virtude e punidas por seus erros?” Afinal, muitas experiências humanas muitas vezes parecem apropriadamente descritas por Jó 9:22: “É tudo um; por isso digo: 'Ele [Deus] destrói o inocente e o culpado'”; e Jó 21:30: “Pois o homem mau é poupado no dia da calamidade, no dia em que a ira é desencadeada.”

O que Jó realmente pergunta, e o que exatamente Deus responde? De fato, o Livro de Jó contém ao todo 16 questões introduzidas pelas partículas interrogativas *lammah* (9), *maddu'a* (6) e *mah* (1). Nenhuma dessas 16 perguntas é: “Por que as pessoas boas sofrem?” Por outro lado, Jó pergunta três vezes no capítulo 3 (v. 11, 12, 30) e mais uma vez em 10:20: “Por que nasci?” Essa pergunta retórica parece significar simplesmente: “Eu gostaria de não ter nascido”. Em 18:3 é Bildade quem pergunta a Jó por que ele acha que Bildade e seus dois amigos são tolos enquanto em 19:22; 21:4; 27:12 Jó faz perguntas de “por quê” a seus três amigos. Em 33:13 é Eliú quem pergunta a Jó por que ele pode chamar Deus para prestar contas por não responder às pessoas quando, de fato, Deus responde às pessoas em sonhos. Eliú apóia seu argumento citando quase literalmente o relato de Jó de um sonho terrível (Eliú em 33:15ss. referindo-se a 4:13, sobre o qual veja acima).

Em 7:20 Jó pergunta: “Por que [lammah] você me faz seu alvo?” A leitura holística do Livro de Jó canônico não requer uma resposta para isso, que foi fornecida nos capítulos 1–2. Esta resposta, que Jó estava sendo testado e não merecia sofrer, é confirmada em 42:7: “Você [Elifaz e seus dois amigos] não falou direito de mim como fez meu servo

trabalho, livro de

vant Job." Em 7:21 Jó pergunta: "Por que [mah] você não perdoa minha transgressão e não perdoa minha iniquidade?" A última questão certamente não é sobre por que coisas ruins acontecem a pessoas boas. De fato, em 9:29; 21:7 e 24:1 Jó ecoa Jeremias ao perguntar: "Por que os ímpios prosperam?" Fazer a pergunta é em si um desafio à afirmação de Elifaz (4:7), Bildade (8:12-22) e Zofar (20) de que os ímpios são punidos e os justos recompensados.

Essa busca pela pergunta do "por que", que os estudiosos costumam afirmar, os discursos divinos deveriam responder, nos deixa com apenas mais dois candidatos: 30:2 e 13:24. A primeira delas, 30:2, "O que posso ganhar com a força de suas mãos, de homens cujo vigor é gasto?" certamente não é dirigida a Deus. É, como explica Gordis (1978, p. 330), uma citação virtual, explicando por que Jó não empregou como pastores os pais dos jovens, que agora o desprezam. Isso nos deixa com apenas 13:24, onde Jó pergunta a Deus: "Por que você esconde seu rosto?" E esta é precisamente a pergunta que os discursos divinos respondem mais diretamente em 38:1 e novamente em 40:1: "o Senhor respondeu a Jó do redemoinho". Na verdade, Deus até responde diretamente ao desafio de Jó em 9:19, 13:8, 31:35 para que Deus lhe conceda um dia no tribunal para trazer uma ação judicial verdadeira contra Deus. Esta resposta é declarada em 40:2 na forma de uma pergunta retórica: "O reprovador contenderá com Shaddai// Ele [Deus] dará uma resposta a quem procura reprovar a Deus?" (cf. Tur-Sinai 1967, p. 554) A pergunta de Deus parece significar: "Jó, você chamou Deus para a sala do tribunal. Você tem certeza de que quer continuar com este processo?" O que poderia ser uma resposta mais apropriada para Jó ter pedido um dia no tribunal? Além disso, 42:5, no qual Jó diz, em resposta ao último dos discursos de Deus: "Ouví falar de você com meus ouvidos, mas agora vejo você com meus olhos", Jó reconhece que Deus realmente concedeu o desejo de Jó, expresso em 19:25-27 (em NJV): "Mas eu sei que meu Vindicador vive; No final, Ele testemunhará na terra – Isso, depois que minha pele for descascada. Mas eu contemplaria Deus enquanto ainda em minha carne, eu mesmo, não outro, o contemplaria; veria com meus próprios olhos."

Então – no final – o círculo está fechado. Deus encontra Jó no tribunal e confirma aos amigos de Jó e a todos os leitores do Livro de Jó (42:7) que de fato coisas ruins acontecem a pessoas boas e que as vítimas não devem ser insultadas por possíveis consoladores – bastante profunda lição de antropocência, embora não seja a teodicéia que poderíamos esperar de um teofo qualquer. Para tal teodicéia deve-se olhar antes para as demonstrações de Maimônides e Naïmanides de que coisas ruins realmente não acontecem a pessoas impecáveis ou para a promessa no Livro de Daniel (12) de que, a longo prazo, aqueles que dormem no pó – os bons e os maus (cf. Jó 3:13) – todos receberão suas recompensas eternas apropriadas. Nesse ínterim, a mensagem permanente de Deus aos possíveis consoladores de Jó é consagrada na halachá. E isso não é uma conquista pequena do autor do livro e da comunidade de fé que preservou e valorizou o Livro de Jó.

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)]

## A Origem e a Evolução Literária e o Caráter do Livro de Jó

Ezequiel 14:12-20 revela um conhecimento por parte de um escritor do início do século VI AEC com uma tradição sobre um santo antigo chamado Jó, que presumivelmente era idêntico ao herói do livro canônico com esse nome. Dos dois santos que Ezequiel nomeia junto com Jó, a saber, Noé e Daniel, o primeiro é o conhecido herói do Dilúvio.

Para Daniel, ele é aparentemente aquele que também é conhecido da literatura ugarítica, veja "Daniel. Detalhes sobre Jó são conhecidos apenas no Livro de Jó. Sustenta-se que neste livro uma composição posterior, "Job, o paciente" (JIP), foi enxertada em uma mais antiga, "Job, o paciente" (JP), e é lógico que esta última está mais próxima da original . tradição sobre Jó do que a anterior. Mas o próprio JP consiste em mais de um estrato.

Observações feitas por escritores como WL Batten, A. Alt e HA Fine apontam para a seguinte estratificação: (a) JPa, 1:1–5, 13–22; 42:11-17. Esses 22 versículos constituem uma história simples, mas completa, que nada sabe sobre qualquer papel de Satanás; pois (1) em 1:13, "seus filhos" se refere ao "Jó" no versículo 5b, não ao "Satanás" no versículo 12b; (2) o texto não diz que as calamidades de 1:13-19 foram causadas por Satanás (contraste 2:7), e em 42:11 lemos que os amigos consolaram Jó "por todo o infortúnio que Deus havia infligido nele"; e finalmente (3) a bênção de Deus em 42:12-13 pressupõe a perda anterior de sua propriedade e de seus filhos em 1:13-19, mas não a infligência de uma dermatite insuportável em 2:7-8, 13. (b) JPb, 1:6-12; Capítulo 2; capítulos 27–28; 42:7–10 mais algumas seções perdidas nas quais veja a última parte da seção 2. O autor de JPb foi um escritor de alta qualidade. Descobrimos em JPa que Jó vivia na região de Kedemita de Uz (veja acima, Seção 2a), ele lhe forneceu amigos de três outras tribos ou localidades Kedemitas. Ele obviamente criou Elifaz, o temanita, de dois dos nomes em Gênesis 36:11, e é provável que ele tenha feito Zofar, o naamatita, de dois outros nomes no mesmo versículo. Alguns textos da Septuaginta realmente têm Zofar lá para Zepho, e o escritor ou tinha uma leitura aberrante n'mt por g'tm

ou foi ousado o suficiente para modificar g'tm para n'mt para seu propósito. Como ele chegou ao nome Bildade é incerto (talvez ele tenha modificado Bedad, Gn 36:35), mas o gentio Shuhite foi obviamente sugerido a ele pelo sobrenome em Gênesis 25:2. Lembrando que seus personagens não são israelitas (e provavelmente pré-mosaicos), ele os faz empregar os nomes divinos El, Eloah e Shaddai, mas nunca YHWH. Ele é o autor do belo poema que é o capítulo 28. Ao apresentar o Satanás, um anjo com o cargo permanente de acusador, ele revela que data do período persa, desde a primeira passagem datável em que ele ocorre com esse papel é Zacarias 3:1ss.

JPa pode ser de autoria tardia pré-exílica, embora se tenha a sensação de que também é pós-exílica. O verdadeiro gênio do Livro de Jó é, claro, o autor de JIP (inclui originalmente ou não os capítulos de Eliú e a segunda troca de Deus Job, ver final de 3). Ele não apenas mudou Jó de um santo convencional para um negador de retribuição e providência, mas construiu uma estrutura de arte literária consumada. Para o

limitando sua fala a nomes divinos pré-yahwísticos, ele acrescenta uma coloração linguística kedemita. Kedem, o berço do estoque de demites Ke, é principalmente a região do Médio Eufrates (acredita-se que os quedemitas que viviam mais ao sul eram descendentes de Abraão e Lot, ambos migrando do Kedem original). Agora, Kedem neste sentido está em paralelismo sinônimo com Aram em Números 23:7, e um nativo famoso desta região é denominado Labão, o arameu, e representado como falando aramaico, Gênesis 31:24, 47. por causa da cor local que este escritor, cujo conhecimento do hebraico (e das Escrituras Hebraicas) era excelente, não apenas faz com que seus personagens continuem usando o substantivo millin ("palavras", pouco frequentes em hebraico) e intercalam sua fala com tais aramaísmos de arrepiar os cabelos como sahed (o sinônimo paralelo clássico de yed "testemunha" é yafeaÿ, e ele certamente sabia disso) e geled ("pele"), e formas como minhem ("deles", hebr. mehem). Os artifícios sutis pelos quais ele faz os amigos expressarem seu desgosto no segundo turno, detendo-se apenas no castigo dos ímpios, ou Jó emprega contra seus oponentes contando alusões a palavras ditas anteriormente por um deles, já foram apontados. Um sério obstáculo à apreciação de sua arte pelo leitor moderno são, além de pequenas corrupções, os muitos deslocamentos de linhas. Ambos são particularmente passíveis de ocorrer em textos líricos, onde a lógica da história e da sintaxe da prosa, que são um controle tão eficaz da corrupção na narrativa em prosa, são totalmente deficientes.

Torczyner (Tur-Sinai) observou que a principal razão pela qual os personagens muitas vezes parecem estar falando sem sentido ou mesmo argumentando contra si mesmos é que no texto recebido 4:12-19 está em um discurso de Elifaz. Os críticos não se cansam de depreciar a complacência de Elifaz e seus amigos. No entanto, aqui ele cita um pesadelo aterrorizante no qual Ihe foi dito que Deus não considera nenhum homem justo porque Ele é um tirano impossível, mesmo com os anjos. Por outro lado, é Jó que acaba de dizer: eu gostaria de estar morto porque lá eu teria calma e descanso e não teria problemas. Como é (3:26) Não tenho calma, nem tranquilidade, nem descanso, e o problema veio sobre mim (3:25) Porque eu tive um pavor e se tornou realidade, exatamente o que eu temia aconteceu. É em 4:13-16, 12, 17-20 que Jó continua contando qual foi aquela premonição de desastre: um sonho em que um anjo o informou obliquamente que ele estava vivendo em um paraíso de tolos se ele imaginasse que sua justiça era uma garantia contra a ruína: Deus, que criticou seus anjos, certamente não reconheceu nenhuma categoria como homens justos. Isso, longe de ser o ponto de vista de Elifaz, é tão repugnante para ele que no capítulo 15, nos versos 14-16 dos quais ele cita como o ponto de vista de Jó, ele o repreende impiedosamente por isso. Por outro lado, é Jó quem diz no final de 6:10: "Eu não retive as palavras de um ser santo", e que durante toda a discussão continua reclamando que Deus não é razoável. Essa percepção de Torczyner (Tur-Sinai) faz com que muitas outras coisas na disputa se encaixem. Enxertado no JPb, o JIP deve ser menor que o JPb. Com efeito, Segal mostrou que abunda em paralelos com outros livros da Bíblia, e que em todos, exceto em uma pequena fração dos casos, Jó é comprovadamente ou provavelmente dependente de

esses outros livros. O caso claro de Provérbios 3:11-13 > Jó 5:17 já foi citado (em 3, a, i), mas como a era de Provérbios 1-9 é controversa, essa observação é de pouca ajuda para chegar a um término post quem para JIP. Um caso decisivo, no entanto, é Isaías 44:24b > Jó 9:8. Não apenas o primeiro par alélismo perfeito e o posterior nenhum, no primeiro levaddi, "somente eu", é apenas o ponto: Deus fez tudo, ninguém mais teve qualquer parte na criação do céu ou da terra. No último, por outro lado, a única razão pela qual o autor acrescentou levaddo, "sozinho", depois de noÿeh shamayim foi que ele encontrou levaddi após noÿeh shamayim no primeiro, que Ihe serviu de modelo. (Segue que o paralelismo também se deve ao empréstimo por parte de Jó no caso de Isa. 41:20 > Jó 12:9; Isa.

50:9 > Jó 13:28; É um. 59:4 > Jó 15:35; e outros). Com base nisso, Segal data Jó (ou seja, JIP) depois de Deutero-Isaias, isto é, após o terceiro quartel do século VI aC (Aquele JIP, tomando emprestada a frase em questão, atribuiu à palavra noÿeh um significado diferente de o que tem em seu contexto original é uma observação para a qual ver Ginsberg, 1968.)

[Harold Louis Ginsberg]

#### O nome Elifaz

Como o nome do líder dos três sábios que entram na casa do desolado e enfermo Jó e, apesar de suas boas intenções iniciais, o insultam e culpam seus filhos mortos por sua própria morte prematura, o nome \*Eliphaz é mais apropriado priado. De acordo com Gênesis 36:10 Elifaz foi o filho primogênito de Esaú. Esaú, de acordo com Gênesis 25:30 e 36:1, é o progenitor de Edom, a nação descrita como arqui-inimiga de Israel em Malaquias 1:2-4. Além disso, Elifaz, filho de Esaú, é identificado como pai de Amaleque em Gênesis 36:10. Amaleque, é claro, é o inimigo de Israel, que é descrito em Deuteronômio 25:18 da seguinte forma: "sem medo de Deus [a principal qualidade de Jó em 1-2; e a essência da verdadeira sabedoria em Jó 28:28], ele o surpreendeu na marcha, quando você estava faminto e cansado, e derrubou todos os retardatários em sua retaguarda. Além de subir uma escada e segurar uma placa indicando quem é o herói e quem é o vilão em Jó 3-26, o autor do canônico Livro de Jó, não poderia ter feito mais do que nomear aquele vilão Elifaz para sugerir que o anti-herói do Livro de Jó é a pessoa sábia que chega a uma casa de luto e insulta tanto os enlutados quanto os enlutados, dizendo que eles mereciam. Este autor fez o seu melhor ao sugerir que, assim como Isaque é o elo entre Abraão e Jacó, Elifaz é o elo entre Esaú e Amaleque. No entanto, a maioria dos comentários padrão não atribui nenhum significado especial à escolha deliberada do nome Elifaz para aquele que, como seu filho Amaleque, atinge o verdadeiro herói do livro quando ele está caído. Agudamente ciente da mensagem não tão sutil de chamar o protagonista de Jó pelo nome do filho de Esaú e pai de Amaleque, vários midrashim citados em Leg Ends de Ginzberg, 1, p. 422 sugerem que quando Jó lembrou a Elifaz que ele era, afinal, filho de Esaú, Elifaz respondeu: "Não tenho nada a ver com ele; 'o filho não levará a iniquidade de seus pais'" (Ezequiel 18:20). Outro midrash citado no livro de Ginzberg

trabalho, livro de

Legends, 5, 322 explica o comportamento repreensível de Amaleque não como algo que ele poderia ter aprendido de seus pais, mas como o tipo de comportamento que resulta quando um grande profeta negligencia a educação de seus filhos por causa do envolvimento excessivo no domínio público! Obviamente, ambos os midrashim procuram atenuar a mensagem do autor bíblico de que as pessoas que insultam os enlutados e os enfermos pertencem aos inimigos de Israel.

### Por que Kedemitas?

Gruber 1998 observou que a caracterização de Jó como "maior do que todos os quedemitas" (1:3) deveria lembrar o rei Salomão, cuja "sabedoria era maior do que a sabedoria de todos os quedemitas..." (1 Reis 5:10). Aqui, novamente, como na escolha do nome Elifaz (filho de Esaú e pai de Amaleque) para o anti-herói, o autor do canônico Livro de Jó já insinua que a verdadeira sabedoria não está com Elifaz e seus amigos, mas com Jó como Jó. argumentará em 12-14 e como Deus concordará em 42:7 onde novamente Deus, não fortuitamente, se dirige especificamente a Elifaz e diz: "você e seus dois amigos" (ou seja, Bildade e Zofar). E, no entanto, talvez parte da grandeza da arte do Livro de Jó seja que, apesar de todas as dicas não tão sutis espalhadas por todo o livro, os leitores devem redescobrir quem falou corretamente e quem não o fez. Em última análise, a dificuldade não está no vocabulário difícil que requer anos de estudo de línguas antigas, mas na percepção desagradável de que se coisas ruins realmente acontecem com pessoas boas regularmente (como é sugerido no ditado talmúdico em Bava Batra 15a, que vê Jó não como um personagem histórico único, mas como um paradigma (heb. mashal) de todas as vítimas inocentes), então poderia acontecer a qualquer um dos leitores inocentes do Livro de Jó. Assim como algumas pessoas entram no que os psicólogos chamam de negação quando recebem uma sentença de morte de um cardiologista ou oncologista, muitos leitores e comentaristas do Livro de Jó entram em negação quando enfrentam o fato de que o Livro de Jó diz muito sobre o fato de que coisas ruins acontecem a pessoas boas e o mínimo possível sobre por que isso acontece.

### A visão do sonho no livro de Jó e além

Na década de 1960, Tur-Sinai e Ginsberg estavam sozinhos na interpretação do ensinamento revelado na visão do sonho (capítulo 4:12-19; e referido novamente por Jó em 6:10 ("Eu não retive as palavras de um ser santo"; veja Ginsberg 1967, p. 99) e em 9:1 ("De fato, eu sei que é assim: 'como pode um humano ser justificado diante de Deus?') e claramente ridicularizado por Elifaz em 5:1, 8 ("Apenas ligue – veja se alguém lhe responde! A quem dos 'santos' você pode recorrer? Eu [Eliphaz], por outro lado, recorro a Deus, a Deus dirijo meu apelo"; Ginsberg 1967, p. 99) e novamente em 15:11-19:

Será que esses confortos [de Elifaz, Bildade e Zofar] falham em satisfazê-lo?

Porque você conhece alguma palavra que chegou até você às escondidas?

Que arrogância pecaminosa!

Que orgulho monstruoso!

Para soprar seu vento para esses homens

E arrotar tais palavras:

"Como pode um mortal ser julgado justo

um humano nascido de uma mulher considerado justo?

Se ele [Deus] desaprova sua morada sagrada [o céu]

Se os próprios céus [cuja pureza é descrita em Êx. 24:10]

não são puros aos seus olhos,

Quanto menos uma coisa odiada e detestada,

um humano, que bebe impiedade como água!"

Ouçã [diz Elifaz a Jó], e deixe-me [Elifaz] dizer-lhe [Jó],

relatar o que vi...

(tradução de Ginsberg 1967, pp. 100-2 com modificações para maior clareza)

Com base na evidência clara de que Jó viu na visão do sonho uma vindicação de sua própria posição de que seu sofrimento não é a causa de algum pecado hediondo, pois, como é revelado na visão, até o céu e as estrelas e a lua nele não passar na reunião se convocado a prestar contas perante o Juiz divino, Tur Sinai e Ginsberg atribuem também o capítulo 25, vv. 2–6 para Trabalho:

Domínio e pavor são Dele;

Ele impõe a paz em suas alturas [Heb. oseh shalom bi-meromav; a fonte da primeira cláusula da linha final do Kadish!; Veja abaixo]

Suas tropas podem ser numeradas?

Sobre quem a Sua luz não brilha?

Como pode um ser humano estar certo diante de Deus?

Como pode alguém nascido de uma mulher ser inocentado da culpa?

Mesmo a lua não é brilhante,

E as estrelas não são puras aos Seus olhos.

No final do século XX, vários outros estudiosos optaram e elaboraram a tese de Tur-Sinai-Ginsberg com relação ao lugar da visão do sonho no Livro de Jó.

Esses estudiosos incluem GV Smith, em: VT, 40 (1990); Marga ret B. Crook, O Deus Cruel (1959); JCL Gibson, em: Scottish Journal of Theology, 28 (1975), Y. Gitay, em: JNWSL, 25 (1999), e especialmente EL Greenstein em inúmeras publicações, incluindo o comentário sobre Jó na Série de Comentários Hebraicos Mikra LeYisrael (2006). Gruber (1998; 2003) demonstrou que, de fato, o tratamento da visão onírica como uma defesa do indivíduo que deve prestar contas de si perante o divino Juiz, em vez de um ataque de Elifaz à reivindicação de integridade de Jó, se reflete em uma série de poemas litúrgicos judaicos associados à época penitencial que precede o Ano Novo judaico (Rosh Ha-Shanah) e culmina no Dia da Expição. Além disso, ele sugeriu que, em vez de atribuir ao poeta litúrgico do século VI dC \*Yannai um rearranjo radical do Livro de Jó, antecipando Tur Sinai, Ginsberg e Greenstein, pode-se supor o seguinte: pelo menos o mais antigo dos poetas sinagogais que elaborou a visão do sonho como uma defesa da humanidade diante do tribunal divino em Rosh Ha-Shanah e no Dia da Expição, leram Jó em sua forma original antes da infeliz série de deslocamentos no texto hebraico atual, que os estudiosos modernos acima mencionados reconhecido. Gruber foi capaz de sustentar esta afirmação apontando para vários textos bíblicos recuperados de \*Qumran em que a ordem dos versos, peri



lida, e até mesmo os capítulos diferem radicalmente do texto hebraico padrão das Escrituras Hebraicas. Para dados adicionais sobre como blocos de texto foram deslocados na cópia de manuscritos antigos, veja Greenstein 2005, pp. 260-262.

### Interpretação Holística do Livro de Jó: Além de Ginsberg e Gordis

Uma das tendências mais importantes no final do século 20<sup>o</sup> e início do século 21 é a interpretação holística. A medicina holística, que se desenvolveu durante a mesma época, utiliza os dados e as técnicas desenvolvidas no tratamento de doenças específicas de órgãos e tecidos específicos para tratar a pessoa inteira com muito mais eficácia do que as novas técnicas isoladas ou o antiquado médico de família. Da mesma forma, a interpretação bíblica holística procura utilizar os dados reunidos pela exegese atomística clássica dos séculos XIX e XX para compreender plenamente não apenas unidades individuais, mas também livros inteiros como aparecem nas antigas versões hebraica e grega de a Bíblia judaica. Dois dos importantes expoentes da interpretação holística, que contribuíram imensamente para melhorar a compreensão do Livro de Jó, são EL Greenstein e Carol Newsom.

Seguindo o argumento de Gordis de que o canônico Livro de Jó é um dado enquanto sua divisão em composições anteriores é apenas uma teoria, a interpretação holística tende a ver 42:7b-17 não apenas como a repreensão apropriada dos amigos de Jó por tê-lo incitado para amaldiçoar a Deus e a adequada exaltação de Jó por ter repreendido seus amigos em 27-28, mas como a conclusão igualmente apropriada para o canônico Livro de Jó, que privilegiou a obra infinitamente mais profunda que Ginsberg chama de JIP. Em 42:7b-8 é declarado: "E o Senhor disse a Elifaz, o temanita: 'Estou zangado com você e seus dois amigos porque você não falou bem de mim como fez meu devoto Jó. Agora peguem sete novilhos e sete carneiros e vão ao meu devoto Jó e ofereçam um holocausto por vocês mesmos. E deixe Jó, meu devoto, orar por você; por ele eu vou aceitar e não tratá-lo mal, já que você não falou corretamente sobre mim como fez meu devoto Jó.'"

Significativamente, nesta passagem Deus emprega a expressão "mostrar deferência" (literalmente, "levantar o rosto de outra pessoa") precisamente para a atividade geralmente proibida (ver, por exemplo, Lev. 19:15) da qual Jó, ele mesmo, acusou Elifaz e seus amigos em 13:6-10:

Você vai contar mentiras em nome de Deus  
falar falsidades em seu nome?  
Você vai mostrar preconceito em seu favor,  
bançar o advogado de Deus?  
Será agradável quando ele te repreender?  
Você pode zombar dele como zomba dos mortais?  
E acusá-lo, ele certamente irá  
Se você mostrar parcialidade na disputa.  
(Tradução adaptada de Ginsberg 1967, p. 98.)

Assim, verifica-se que Jó, bem no centro de seu debate com Elifaz, Bildade e Zofar acusaram esses amigos de mostrar parcialidade em uma disputa para justificar Deus no

diante do sofrimento imerecido de Jó. O que o leitor do livro canônico deve saber dos capítulos 1-2 é que, de fato, Jó é totalmente inocente. Ele é o sujeito de um experimento.

Jó não sabe disso, nem os amigos. Jó prova que Deus estava correto e "o Adversário" estava enganado. Ao contrário da terrível previsão do "Adversário" em 1:10 e 2:5, Jó não amaldiçoou a Deus. Ele insiste repetidamente que (a) não fez nada para merecer a morte prematura e trágica de seus sete filhos e três filhas; (b) seus três amigos que vieram visitar um indivíduo desolado e enfermo se comportaram mal culpando a vítima em vez de sentarem-se em silêncio e acenando com a cabeça; e (c) tudo o que ele quer de Deus é que Deus converse com ele e o reconheça.

Conseqüentemente, quando Deus repreende os amigos em 42:7-8, ele confirma a correção do que Jó insistiu em seus discursos nos capítulos 3-26; 29-31. Além disso, quando Deus se dirige a Jó em 38-41, ele atendeu ao simples pedido de Jó expresso em 9:32-35: "Porque Deus não é um homem como eu, a quem eu pudesse responder quando fôssemos juntos a julgamento. Se ao menos houvesse um árbitro entre nós, que pusesse a mão sobre nós dois, que removesse a vara de Deus de mim para que meu pavor dele não me aterrorizasse. Então eu falaria e não o temeria, pois Ele está longe de ser justo para mim". E, de fato, no final do livro, Deus se dirige a Jó (veja abaixo sobre os discursos de Deus). Além disso, ao dizer que Jó falou corretamente e os amigos não, Deus justificou Jó tanto em sua queixa de que seus amigos não sabem como consolar um indivíduo desolado e enfermo quanto em sua convicção de que seu sofrimento é totalmente imerecido.

[Mayer I. Gruber (2<sup>a</sup> ed.)]

### A mensagem e o significado de Jó

O problema do significado final e da mensagem do livro, não menos que o de sua proveniência e composição, suscitou ao longo dos séculos uma ampla variedade de respostas. Para alguns sábios do Talmud e Midrash, Jó deve ser considerado como um dos poucos homens verdadeiramente tementes a Deus da Bíblia (Mid. Leka'í Tov a Gen. 47:12), o gentio mais piedoso que já viveu (Deut. R. 2:4), superando até mesmo Abraão neste aspecto (BB 14b). Para outros, ele era um blasfemador (ibid.). De acordo com R. Joshua b. Hananias (século II), Jó serviu a Deus por amor, a motivação mais elevada possível; de acordo com R. Johanan b. Zak kai (primeiro século), foi apenas o medo que levou Jó a servir a Deus (Sotah 5:5). Maimônides (Guia, 3:22-23) atribui o questionamento desafiador de Jó sobre a justiça de Deus ao seu conhecimento defeituoso de Deus; defeituosa, uma vez que se baseava na mera aceitação de autoridade. No entanto, quando Jó alcançou um conhecimento verdadeiro e filosófico de Deus (após a teofania do redemoinho de vento), ele percebeu que somente isso constitui a verdadeira felicidade. Nenhum infortúnio, por mais grave que seja, pode perturbar um homem, uma vez que ele esteja de posse de um conhecimento verdadeiramente filosófico de Deus, adquirido por meio da revelação. Este último o instrui de que o conhecimento de Deus, o governo do mundo e a providência não devem de modo algum ser comparados à concepção do homem sobre esses assuntos. "Se um homem sabe disso, todo infortúnio será suportado levemente"

trabalho, livro de

Os comentaristas modernos estão nitidamente divididos quanto ao que o autor de Jó pretendia ensinar a seus leitores. O problema surge do fato de que nos discursos de Deus do redemoinho (Jó 38-42), Deus majestosamente ignora a questão como Jó a colocou. Em vez de dar uma explicação dos sofrimentos de Jó, Deus confronta Jó com uma série de perguntas aparentemente irrelevantes e irônicas destinadas a convencê-lo da mesquize do conhecimento e poder humanos. As perguntas retóricas, abrangendo as maravilhas insondáveis da criação, a imensidão de sua extensão e as maravilhas da natureza, em cuja presença o entendimento e o poder do homem são como nada, parecem implicar que é presunção do homem questionar a justiça de Deus. Esta leitura parece ser confirmada pelo desafio de Deus: "Acaso anularás o Meu julgamento? Você me condenará que pode ser justificado?" (40:8). Ainda mais, Jó reconhece (40:4) que ele é "de pouca importância" e que, em vista das perguntas irresponsáveis de Deus, ele "não prosseguirá" (ibid.) com seu questionamento da justiça de Deus. De fato, Jó é levemente repreendido por Deus por falar por ignorância e por "conselho obscuro".

(38:2). No entanto, os amigos são ainda mais severamente rejeitados por Deus, pois por suas palavras eles acenderam sua ira: "Porque não falastes de mim o que é certo, como fez meu servo Jó" (42:7). Tomada ao pé da letra, a implicação é que a afirmação repetida de Jó sobre a falta de uma correlação visível entre sua vida de retidão e o destino terrível que lhe foi imposto refuta a afirmação dos amigos de que o sofrimento é prova de pecado. Se alguém empregasse o argumento do silêncio, então a ausência de qualquer acusação de culpa contra Jó na resposta de Deus constituiria uma vindicação divina tanto da inocência de Jó quanto de seu argumento. Em suma, o livro ensinaria (Terrien): (1) que a velha doutrina de uma conexão causal entre o sofrimento e o mal moral é insustentável; (2) que os esplendores da criação e sua sustentação maravilhosa (38:39, 40), fenômenos além das capacidades do homem, são prova da justiça de Deus; e (3) que a questão da sorte real do homem em contraste com seus merecimentos legítimos é uma sobre a qual Deus prefere manter silêncio. Além disso, diante da consciência do poder divino, conforme expresso na série de perguntas de Deus a Jó (38:4-39; 40:9-32), a pergunta de Jó se torna irrelevante. É concebível que esteja implícito o pensamento de que, se o homem pudesse igualar o poder e a sabedoria de Deus, somente então ele poderia compreender o funcionamento da providência de Deus. Jó admite a total impossibilidade de tal façanha (42:3) e conclui abominando suas palavras e se arrependendo: "Visto que sou pó e cinzas" (42:6).

O caráter enigmático e a duvidosa relevância da resposta de Deus a Jó sugeriram uma interpretação que, em primeira instância, nega que o livro tenha sido escrito como tentativa de solucionar o mistério do sofrimento dos inocentes. Nem o colóquio nem a teofania penetram na razão do sofrimento de Jó. Essa razão, no entanto, emerge muito claramente do prólogo e do epílogo. O sofrimento de Jó é meramente um teste divino de sua piedade. Além de contestar a visão convencional de que o sofrimento é uma punição pelo pecado, o livro não propõe uma resposta, mas uma experiência. A mensagem de Jó não é teológica nem filosófica. É profundamente religioso.

Sua origem deve ser buscada no conceito bíblico da consequência do pecado como isolamento de Deus (Gn 4:14). Em sua agonia, Jó se sente não apenas isolado de Deus, mas que Deus se tornou seu inimigo implacável (7:20; 9:16-18; 13:21, 25; 16:9, 12:19:6-9; 30: 20) e escondeu dele o rosto (13:24). Ele insiste que a morte seria preferível à sua vida de sofrimento absoluto (3:17) e que nunca ter visto a luz do dia teria sido um destino ainda mais desejável (3:11, 12), pois em ambos os casos ele estiveram além do poder hostil de Deus. Nenhum isolamento de Deus poderia ser mais total do que isso. A resposta de Deus do redemoinho equivale à certeza de que o sofrimento não precisa significar isolamento de Deus. A revelação divina é em si um ato de graça, tanto que em sua presença, Jó não pede para ser liberto de seu sofrimento. Ainda mais, ele admite que enquanto até então ele "tinha ouvido falar de Ti pela audição do ouvido; Mas agora os meus olhos te vêem" (42:5). A presença de Deus é mais que suficiente para sustentá-lo. "Pode ser bom entender a causa (do sofrimento); mas é melhor ser sustentado para perseverar" (HH Rowley). Inconscientemente, então, Jó em seu sofrimento estava justificando a confiança de Deus nele e, assim, honrando a Deus.

A interpretação de Georg Fohrer é uma nuance do que precede. A questão essencial que o livro se propõe a responder é: qual é a conduta própria do homem sofredor? A resposta final de Jó (40:2, 3; 42:5) é a resposta à pergunta, conceituada por Fohrer no seguinte: destino... Esta é a verdadeira compreensão e atitude adequada para o homem em relação ao sofrimento; o silêncio humilde e reverente sustentado pelo repouso em Deus". Marcus vê Jó como o "primeiro existencialista". Baseando-se em 40:7-14, ele resume a mensagem do livro: "Assim como Deus exerce sua vontade heróica de subjugar os elementos demoníacos do universo e sustentar sua criação trazendo luz às estrelas, chuva ao mar e terra e comida para todas as criaturas vivas, então o homem deve exercer sua vontade para subjugar o mal e vencer a frustração." Assim, o livro é "uma exortação para imitar a vontade invencível de Deus". Freehof, depois de revisar as várias teorias da razão do sofrimento apresentadas no livro (Prólogo: o sofrimento é um teste divino; os Amigos: o sofrimento é o castigo divino pelo pecado reconhecido ou não; Jó: uma negação do último; Eliú: o sofrimento é um aviso divino e é educativo), interpreta o desfecho como tendo um duplo significado: (1) Se o poder e a sabedoria misteriosos de Deus enchem o universo, não deveria ser insuportável aceitar mais uma expressão dele, humana em sofrimento nocent; (2) o próprio poder divino manifestado na criação deveria, por implicação, servir ao homem como um mandato para estender o controle humano sobre a natureza como meio de vencer muito sofrimento humano. Gordis considera que o livro visa duas conclusões centrais. Uma vez que o mundo contém tanto que não se destina ao uso do homem e que está além de seu domínio, nem o universo nem seu Criador podem ser julgados da perspectiva humana limitada. Há um reconhecimento implícito por parte de Deus de que muito na ordem mundial é imperfeita. Mas, então, poderia Jó, se ele subisse ao trono de Deus, fazer muito

Melhor; ele poderia humilhar os arrogantes e esmagar os malfeitores? Mais uma vez, a ordem e a harmonia que permeiam o mundo natural, embora fracamente compreendidas pelo homem, são, por analogia, evidência de ordem e significado na esfera moral, embora esta também seja muitas vezes incompreensível para o homem. Embora o livro não ofereça justificativa para o sofrimento do ponto de vista humano, ele demonstra que “é possível que os homens suportem as flechas do mal que ameaçam sua existência se cultivarem um senso de reverência pelo mistério e milagre da vida ... e se esforçarem discernir insinuações de significado em sua beleza”.

[Teodoro Friedman]

Spiegel mostra que o conto em prosa de Jó “gira em torno da pergunta: “Existe uma virtude altruísta?” O conto em prosa de Jó fornece uma resposta afirmativa a essa pergunta. Além disso, Spiegel mostra que o poema de Jó “ataca corajosamente o dogma da retribuição como falso e injusto”.

Conseqüentemente, antecipando em mais de meio século as interpretações holísticas pós-modernas, Spiegel lê 42:7, “pois você [Eliphaz, Bildade e Zofar] não falou a verdade sobre mim como fez meu servo Jó”, pois tanto o conclusão do conto em prosa e como conclusão do poema [JIP de Ginsberg].

Isso, explica Spiegel, significa que Jó 42:7 constitui “a rejeição [por Deus] da doutrina da retribuição individual”.

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)]

A interpretação mais radical é a oferecida por Tsevat. Segundo ele, o livro sustenta que não há princípio de retribuição divina no mundo. “A afirmação de punição dos ímpios e recompensa dos justos não tem fundamento... A justiça não é tecida no material do universo nem Deus está ocupado com sua administração.” A justiça é simplesmente um ideal humano. “Aquele que fala ao homem no livro de Jó não é um deus justo nem um deus injusto, mas Deus.” Portanto, a negação de Jó da noção de que seu sofrimento é evidência de seu pecado está mais próxima da verdade final, conforme enunciada na resposta de Deus do redemoinho, do que a doutrina convencional apresentada pelos amigos.

Este resumo de diversas interpretações atuais sublinha o caráter problemático do livro não menos que seu fascínio sem fim para aqueles que ponderam o “problema impossível de conciliar benevolência e justiça infinitas com poder infinito no criador de um mundo como este” (JS

Moinho). Nas palavras dos sábios (Avot 4:15), “está além do nosso poder entender por que os ímpios estão à vontade, ou por que os justos sofrem”.

[Teodoro Friedman]

#### **O Livro de Jó como Antropodice em vez de Teodicéia**

Em 1710, o Barão Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) publicou seu livro, *Théodicée*, “a vindicação dos atributos divinos, especialmente justiça e santidade com respeito à existência do mal”. A forma inglesa do termo francês *théodicée*, ou seja, “teodiceia”, é atestada pela primeira vez em 1797. O termo inventado por Leibniz é baseado no substantivo grego *theos*, “Deus”, e no infinitivo grego *dikein*, “justificar”. Conseqüentemente, o termo

teodiceia é um equivalente semântico próximo do termo hebraico *ÿidduk ha-din*, “justificação do decreto [divino]”, que é o nome do poema litúrgico central recitado no serviço funerário judaico desde a Antiguidade Tardia. Numerosas interpretações comuns do Livro de Jó vêem este livro como um tratado sobre teodiceia. Exceções notáveis são as interpretações de Spiegel, Tsevat e Kushner (veja acima). O Livro de Jó e o Deus que fala com Jó a partir do redemoinho e finalmente defende Jó e castiga seus amigos não pode ou não justificará Deus com respeito ao sofrimento de Jó pela morte imerecida e prematura de seus filhos e filhas. Nem este livro ou o Deus que é representado como falando através deste livro justifica Jó ser afligido por uma doença severamente debilitante. Conseqüentemente, nem o livro como um todo nem os discursos de Deus podem ser interpretados como um tratado ou tratados sobre teodiceia. De fato, o canônico Livro de Jó três vezes contorna toda a questão da teodiceia. A primeira vez que o Livro de Jó contorna a questão da teodiceia é dizendo aos leitores nos capítulos 1-2 que, de fato, o sofrimento de Jó é totalmente imerecido; é simplesmente um experimento projetado para reivindicar a confiança de Deus na virtude de Jó, apesar das acusações levantadas contra Jó por “O Adversário”. A segunda vez que a questão da teodiceia é contornada é nos discursos de Deus. Tsevat e Kushner simplesmente tornaram explícitas a grandes audiências de estudiosos bíblicos e leigos, respectivamente, as idéias bastante desagradáveis, que o autor de Jó deixou para a imaginação daqueles instruídos o suficiente para sondar as profundezas da poesia hebraica de alto registro do autor. A terceira vez que o livro canônico de Jó contorna a questão da teodiceia é em 42:13, “Ele também teve sete filhos e três filhas”. O último versículo não afirma, Deus nos livre, que nasceram a Jó sete filhos e três filhas, conforme declarado em 1:2. Dizer isso implicaria que, enquanto Deus realizava um experimento em uma vítima humana involuntária, Deus mandou matar as crianças originais. Depois disso, por assim dizer, Deus simplesmente os substituiu por novos filhos. Isso não seria justificação de Deus, mas condenação de Deus. Em vez disso, como Gordis frequentemente explicava oralmente em suas aulas (mas não em seus comentários publicados), no epílogo do livro como um conto de fadas, os filhos originais de Jó foram restaurados a ele, assim como no épico ugarítico de Danel (emparelhado com Jó e Noah em Ezequiel 14:14, 20; cf. Gordis 1965, p. 68), o filho Aqhat é trazido de volta à vida como recompensa pela virtude de seus pais e em resposta às orações eloquentes e sinceras de sua irmã Pughat.

O Livro de Jó não justifica Deus diante do sofrimento humano, seja o sofrimento de uma pessoa que está sendo experimentada como descrito nos capítulos 1-2 ou diante de ondas gigantescas (*tsu-nami* ou *Leviatã*). ) que matam tantas pessoas quanto os americanos em Hiroshima em 1945. Conseqüentemente, o Livro de Jó não é uma obra de teodiceia. A maior parte do Livro de Jó, no entanto, é dedicada à defesa de Jó em face da acusação reiterada repetidamente por seus amigos de que as pessoas (como Jó e seus filhos) sofrem porque têm que sofrer. Visto que o livro retrata Deus como justificando a alegação de inocência de Jó e condenando seus amigos por sugerirem que ele merecia isso, o livro pode ser melhor

trabalho, livro de

descrita não como teodiceia, mas como antropodiceia. Se a teodiceia é a justificação de Deus, então a antropodiceia (do grego *anthro* pos, “humano”, e do grego *dikein*, “justificar”) é a justificação do sofrimento humano diante das pessoas, que acrescentam insulto à injúria culpando o vítima, incluindo os enlutados e os enfermos. James Moore, *Post-Shoah Dialogues* (2004, p. 232) usou anteriormente esse mesmo termo para significar “mal [cometido] pelo homem”. O ensaio sobre o cuidado pastoral do rabino Myriam Klotz (ver Bibliografia) é um raro exemplo da utilização do Livro de Jó em um manual sobre o cuidado pastoral. Para ser mais preciso, o Livro de Jó não trata da vocação de rabinos e outros clérigos que incluem visitar os doentes e os enlutados. De fato, a maior parte do Livro de Jó trata da questão de como não

se comportar ao tentar cumprir as duas mais ubíquas *mitsvot*, ou seja, as obrigações sagradas, que a religião judaica considera incumbência de todas as pessoas – independentemente de sua vocação – com relação aos doentes e aos enlutados entre nós.

Parece ser muito simples: não se precisa de shofar, lu lav e *mayyah*, nem mesmo um livro de orações. Basta saber quando manter a boca fechada. Esta foi uma lição que alguns dos maiores sábios da antiguidade – Elifaz, Bildade e Zofar – aprenderam somente depois que Deus Todo-Poderoso emergiu do redemoinho para repreendê-los pelas consequências desagradáveis de suas muito, muito boas intenções.

### Na Halachá e na Liturgia

Mishná, Bava Me'ia 4:10 afirma que, assim como há fraude (e alguns traduzem exagero; o termo hebraico é *hona'ah* ou *ona'ah*) no comércio, há fraude no discurso. Tosefta, Bava Me'ia 3:25, seguido por Babilônia Tal mud, Bava Me'ia 58b, explica que a fraude no discurso é exemplificada por uma pessoa que, em resposta ao sofrimento de outra pessoa, adoece e/ou tendo a infelicidade de ter sua filhos antes de sua morte diz a essa pessoa como fizeram os amigos de Jó: “Não é a tua piedade a tua confiança, a tua integridade a tua esperança? Pense agora, que pessoa inocente já pereceu”, citando Elifaz a Jó em 4:6-7. A halachá assim canoniza a visão de Jó e de Deus como retratada em 42:7 de que tal comportamento verbal desprezível é uma ofensa contra a Torá.

Como observado acima, o silêncio inicial dos amigos de Jó registrado em 2:13 até que o próprio Jó tivesse falado em 3:1-16 é citado como a inspiração para a regra estabelecida em TB, Mo'ed Katan 28b e canonizada em Shul'yan Arukh, Yoreh De'ah 376:1 que os possíveis consoladores não se dirigem ao enlutado até que o enlutado indique verbalmente ou não verbalmente que gostaria de ser abordado.

Shul'yan Arukh, Ora' y ayyim 492 canoniza uma prática medieval de observar três jejuns sucessivos na primeira segunda-feira-quinta-feira-segunda-feira após a Lua Nova de Marhesh van para expiar qualquer pecado menor cometido durante o alegre festival de Sucot (Tabernáculos) e três jejuns sucessivos semelhantes na primeira segunda-quinta-segunda-feira após a lua nova de Iyyar para expiar qualquer pecado menor cometido durante o alegre festival da Páscoa. As duas séries de três jejuns são chamadas de behab (יָבֵב) (segundo o hebraico nu ).

merais designando segunda-quinta-segunda-feira. A inspiração para esses jejuns de expiação é a oferta de sacrifício de Jó no final de cada série de festas de seus filhos, pois “talvez meus filhos tenham pecado e blasfemado contra Deus em seus pensamentos” (1:5); ver JD Eisenstein, *Digest of Laws and Customs* (Heb., 1917), pp. 35-36.

O serviço diário na sinagoga começa com a bênção, Louvado sejas, ó Senhor, nosso Deus, rei do mundo, que deu ao galo o discernimento para distinguir entre o dia e a noite. Segundo TB, Berakhot 60b esta bênção deve ser recitada ao ouvir o som do galo ao amanhecer. Esta bênção é baseada em Jó 38:36, onde Deus dirige a Jó a pergunta retórica: “Quem deu sabedoria ao íbis//ou quem deu discernimento ao galo?” (Veja extensa discussão em Gordis 1978, pp. 452-453.)

Assim como o serviço diário na sinagoga começa com uma citação do Livro de Jó, virtualmente todo serviço termina com o Kadish do Enlutado, cuja última linha cita Jó 25:2b: “Ele estabelece a paz nos céus”. A mesma declaração, com a qual o Kadish do Enlutado invoca Jó 25, a saber: “Aquele que estabelece a paz nos céus estabeleça a paz entre nós e sobre todo o Israel, e diga ‘Amém’”, é recitado silenciosamente por indivíduos no conclusão da \*Amidá, e é recitada também no final da \*Graça Após as Refeições.

[Mayer I. Gruber (2ª ed.)]

### Na Agada

Os rabinos ficaram fascinados e perturbados por Jó, como é evidente no grande número de *aggadot* sobre ele. A principal preocupação é quando Jó viveu. As opiniões expressas em Bava Batra 14b-16b incluem o tempo de Abraão, o tempo das tribos (quando ele se casou com a filha de Jacó, Diná), o tempo do Êxodo, o período dos Juizes e o retorno dos exilados de Baby Ion. Diz-se que ele foi contemporâneo tanto da Rainha de Sabá quanto de Assuero. Alguns disseram que Jó nunca existiu e sua história é uma alegoria. A visão rabínica mais difundida é que Jó viveu no tempo de Moisés e serviu como conselheiro do Faraó (veja abaixo).

Uma questão intimamente ligada é se Jó era judeu ou gentio. Alguns dizem que ele era “um prosélito justo” e “um dos sete profetas gentios”, outros que “ele era um israelita” e que a halachá pode até ser deduzida dele. A maioria das opiniões rabínicas apresenta Jó como um gentio justo e os sábios elogiam suas qualidades positivas, incluindo modéstia e hospitalidade. No entanto, este admirável não-judeu fica aquém em comparação com Abraão (ARN2, 7; BB 16a). Diz-se que Abraão serviu a Deus por amor, enquanto Jó serviu a Deus apenas por medo de perder sua recompensa (TJ, Ber. 14b), embora outros discordem (Mish. Sot. 5:5 e TJ, Sot. 20c). A resolução é alcançada em Sotah 31a, onde uma tradição atribuída a R. Meir iguala “temer a Deus” com “amar a Deus” tanto para Abraão quanto para Jó.

Os sofrimentos de Jó são explicados de várias maneiras. De acordo com TB, Sotah 11a, Jó juntou-se a Balaão e Jetro para aconselhar o Faraó sobre como lidar com os filhos escravizados de Israel. Balaão,

que aconselhou matar crianças do sexo masculino, foi ele próprio morto. Jó, que permaneceu em silêncio, foi condenado ao sofrimento. Jetro, que fugiu, tornou-se um prosélito do judaísmo (da mesma forma TB, Sanh.106a; Exod. R. 27:3). Jó também é acusado de questionar a justiça divina em seu coração, mesmo antes de suas aflições reais começarem (TB, BB 16a–b).

A ambivalência rabínica em relação a Jó se baseia não apenas nas dificuldades do próprio livro de Jó, mas na identificação predominante de Jó como um gentio. As queixas de Jó durante seu sofrimento são frequentemente comparadas desfavoravelmente à resistência dos patriarcas, reis e profetas de Israel que enfrentaram provocações muito maiores (Dt. R. 2:4; Pes. R. 47). Alguns sábios explicam a restauração de Jó com a afirmação de que “o Santo dobrou sua recompensa neste mundo para bani-lo do mundo vindouro” (TB, BB 15b). Por outro lado, Pesikta Rabbati liga os castigos e a redenção de Jó aos castigos e consolação final do povo judeu (26:7, 29/30).

Pode haver um elemento de polêmica anticristã nos esforços rabínicos para denegrir Jó, ou em contraste, para reclamá-lo como judeu. Tais abordagens, já em fontes tanaíticas, podem estar respondendo aos retratos cristãos de Jó como um sofredor paciente e à inclusão de Jó nas construções cristãs de uma comunidade pré-existente de sacerdotes gentios fora da nação de Israel.

A evidência de disputas sobre a identidade de Jó aparece em uma das cartas do Pai da Igreja \*Jerônimo, onde ele identifica Jó como descendente de Esaú e não de Levi, “embora os hebreus declarem o contrário” (Lt. 73).

[Judith R. Baskin (2ª ed.)]

#### No Islã

Ayyūb (Jó) é brevemente mencionado em várias suras como o servo de Deus que passou por dificuldades (4:161; 21:83-84; 38:40-43); Allah, portanto, restaurou toda a fortuna que ele havia perdido.

A literatura pós-corânica amplia muito as descrições tiradas da Bíblia e dos Midrashim. Como na literatura judaica, existem várias opiniões sobre a origem de Ayyūb e o período em que ele viveu. Alguns acreditam que ele era um Rīmī, isto é, um edomita, e que viveu durante os dias de Ló, Abraão, Jacó ou Efraim, filho de José. Sua esposa era Lia(!), a filha (!) de Jacó (Gn. R. 57:4, Diná, filha de Jacó era a esposa de Jó). Ayyūb morreu com a idade de 93 anos. Seu filho Bishr o sucedeu como profeta e era conhecido como Dhī al-Kifl. É interessante que muitas das extremidades sobre Ayyūb estejam conectadas com os arredores imediatos de Jerusalém, Transjordânia e Hauran, e com a vizinhança de Damasco.

[Haim Z'ew Hirschberg]

#### Nas artes

NA LITERATURA. O duramente provado Jó, canonizado pela Igreja medieval, inspirou muito mais obras literárias, artísticas e musicais de cristãos do que de judeus. Dois dos primeiros tratados na literatura foram o *Mystère de Job* (parte do famoso *Mistère du Viel Testament*, 1478?) e *L'Hystoire Job*, uma adaptação em verso francês do *Compêndio de Jó* de Pierre de Blois.

O Livro de Jó contém todo o material do drama – a luta do homem

compreender a razão da injustiça no mundo – o que deveria ter sido uma escolha natural para os escritores protestantes dos séculos XVI e XVII. No entanto, a própria perfeição de Jó e seu questionamento ousado e blasfemo de Deus levaram a uma ampla negligência do tema. Entre os poucos trabalhos sobre o assunto que apareceram no século 16<sup>o</sup> estavam o *Meistersinger*

a peça de Hans Sachs *Der Hiob* (1547); o drama bíblico de Ralph (Robert) Radcliffe, *Job's Afflictions* (c. 1550); e *A História de Jó* (1594), de Robert Greene. Jó, um drama do mesmo período, é uma das poucas obras literárias sobreviventes em romanche (*Rhaeto Romance*) e foi publicado em 1896. Um pouco mais de interesse foi demonstrado pelo tema durante o século XVII. Na Espanha, o dramaturgo marrano Felipe \*Godínez publicou *La gran Co media de los trabajos de Job* (1638) e Pedro Calderón de la Barca dedicou um de seus autos sacramentales ao assunto.

O assunto adquiriu maior importância na literatura a partir do início do século XIX. Obras baseadas diretamente no tema incluem *Az ember tragédiája* (“*A Tragédia do Homem*”, 1862) do escritor húngaro Imre Madách; *Hiob* (1866), um drama de Johann Adolf Philipp Zapf; *Giobbe* (1872), uma tragédia italiana em cinco atos de Marco Wahtuch; e um poema dramático (1898) do autor romeno G. Gârbea. Um resultado da polêmica suscitada pela crítica bíblica de Ernest \*Renan foi uma curiosa obra do filósofo socialista francês Pierre-Henri Leroux – *Job, drame en cinq actes... par le Prophète Isaie, retrouvé, rétabli dans son intégrité, et traduit lit téralement sur le texte hébreu ...* (1886). Durante a primeira década do século XX, houve alguns tratamentos interessantes em alemão: *Geschichte des Heimkehrenden* (*Das Buch Joram*; 1905), um pastiche de Rudolf Borchardt; *Esfinge e Strohmann*

(1907) reeditado como *Hiob* (1917), drama do pintor e autor Oskar Kokoschka; e *Der Blumenhiob* (1909), romance de Hans Kyser. Na Alemanha, os trabalhos sobre o tema incluíram a moderna peça milagrosa de Fritz Weege, *Das Spiel Hiob* (1926) e o drama religioso de Bartholomaeus Ponholzer, *Job, der fromme Idealist* (1927). Três outras interpretações modernas foram a cantata inacabada da escritora sueca Karin Maria Boye, *De sju dödssynderna* (“*Os Sete Pecados Capitais*”, 1941), sobre a questão teodica; o épico holandês de H. de Bruin, *Job* (1944); e o drama de diálogo italiano de Giovanni Battista Angioletti, *Giobbe, uomo solo* (1955). Dois dos tratamentos modernos mais originais e interessantes foram os dos escritores norte-americanos Robert Frost e Archibald MacLeish. Frost's *A Masque of Reason* (1945), drama poético disfarçado de capítulo apócrifo do Livro de Jó, humanizou a história sem despojá-la de sua dignidade essencial. *JB* (1958), de MacLeish, peça em versos que ganhou o Prêmio Pulitzer, fez do herói um próspero empresário cuja vida é abalada por uma série de desastres. Invertendo os argumentos da Bíblia, MacLeish faz com que os consoladores plausíveis de JB (um clérigo, um cientista e um marxista) o exonem, enquanto ele insiste em se condenar. Entre os poucos escritores judeus que se voltaram para o assunto estavam o romancista austríaco Joseph \*Roth, autor de *Hiob* (1930); *Jó: A História de um Homem Simples*, 1931); o caraita egípcio Murūd \*Faraj, cujo *Ayyūb* (1950) era uma versão em prosa em árabe rimado; o escritor iídiche H.

trabalho, livro de

\*Leivick, que publicou o poema dramático *In di Teg fun lyov* (cerca de 1953); e o autor francês Henri \*Hertz, cujo conto "Ceux de Job" (em *Tragedies des temps volages*, 1955) descreve a grandeza e o desespero da experiência judaica.

Em arte. Na arte, Jó tem sido um assunto popular desde os primeiros tempos cristãos. Na Idade Média, ele era considerado o tipo do Jesus sofredor, da Igreja perseguida ou da perseverança da alma cristã. Ele foi retratado sentado coberto de furúnculos, seminu em um "monturo", como a Septuaginta traduziu pitorescamente "cinzas" (Jó 2:8). Às vezes Jó sentava em uma tartaruga, o símbolo da paciência. Ele foi afligido por Satanás com feridas doloridas (Jó 2:7), repreendido por sua esposa (Jó 2:9-10) e visitado por Três Amigos (Jó 2:11). Todos esses eventos são representados em ilustrações da provação de Jó. As censuras de sua esposa foram expandidas em literatura medieval piedosa e peças de milagres, com o resultado de que ela passou a ser retratada como uma megera; e os Três Amigos de Jó às vezes eram mostrados zombando dele tocando instrumentos musicais (veja abaixo). Ciclos de pinturas ou esculturas que ilustram os julgamentos de Jó incluem esculturas do século XIII de Chartres e Reims e A História de Jó (1480–83), uma pintura do século XV do Mestre da Lenda de Santa Bárbara (Museu de Colônia). O assunto foi tratado em um retábulo de Rubens para a Igreja de São Nicolau, Bruxelas, e em uma série de aquarelas e gravuras do poeta e pintor inglês William \*Blake que incluem *Job Laughed to Scorn* (Job 30). A destruição dos filhos de Jó (Jó 1:18-19) é mostrada em uma pintura lotada de Bernart van Orley (c. 1491-1542; Museu de Bruxelas).

Figuras do sofrimento de Jó, sozinho ou acompanhado por sua esposa e amigos, ou afligido pelo diabo, são encontrados em afrescos cristãos primitivos das catacumbas romanas e do cemitério de São Pedro e São Marcelino; e em Roman sar cophagi. A partir do século IX, outras figuras aparecem em manuscritos bizantinos e europeus, incluindo o 12ty-do século Admont (Biblioteca Estadual de Viena) e o *Hor tus Deliciarum*. Em Chartres, há uma escultura do século XIII do Jó ulcerado sentado em seu monturo e observado por sua família. Um demônio coloca a mão direita sobre a calva de Jó e a esquerda sob o pé, de acordo com a descrição bíblica: "Saiu Satanás da presença do Senhor e feriu Jó com chagas na planta do pé . até a sua coroa" (Jó 2:7). Há também um baixo-relevo do século XIII em Notre Dame, Paris. A partir do século XV, há impressionantes esculturas em madeira alemãs e uma iluminação de Jean Fouquet para as Horas de Etienne Chevalier (Mu sée Condé, Chantilly). Durante o Renascimento, o assunto era popular principalmente no norte da Europa. Foi representado nas alas do retábulo de Jabach por Duerer (Staedel Institute, Frankfurt e Museu de Colônia), no qual a esposa de Jó é mostrada encharcando o marido com um balde de água. Também aparece na obra de pintores holandeses e flamengos, em corais esculpidos em Amiens e em livros de horas franceses. No século XVII, o assunto foi tratado pelos mestres espanhóis Murillo e Ribera (ambas pinturas estão no Parma Pinaco

o CA); por Georges de La Tour em uma cena noturna característica também pensada para representar São Pedro libertado da prisão por um anjo; e por \*Rembrandt em desenho a bico de pena. As representações modernas de Jó incluem as de Max \*Liebermann e Yehuda Epstein.

Na música. Entre os santos patronos da música e o músico profissional, "São Jó" apareceu – de repente, mas com destaque – durante os séculos XIV e XVIII na França, Alemanha e Inglaterra, e especialmente na Holanda e na Bélgica. Acredita-se que a tradição deriva de uma interpretação da queixa de Jó: "Por isso minha harpa (kinnor) se transformou em luto, e minha flauta (uggav) na voz dos que choram" (Jó 30:31); outra fonte possível encontra-se nas peças de mistério de Jó, que foram em grande parte baseadas no Testamento apócrifo de Jó. Todas essas tradições estão refletidas nas muitas pinturas e ilustrações que mostram Jó sendo consolado (e às vezes também ridicularizado – cf. Jó 30: 1, 7, 9, 14) por músicos, principalmente tocadores de instrumentos de sopro. Onde os músicos eram em número de três, às vezes é perceptível uma fusão com o motivo dos Três Amigos (para uma visão geral do assunto, ver: V. Denis, in *MGG*, 6 (1957), 458-60). As coleções de motetos da primeira metade do século XVI incluem várias configurações do Livro de Jó (de C. de Sermisy, P. de La Rue, L. Senfl, L. Morales, T. Crecquillon e J. Clemens non Papa), principalmente dos versos mais tristes, um sintoma da ênfase do início do período barroco em cenas demonstrativas de arrependimento. Esses tratamentos culminam nas duas configurações estendidas de Orlando di Lasso: *Sacrae lectiones novem ex Propheta Hiob* (1565, repr. 10 vezes em 1587), para quatro vozes; e *Lectiones sacrae ex libris Hiob extractae musicis numeris* (1582), também para quatro vozes. A primeira configuração é extremamente patética, a segunda mais contida. Outras configurações do período foram as de Jacobus Gallus (Handl) e Joachim à Burck (1610).

Por volta da virada do século, os compositores protestantes favoreceram cada vez mais o meio verso "Eu sei que o meu Redentor vive" (Jó 19:25), do qual há duas configurações de Heinrich Schuetz. O surgimento da forma de oratório produziu ao mesmo tempo vários trabalhos sobre o assunto (de G. Caris simi e P. d'Albergatti). A autenticidade da Cantata no. 160, *Ich weiss dass mein Erloeser lebt*, às vezes foi posto em dúvida. O cenário mais famoso deste texto é a ária do contralto, *sei que meu Redentor vive*, no *Messias* de GF Handel (1742); sua abertura está gravada no pergaminho mantido pela estátua de Handel de Roubil lac no túmulo do compositor na Abadia de Westminster. Houve alguns oratórios sobre o tema no século XIX. *Job* de Frederick Shepherd Converse (executado em Worcester, 1907; e Hamburgo, 1908) foi uma das primeiras obras de um compositor americano a ser apresentada na Europa. Houve uma acentuada predileção pelo tema no século XX, provavelmente por suas conotações filosóficas. Trabalho de Ralph Vaughan Williams; uma máscara para dançar (1927–30), baseada num libreto de Sir Geoffrey Keynes e Gwen Raverat, foi composta para o Ballet Rambert e aqui a decoração e

os movimentos dos dançarinos seguem as ilustrações de Blake. Vaughan Williams mais tarde adaptou uma suíte para orquestra e "The Voice out of the Whirlwind", para coro e órgão, deste trabalho. Para o oratório Job (1932), de Nicolas Nabokov, Jacques \*Maritain adaptou o texto da Bíblia. Outras obras modernas incluem Hiob (cantata, 1933), de György Kósa; Hugo Chaim \*Adler's Hiob (oratório, 1933); Quatro Trechos de "Job" de Lehman Engel (para voz e piano, 1932); e Giobbe (ora torio – também para performance cênica – 1949) de Luigi Dallapiccola.

[Bathja Bayer]

**Adicionar. Bibliografia:** VERSÕES ARAMÁICAS (TARGUM): Le Targum de Job de la Grotte XI de Qumran (1971); O Targum a Jó da Caverna de Qumran XI, ed. M. Sokoloff (1974); DM Stec, The Text of the Targum of Job: An Introduction and Critical Edition 1994); D.

Pastor, Targum e Tradução (2004). COMENTÁRIOS: AVALIAÇÃO MÉDIA: Rashi; Ibn Esdras; e Ralbag (na Bíblia rabinica padrão).

**Adicionar. Bibliografia:** Saadiah ben Joseph (892–942 EC), The Book of Theodicy: Commentary on the Book of Job, trans. LE Bom homem (1988); El Commentario de Abraham ibn Ezra al Libro de Job, ed. MG Aranda (2004); O Livro de Jó com os Comentários de Rashi, Rabbenu Jacob ben Meir Tam, e um Discípulo de Rashi, ed. A. Shoshana (Heb., 1990); O Comentário do Rabino Samuel Ben Meir (Rashbam) sobre o Livro de Jó, ed. S. Japhet (Heb., 2000), inclui extensa bibliografia; O comentário sobre Job de Rabi Yoseph Qara (1978); A Commentary on the Book of Job: From a Hebrew Manuscript in the University Library, Cambridge, ed. WA Wright (1906); Comentário Eines Anonymous zu Buche Hiob, ed. A. Sulzbach (1911); e veja r.

Harris em JQR, 96 (2005), 163-81; Samuel ben Nissim Masnuth, Majan Gannim: Comentário sobre o Livro de Jó, ed. S. Buber (Heb., 1889); Comentário sobre Jó por Ramban (= Moses Naýmanides; 1194–1270) editado a partir de manuscritos com supercomentário em Collected Works of Nahmanides, vol. 1, ed. C. Chavel (1963), 9-128 (Heb., 1963); idem, The Gate of Reward, trad. e anotado por CB Chavel (1983); O Comentário de Levi ben Gerson sobre o Livro de Jó, trans. AL Las sen (1946). DEPOIS DE 1920: SR Driver e GB Gray (ICC, 1921, 1950); EJ Kissane (Eng., 1946); SL Terrien (Eng., 1954); NH Tur-Sinai (Heb., 1952; Eng., 1967); G. Fohrer (Ger., 1963); A. Hakham (Heb., 1970); MH Pope (Eng., 1973), inclui bibliografia; R. Gordis (Eng., 1978), inclui bibliografia. **Adicionar. Bibliografia:** NC Habel (Eng., 1985); JC Hartley (Eng., 1988); J. Klein et al. (Heb., 1993); E. Dhorme (Eng., 1967); DJA Clines (Eng., 1989); MI Gruber, em: A. Berlin e MZ Bretler (eds.), Bíblia de Estudo Judaica (2003). ESTUDOS: NH Torczyner (Tur-Sinai), Das Buch Hiob (1920); F. Buhl, em: BZAW, 41 (1925), 52-61; WL Batten, em: Anglican Theological Review, 15 (1933), 125-8; A. Alt, em: ZAW, 55 (1937), 265-8; S. Spiegel, em: L.

Volume do Jubileu de Ginzberg (1945), 323-36 (seção de Eng.); WB Steven filho, O Poema de Jó (1948); MH Segal, em: Tarbiz, 20 (1950), 35-48; HA Fine, em: JBL, 14 (1955), 28-32; NM Sarna, em: JBL, 76 (1957), 13-25; HL Ginsberg, em: Leshonenu, 21 (1957), 259-64; idem, em: Conservative Judaism, 21 (1967), 12-28; idem, em: VTS, 17 (1969), 88-111; idem, em: Ereẓ-Israel, 9 (1969), 49-50, 220. **Add. Bibliografia:** Y. Hoffman, Blemished Perfection (1996); M. Weiss, The Story of Job's Beginnings (um estudo inovador do prólogo em prosa do Livro de Jó; 1983 em hebraico); EL Greenstein, em: L. Mazor (ed.), Job in the Bible, Philosophy and Art (Hebraico, 1995), 43-53; idem, em: MV Fox et al. (ed.), Textos, Templos e Tradições (1996), 241–258; idem, em: JBL, 122 (2003), 651-66; idem, em: E. van Wolde (ed.), Job 28: Cognition in Context (2003), 253-80; idem, em: S. Vargon et al. (ed.), Estudos na Bíblia e Exegese em honra de Menahem Cohen (2005), 245–62; C. Newsom,

O Livro de Jó (2003). A MENSAGEM E O SIGNIFICADO: SB Freehof, O Livro de Jó (1958); R. Gordis, O Livro de Deus e do Homem (1965); R. Marcus, em: Review of Religion, 14 (1949–50), 5–29; M. Buber, A Fé Profética (1949), 94ss.; HH Rowley, De Moisés a Qumran (1963), 141-83; M. Tsevat, em: HUCA, 37 (1966), 73-103; S. Terrien, Job, Poeta da Existência (1957); **Adicionar. Bibliografia:** RP Scheindlin, O Livro de Jó (1998); NM Glatzer, As Dimensões do Trabalho: Um Estudo e Leituras Seleccionadas (1969); O Livro de Jó: Uma Nova Tradução com introduções de M. Greenberg; JC Greenfield; e NM Sarna (1980); MI Gruber, em: M. Lubetski et al. (ed.), Boundaries of the Ancient Near Eastern World (1998), 88–102; idem, em: Journal of Psychology and Judaism, 22 (1998), 51-64. NA LITERATURA RABÍNICA: Ginzberg, Legends, 2 (1910) 223–42; 5 (1925), 381-90; e veja especialmente TB, Bava Batra 14a–16b. **Adicionar. Bibliografia:** JR Baskin, em: LG Perdue e W. Clark Gilpin (ed.), The Voice from the Whirlwind (1992); idem, Conselheiros do Faraó: Jó, Jetro e Balaão na Tradição Rabinica e Patrística (1983); H. Mack, Jó e o Livro de Jó na Literatura Rabinica (2004; Heb.). NA LITURGIA JUDAICA: **Adicionar. Bibliografia:** MI Gruber, em: Review of Rabbinic Judaism, 6 (2003), 87-100.

NA AGADAH: **Adicionar. Bibliografia:** JR Baskin. Conselheiros do Faraó (1983). PARALELOS DO LESTE PRÓXIMO ANTIGO: **Adicionar.**

**Bibliografia:** WG Lambert, Babylonian Wisdom Literature (1960); SN Kramer, em: VTS, 3, 170-82; J. Nougayrol, em: RB, 59 (1952), 239-250; M. Weinfeld, "Job and Its Mesopotamian Parallels", em: W. Classen (ed.), Text and Context (1988), 217–218; G. von Rad, em: O Problema do Hexateuco (1966), 281–91; Newsom, 72-89. NO CUIDADO DO PASTO RAL: **Adicionar. Bibliografia:** M. Klotz, "Bênçãos de luta livre: Uma resposta pastoral ao sofrimento", em: DA Friedman (ed.), Jewish Pastoral Care (2001), 35-59. MÃE DE JÓ: I. Pardes, em: C. Meyers, T. Craven e RS Kraemer (ed.), Mulheres nas Escrituras (2002), 292. IRMÃ, MÃE E PAI DE JÓ: C. Meyers, em: ibid., . 294. IRMÃS E IRMÃOS DE JÓ: C. Meyers, em: ibid., 296. MULHER DE JÓ: EL Greenstein, em: Beit Mikra, 49 (2004), 19–31 (em hebraico); MI Gruber, em: Scriptura, 87 (2004), 261–66; I. Pardes, em: C. Meyers, T. Craven e RS Kraemer (ed.), Women in Scripture (2002), 292. FILHAS DE JÓ: I. Pardes, em: ibid., (2002), 99-100, 107, 108, 292; Z. Ben-Barak, Herança por Filhas em Israel e no Antigo Oriente Próximo (Heb.; 2003). SERVIÇOS E SERVOS DE JÓ: C.

Meyers, em: Women in Scripture, 294. GESTURE LANGUAGE NO LIVRO DE JÓ: MI Gruber, Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East (2 vols.; 1980); idem, A Maternidade de Deus e Outros Estudos (1992). NO ISLÁ: Tabarý, Taýrýkh (1357 AH), 226–8; Thaýlabý, Qiyaý (1356 AH), 128–37; Kisaýý, Qiyaý, ed. por I. Eisenberg (1922), 179-89; Yýqýt, Mu'jam al-Buldýn (1323 AH), SV Dayr Ayyýb; M. Gruenbaum, Neue Beitrage zur semitischen Sagenkunde (1893), 262 e segs.; H. Speyer, Biblische Erzaehlungen... (1961), 410-2; D. Sider sky, Origines des légendes musulmanes (1933), 69-72; IE; Maqdisý, em: Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 3 (1906), 171. **Add. Bibliografia:** A. Jeffrey, "Ayyýb," em: EIS2, 1 (1960), 795–96 (incl. NA LITERATURA: **Adicionar. Bibliografia:** HM Kallen, The Book of Job as a Greek Tragedy (1918; 1959); E. Weitzner, O Livro de Jó: Uma Paráfrase (1960).

**JÓ, TESTAMENTO DE** (Gr. ýýýýýý ýý ýý), pseudépigrafo grego que pretende revelar os segredos e os últimos desejos de \*Jó. Em sua forma atual, o Testamento de Jó está intimamente ligado ao historiador greco-judeu \*Aristeas, que floresceu por volta de 100 AEC, e à versão grega de Jó. É provável, no entanto, que um modelo hebraico ou aramaico fosse conhecido pelo(s) autor(es) do Testamento de Jó. Este ex

jochebed

evidencia o pano de fundo palestino de certos termos, bem como o parentesco com obras como os Testamentos dos Doze \*Patriarcas e \*Jubileus.

O(s) autor(es) do Testamento de Jó pretendia(m) apresentar um Jó que se conformasse mais aos rígidos ideais das seitas pietistas do que à figura canônica. Omitindo os longos discursos, eles são uma narrativa mais rica do que a encontrada nas Escrituras. Ao fazer de Jó o narrador e ao introduzir hinos e um coro, a obra frequentemente se assemelha a uma tragédia grega. A integridade do trabalho, no entanto, foi comprometida por adições posteriores. As auto-identificações duplas, primeiro como Jó e depois como Jobabe (Gn 36:33), e as alusões a seções ausentes sugerem que partes do livro são resumos de um pseudoepígrafo maior. A visão de que um cristão retocou este livro deve ser rejeitada, pois nenhum cristão teria inventado um Jó semelhante a Jesus. Mais provável é a ligação da versão original do Testamento de Jó com a seita de Qumran, e o presente texto grego com os \*Therapeutae de Alexandria. A versão palestina foi provavelmente a fonte das tradições talmúicas sobre Jó.

Apesar do estado insatisfatório do texto, o Testamento de Jó conta uma história comovente. Jobab (Jó), filho de Esaú, rei de Edom, revela seus segredos a seus sete filhos e três filhas com sua segunda esposa Diná, filha de Jacó. É Deus quem instiga o antagonismo entre Jó e Satanás.

Um arcanjo diz a Jó que o Senhor deseja que ele destrua o santuário popular onde as pessoas adoravam a imagem de Satanás. Jó é avisado de que Satanás vingará o mal feito a ele, mas também lhe é prometido que, se ele suportar as provações de Satanás, sua exaltação final está assegurada. Jó agora assume um papel ainda mais elevado do que aquele atribuído a Abraão. Ele se torna um protagonista na luta de Deus contra o mal. Descrevendo seus próprios atos notáveis de caridade e hospitalidade, Jó relata como Satanás se disfarçou de mendigo para entrar em sua casa. Falhando em seu propósito, Satanás consegue persuadir o rei da Pérsia a sitiá-la cidade de Jó. Os concidadãos de Jó pilham seu palácio, matando seus dez filhos com sua primeira esposa, Sitis. Novamente com a permissão de Deus, Satanás, aparecendo na forma de um redemoinho de vento, fere Jó com uma praga, úlceras e vermes (cf. Gênesis Apócrifo, 20:16ss.). A paciência do herói é exemplificada por ele colocar de volta em seu corpo cada verme que rastejou. Sofrendo de fome, Sitis (etimologicamente relacionada talvez a Satã ou sotah, "esposa infiel"), sem saber, troca seu cabelo com Satã por três pães, ao que ela se dirige a Jó: "A fraqueza do meu coração esmagou meus ossos, levante-se então, tome estes pães e saboreie-os, e fale alguma palavra contra o Senhor e morra" (Jó 2:9). Jó percebe que é Satanás quem está falando pela boca de Sitis.

Depois de se vender como escrava, Sitis reaparece momentaneamente quando os amigos reais de Jobab vêm visitá-lo. Ela implora para eles desenterrarem seus dez filhos das ruínas, mas Jó recusa a permissão, dizendo que eles estão agora na presença de Deus. Quando Sitis morre no estábulo de seu mestre, Satanás fala através de Eliú, que injustificadamente repreende Jó por seu orgulho e jactância. O mal Elihu é então condenado em um longo hino

liderado por Elifaz. Na última parte do livro (que pode ser um acréscimo de outra mão), os anjos vêm para levar a alma de Jó.

Ele divide seus bens entre seus filhos, mas para suas filhas ele oferece cintos milagrosos que lhes permitiriam abençoar os anjos que se aproximavam. Embora tenha sido citado em Tiago 5:11, o Papa Gelásio I (492-496) removeu o Testamento de Jó dos apócrifos, pelo que foi perdido e recuperado apenas no século XIX. Sua nova caracterização dos antagonistas, seu uso animado do diálogo e profunda compreensão do sentimento humano fazem do Testamento de Jó um clássico entre as tentativas perenes de reinterpretar o significado das figuras bíblicas mais trágicas.

**Bibliografia:** MR James, *Apocrypha Anecdota*, Série 2 (1897), lxxii-cii, 104-37; RH Pfeiffer, *History of New Testament Times* (1949), pp. 70-72; M. Philonenko, em: *Semitica*, 8 (1958), 41-53; EM, 5 (1968), 1119.

[Ben Zion Wacholder]

**JOQUEBEDE** (Heb. יֹכֶבֶד יֹכֶבֶד יֹכֶבֶד, (esposa de Anrão e mãe de Moisés, Arão e Miriã (Nm 26:59) Êxodo 2, que descreve o nascimento de Moisés, não a nomeia, ou, por isso, Matter, o pai ou irmã de Moisés. Ela é descrita como a filha de Levi, nascida dele no Egito (Nm 26:59 ; cf. Ex. 2:1), e assim era a tia paterna de Anrão (Ex. 6:20) O casamento com uma tia viola a lei de Levítico 18:12. Isso está de acordo com as tradições bíblicas que atribuem o nascimento ou ascendência de figuras importantes às relações sexuais geralmente proibidas: Abraão e Sara, sua meia-irmã (Lv 18:9); Judá e Tamar, sua nora (Lv 15:15); Jacó e as duas irmãs Raquel e Lia (Lv 18:18); e o casamento da moabita Rute com Boaz (Deuteronômio 23:4) O significado do nome é problemático.

Nenhum nome pessoal formado com o componente yo (Heb. יֹכֶבֶד (é de outra forma atestado antes do tempo de Moisés.

[Nahum M. Sarna / S. David Sperling (2ª ed.)]

#### Na Agada

Joquebede era assim chamada porque seu rosto era como o ziv ha kavod ("esplendor da glória"; Mid. Hag. Gen. 23:1). Ela nasceu durante a viagem dos filhos de Israel ao Egito (Gen. R. 94:9). Ela tinha, portanto, 130 anos quando deu à luz a Moisés. Apesar disso, ela é chamada de "filha" de Levi (Êxodo 2:1) porque sua juventude voltou para ela, sua pele tornando-se lisa e as rugas da idade desaparecendo (Gênesis R. 94:9). Ela deu à luz a Moisés depois que ela se casou novamente com seu marido que se divorciou dela por causa do decreto de que todos os filhos do sexo masculino fossem mortos. Seu segundo casamento foi tão feliz quanto o primeiro; Amram a colocou em um palanquim e Aaron e Miriam dançaram diante dela (Sot. 12b). Devido à sua justiça, o nascimento de Moisés foi sem dor, indicando que ela havia sido excluída do decreto contra os descendentes de Eva (cf. Gn 3:16; Sot. 12b).

Joquebede é identificada com \*Sifrá (Êxodo 1:15), porque os israelitas foram frutíferos - ela-peru - em seus dias (Sot. 11b), e com Jeúdia, a judia (I Crônicas 4:18), porque ela trouxe Judeus para o mundo (Lev. R. 1:13). As "casas" dadas às duas parceiras hebréias (Ex. 1:21) significam que ela estava destinada a se tornar a ancestral da família sacerdotal (Ex. R.



1:17). Ela sobreviveu a todos os seus filhos e foi autorizada a entrar em Ereẓ Israel com Josué quando tinha 250 anos (SOR 9).

**Bibliografia:** Noth, *Personennamen*, 111; H. Bauer, em: ZAW, 51 (1933), 92ss; JJ Stamm, *Die akkadische Namengebung* (1939), 135; HH Rowley, *From Joseph to Joshua* (1948), 71, 73, 136, 159ff. NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, índice; I. ʿasida, *Ishei ha-Tanakh* (1964), 183. **Acrescentar.** **Bibliografia:** R. Burns, em: ABD, 3:871-72; C. Propp, *Êxodo 1–18* (AB; 1998), 276–78.

**JOCHELSON, VLADIMIR (Waldemar; 1855-1937)**, antropólogo russo. Nascido e educado no Instituto Rabinico de Vilna, junto com Zundelevich e Liberman, organizou ali em 1872 um grupo para estudar literatura revolucionária. Em 1879 Jochelson envolveu-se no movimento revolucionário da "Narodnia Volia", trabalhando no laboratório subterrâneo que preparava dinamite e passaportes falsos. Em 1880 imigrou para a Suíça, onde dirigiu a gráfica do movimento em Genebra. Em 1885, ele tentou cruzar a fronteira de volta para a Rússia, mas foi preso e condenado a três anos de prisão e dez anos de exílio na Sibéria. Aqui Jochelson se interessou pelo estudo dos povos nativos da região e pela etnografia científica, assim como seus companheiros de prisão Vladimir \*Bogoraz e Lev \*Sternberg, com os quais se associaria em uma vida inteira de trabalho nessa disciplina. Seus artigos sobre as tribos nômades da região começaram a atrair atenção. Com permissão especial, Jochelson e Bogoraz foram anexados à expedição Yakut organizada pela Sociedade Geográfica Russa (1894-1897) e estudaram a etnologia dos distritos do norte das províncias Yakut de Verkhoyansky e Kolyma. Após a revolução bolchevique, Jochelson tornou-se professor de etnologia na Universidade de Leningrado.

Jochelson participou da expedição Jesup do Pacífico Norte sob os auspícios do Museu Americano de História Natural e se envolveu em uma investigação do Koryak do Mar de Okhotsk e Yukaghir do distrito de Kolyma. Jochelson preparou estudos sobre os Yukaghir, os nativos das regiões Kolymsk e Virkhoian, que foram publicados no *Izvestia* em seu retorno a São Petersburgo. Posteriormente, ele participou de expedições a Kamchatka e depois a outros locais no leste da Ásia e no Alasca. Mais tarde, ele deixou a Rússia e passou seus últimos anos nos Estados Unidos trabalhando para o Museu Americano de História Natural, esforçando-se para completar seu trabalho na etnologia Yukaghir. Sua postura na etnologia, como a de seu associado Bogoraz, era a de um positivista e naturalista.

**Bibliografia:** Krader, em: L-ESS, 2 (1968), 116-9.

[Ephraim Fischhoff / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**JOCHSBERGER, TZIPORA (1920– )**, compositor, musicólogo e educador; fundador do Israel Musical Heritage Project. Nascida em Leuterhausen, Alemanha, Jochsberger ingressou na Palestine Academy of Music, hoje Rubin Academy for Music and Dance, em 1939, onde estudou piano e se formou como professora de música. Mais tarde, ela ganhou um MA (1959) e Ph.D. (1972) em música judaica do Seminário Teológico Judaico.

Seus muitos livros incluem *Bekol Zimra: A Collection of Jewish Choral Music* (1966) e *A Harvest of Jewish Song* (1980).

Jochsberger apresentou e produziu três séries de televisão de 13 partes, *Music of the Jewish People* (1976); *Experiências em Música Judaica* (1977); e *Um caleidoscópio de música judaica* (1978). Ela também foi produtora executiva de uma série de documentários em 11 partes, *A People and Its Music* (de 1991), dedicada às tradições musicais de uma variedade de comunidades judaicas. Suas composições musicais publicadas incluem *Four Hebrew Madrigals* e *Um Chamado para Recordar: Canções Sagradas das Grandes Festas*.

**Bibliografia:** MB Edelman. "Jochsberger, Tzipora," em: PE Hyman e DD Moore (eds.), *Jewish Women in America*, vol. 1 (1997), 701-2.

[Judith R. Baskin (2ª ed.)]

**JOEL** (Heb. יְיָ יְיָ יְיָ ; YHWH é Deus"), o segundo livro dos \*Profetas Menores. O cabeçalho do livro nomeia o profeta Joel filho de Petuel como autor. Nenhuma indicação da vida, tempo ou local de residência do autor é dada, e o nome do profeta não é mencionado novamente nem no próprio livro nem em qualquer outro lugar da Bíblia.

Os quatro capítulos do livro dividem-se em duas partes distintas:

(1) Os capítulos 1 e 2 dão uma descrição vívida e gráfica de uma praga de gafanhotos de gravidade sem precedentes que atinge a terra como um inimigo saqueador, deixando em seu rastro campos e vinhedos devastados, privando o povo de alimentos e o santuário de seus grãos e oferendas de vinho. Embora a maior parte do trabalho seja redigida em imagens literárias, os gafanhotos são descritos de forma realista – mesmo em suas várias formas, aparentemente em estágios em seu desenvolvimento: há o inseto cortante (gazam), o enxame (yārebh), o saltitante (yelek), yeleq, e o destruidor (yāsīl) (1:4). O profeta exorta os sacerdotes, os anciãos e todo o povo a buscar a misericórdia do Senhor por meio do arrependimento, jejum e oração. Ele promete que o Senhor terá piedade de Seu povo, trazendo um fim à praga, chuvas em sua estação, novos florescimentos e colheitas abundantes, e um tempo de fecundidade e paz.

(2) Os capítulos 3 e 4 consistem em uma profecia do fim dos dias, "do grande e terrível "Dia do Senhor". Então o espírito do Senhor, o dom da profecia e da visão, será derramado sobre toda a carne, e sinais espantosos serão vistos nos céus e na terra. Somente aqueles "que invocam o nome do Senhor", o remanescente de Israel que permaneceu fiel a Sião e Jerusalém, escaparão da destruição total. O Senhor reunirá todas as nações no vale de Josafá e julgará aqueles que levaram o povo de Israel ao exílio, espalhando-os entre as nações, sobre os que dividiram a terra do Senhor entre si; a terra dos habitantes de Tiro e Sidom e as regiões da Filístia são apontadas como aquelas que venderam o povo de Judá e Jerusalém aos gregos. As nações serão destruídas no dia do julgamento; Deus restaurará Seu povo exilado, frutificará Sua terra e vingará o sangue derramado pelo Egito e Edom.

joel, senhor asher

Comentaristas antigos e posteriores discordam sobre a conexão entre as duas partes do livro, que, embora distantes uma da outra em conteúdo, são próximas em vocabulário e imagens – notadamente no uso da frase “o dia do Senhor” ( 1:15; 2:11 e 3:4; 4:14) e na descrição de mudanças na ordem da natureza (2:2, 10 e 3:4; 4:15, 16). Entre os estudiosos anteriores, Rothstein, Duhm e Hölischer sustentam que apenas os capítulos 1 e 2 podem ser atribuídos ao antigo Joel, enquanto os capítulos 3 e 4 são obra de um vidente pós-exílico, e incluem nesta composição posterior mesmo aqueles versículos dos dois primeiros capítulos que tratam do “dia do Senhor”. Uma outra opinião (sustentada por Y. Kaufmann entre outros) sustenta que o livro inteiro é uma unidade escatológica e a praga de gafanhotos é um símbolo que anuncia o dia do julgamento do Senhor, uma visão já encontrada no aramaico Targum Jonathan.

Um terceiro grupo de estudiosos (J. Wellhausen e K. Marti) acredita que Joel compôs o livro após uma verdadeira praga de gafanhotos, que ele viu como um primeiro sinal da aproximação do fim dos dias. Parece, portanto, que “o dia do Senhor” não foi usado com o mesmo significado na primeira parte do livro como na segunda: na primeira parte é simplesmente um nome geral para o dia da sublevação, enquanto no segundo é o dia em que as nações serão punidas, o arauto para Israel do tempo vindouro (U. Cassuto). Para chegar a alguma conclusão neste argumento, é necessário levar em conta a semelhança das imagens em ambas as seções, o que parece ser uma evidência convincente da unidade do livro. Não há razão para supor categoricamente que um profeta que pudesse dar uma descrição realista de uma praga de gafanhotos não pudesse em outra ocasião profetizar com um espírito diferente sobre o dia do julgamento e o fim dos dias. Mais recentemente, Woolf analisou Joel a partir de uma perspectiva crítica da forma e concluiu que é obra de um único autor, com alguns acréscimos posteriores.

Com base em alusões históricas, Cogan sugere uma data no final do século 6<sup>o</sup>–início do século 5<sup>o</sup>. A destruição e o exílio estão frescos na memória (4:2); o templo está de pé e não há menção à realeza, apenas ao sacerdócio. Cogan também demonstra a familiaridade de Joel com a literatura bíblica anterior, bem como seu uso astuto do trabalho de seus predecessores (Cogan, 6-8), uma indicação de relativo atraso.

O papel dos gregos como compradores de escravos dos sidônios e filisteus aponta na mesma direção. A data do Livro de Joel ainda não pode ser determinada com certeza, e os estudiosos diferem por séculos em suas estimativas. Apesar disso, provavelmente é seguro aceitar a datação de Cogan da maior parte do livro e ver Joel 4:4-8 como uma interpolação do século IV.

### Nas artes

As profecias de Joel inspiraram alguns artistas medievais e compositores renascentistas, embora quase nenhuma obra de importância na literatura. Joel anunciou uma invasão de gafanhotos, descritos como um povo com dentes de leão (Jl 1: 1-6), que despojou a terra de vegetação; mais tarde, porém, haveria um período de abundância. Seus atributos na arte são, portanto,

um leão, um enxame de gafanhotos e uma cornucópia. Em outra passagem (Joel 2:1–12), ele anunciou o dia do Senhor e, portanto, às vezes era mostrado tocando uma trombeta de julgamento. A passagem em que o profeta disse que Deus derramaria Seu Espírito sobre toda a carne (Joel 3:1-2) fez com que ele figurasse nas representações do Pentecostes. Um mosaico em São Marcos, Veneza, e um afresco de Pinturiccio (1434-1513) no Vaticano mostram Joel segurando 12 pergaminhos, representando o evangelho pregado pelos 12 apóstolos em 12 idiomas, como uma manifestação do derramamento do Espírito. O profeta foi representado principalmente durante a Idade Média. Ele aparece em manuscritos medievais, incluindo o Hortus Deliciarum do século XII ( Biblioteca da Universidade de Estrasburgo), a Bíblia Admont (Biblioteca Estadual de Viena) e a Bíblia francesa do século XIV de Robert de Bylling, ilustrada por Jean Pucelle (Bibliothèque Nationale ). Outras representações incluem uma estatueta do Santuário dos Três Reis Magos (Catedral de Colônia) do século XII e talha e vitrais do século XIII. No século XVI, Joel é representado por Michelangelo no teto da Capela Sistina. Ele é mostrado sentado, lendo um pergaminho. Na música, existem várias configurações de tuba canita em Syon no final do século XVI e início do século XVII (Joel 2:1). Estes atendiam à predileção por composições festivas que permitiam imitações de “fanfarra de trompeta” pelo coro, e incluem motetos de Regnart (impresso em 1568); e por Palestrina e Ingegneri (ambos impressos na coleção *Corollarium Cantionum Sacrarum*, Nuremberg, 1590).

**Bibliografia:** A. Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger* (1879); SR Driver, *Uma Introdução à Literatura do Antigo Testamento* (19139), 307–319; J. Schmalohr, *Das Buch des Propheten Joel* (1922); G. Amon, *Die Abfassungszeit des Buches Joel* (1942); AS Kapelrud, *Joel Studies* (1948); TH Robinson, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (1954); Kaufmann Y., *Toledot*, 3 (1960) 334-47; WO Oes terley e TH Robinson, *Uma Introdução aos Livros do Antigo Testamento* (19656), 355-63. **Adicionar. Bibliografia:** HW Woolf, *Joel e Amos* (1977); D. Stuart, *Oséias-Jonas* (*Word Biblical Commentary*; 1987), 222–71, *Bíblia extensa*; T. Hiebert, em: ABD, 3:873-80, incl. bib.; M. Cogan, em: *Joel e Amos* (1994; bibl. 11–15); K. Nash, em: DBI, 1:599-602, incl. *Bíblia*

[Enciclopédia Hebraica / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JOEL, SIR ASHER** (1912–2004), empresário e político australiano. Nascido em Sydney, Sir Asher Joel tornou-se jornalista e depois consultor de relações públicas. Ele organizou os cerimoniais de Nova Gales do Sul para a coroação do Rei George VI em 1937 e, após a Segunda Guerra Mundial (na qual foi decorado ) muitos eventos públicos em Sydney, incluindo a abertura da Sydney Opera House em 1973. Joel serviu como um independente e, mais tarde, um membro do partido Country do Conselho Legislativo de Nova Gales do Sul de 1957 a 1978. Ele foi nomeado cavaleiro em 1974. Joel serviu em uma ampla variedade de órgãos judaicos e pró-israelenses em Sydney.

**Bibliografia:** WD Rubinstein, *Austrália II*, 307.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JOEL, BILLY** (1949– ), cantor e compositor norte-americano. Nascido no Bronx, Nova York, Joel cresceu em Levittown e foi

para o ensino médio na vizinha Hicksville. Filho de um sobrevivente do Holocausto que veio para Nova York por meio de Cuba, Joel primeiro subiu nas paradas musicais com seu autobiográfico esboço autobiográfico "Piano Man" (1976). Isto foi seguido por uma série de singles de sucesso ecléticos, como "Just the Way You Are" (1977), "Ela é sempre uma mulher para mim" (1978), "Ainda é Rock and Roll para mim" (1979) e "Allentown" (1981). Outras canções populares de Joel incluem "Honesty", "The Longest Time", "New York State of Mind", "Tell Her About It", "Uptown Girl" e "We Didn't Start the Fire". Seus álbuns foram tão bem sucedidos, que em 1994 ele foi o único artista a ter quatro álbuns na marca de setembro-platina (7 milhões de unidades).

Um musical baseado na música de Joel, chamado *Movin' Out*, estreou em Chicago em 2002 e depois mudou-se para a Broadway. Em 2003, recebeu 10 indicações ao Tony. Joel, que escreveu a música, as letras e fez a orquestração, ganhou um Tony de Melhor Orquestração. Joel ganhou cinco prêmios Grammy por sua música, além de receber o Grammy Legend Award em 1990.

Joel foi a Cuba em 1979 para um histórico evento musical de três dias, Havana Jam, no Teatro Karl Marx, na capital cubana. Então, no verão de 1987, ele fez um avanço cultural significativo ao se apresentar em Moscou e Leningrado, tornando-se a primeira estrela pop americana a trazer uma produção de rock totalmente encenada para a União Soviética.

Joel se apresentou em muitos concertos beneficentes em apoio a uma variedade de causas, como AIDS, floresta tropical, alívio de terremotos e meio ambiente. Em 1985, ele encabeçou um concerto beneficente para a organização *Charity Begins at Home*, sediada em Long Island; naquele ano, ele também participou da gravação de "We Are the World"; em 2001, ele se apresentou no Concerto beneficente para Nova York após o 11 de setembro. Em 2002, ele foi nomeado Personalidade do Ano da Music Cares.

Entre seus outros prêmios e elogios, Joel foi introduzido no Songwriters Hall of Fame 1992. Em 1994, ele foi premiado com o Billboard Century Music Award. Em 1997, ele recebeu o Prêmio do Fundador da ASCAP pelo conjunto de sua obra.

Ele foi introduzido no Rock and Roll Hall of Fame em 1999 e, no mesmo ano, recebeu o Prêmio de Mérito do American Music Awards. Em 2000, ele foi presenteado com a Medalha James Smithson Bicentennial do Smithsonian Institution. Em 2001, o Songwriter's Hall of Fame concedeu a ele sua maior honra, o Johnny Mercer Award.

**Bibliografia:** M. McKenzie, Billy Joel (1985); J. Tamarkin, Billy Joel: De Hicksville a Hitsville (1984); P. Gambaccini, Billy Joel: A Personal File (1979).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JOEL, DAVID HEYMANN** (1815-1882), rabino e estudioso.

Nascido em Inowroclaw (província de Poznan), Joel estudou com seu pai, um rabino, e com R. Akiva Eger. Em 1836 foi para Berlim continuar seus estudos e fez cursos na universidade. Em 1842 foi ordenado rabino e em 1843 foi nomeado rabino em Swarzedz (região de Poznan). Lá ele escreveu sua principal obra: *Midrash ha-Zohar: Die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhaeltnis zur allgemeinen juedischen Theologie*

(Leipzig, 1849). Este livro foi um dos primeiros estudos judaicos que fizeram uma abordagem séria e acadêmica da Cabala. Joel critica o trabalho de A. Frank sobre a Cabala e tenta provar que não há diferença essencial entre a Cabala tal como formulada no Zohar e a teologia judaica corrente na Idade Média, as diferenças equivalendo apenas à escolha de metáforas ousadas na Cabala. Joel nega a influência decisiva da religião persa, do platonismo ou neoplatonismo, do cristianismo ou da gnose na Cabala, que ele considera uma criação judaica original. De 1859 a 1879 Joel serviu como rabino em Krostoszy, e de 1880 até sua morte foi professor de Talmude e literatura rabínica no Seminário Teológico Judaico de Breslau. Lá ele escreveu sua valiosa obra, *Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben*, da qual apenas duas partes foram publicadas (Breslau, 1881-1883).

**Bibliografia:** A. Heppner-J. Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden em Hohensalza* (1907), 58; idem, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden und der Juedischen Gemeinden in den Posener Landen* (1909), 481-2; M. Brann, *Geschichte des Juedischen Theologischen Seminarios em Breslau* (1904), 108-9; B. Ziemlich, em: *Ost und West*, no. 2 (1904), 775-6; CH. D. Lippe, *Bibliographisches Lexicon*, 1 (1881), 211; 2 (1887), 120; G. Scholem, *Bibliographia Kab balistica* (1933), 78 no. 613.

[Gerhom Scholem]

**JOEL, KARL** (1864-1934), filósofo. Seu pai, R. Seu homem Joel, tinha sido aluno de Schelling e aparentemente teve uma grande influência na atitude de seu filho em relação à filosofia. Ele nasceu em Hirschberg, estudou em Leipzig e passou algum tempo em Berlim (1887-1892), onde se tornou amigo de Georg Simmel. Em 1897 ele foi nomeado para a Universidade de Basileia, onde lecionou até sua morte. Joel chamou seu sistema filosófico de "Novo Idealismo". Defendeu a completude da filosofia contra as tentativas de dividi-la em ramos e compartimentos "especializados", e enfatizou a necessidade de uma visão abrangente. Ele se opôs ao positivismo metodológico e ao naturalismo metafísico e procurou ridicularizar aqueles que reivindicavam "objetividade" no estudo da realidade, ou seja, atividade espiritual desprovida de todos os ingredientes subjetivos e emocionais. Suas principais obras incluem *Nietzsche und die Romantik* (1905), *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (1906), *Seele und Welt* (1912) e *Die philosophische Krisis der Gegenwart* (1914). Um esboço autobiográfico apareceu em *Die deutsche Philosophie der Gegenwart em Selbstdarstellungen*, 1 (1921), 71-90. Era sobrinho de Manuel Simmel.

**Bibliografia:** *Festschrift... Karl Joel* (1934); Schenk, em: *Basler Nachrichten* (24 de julho de 1934).

[Aarão Gruenhut]

**JOEL, MANUEL** (1826-1890), rabino e estudioso. Joel, que nasceu em Birnbaum, província de Poznan, era filho do rabino local. Ele estudou clássicos e filosofia em Berlim e obteve um doutorado em Halle. Em Berlim foi influenciado por Leopold Zunz e M. Sachs. Juntando-se à equipe do Seminário Juedisch Theologisches em Breslau em sua fundação em 1854, ele ensinou línguas clássicas, filosofia religiosa e homilética

Joel, Otto J.

lá. Em 1864 foi nomeado rabino da comunidade de Breslau, sucedendo A. \*Geiger. Nas assembléias \*rabínicas de Kassel (1868) e Leipzig (1869), defendeu a moderação na Reforma contra o radicalismo de Geiger e enfatizou a necessidade de preservar o caráter judaico do culto nas sinagogas e o respeito ao passado histórico. Ele também expressou esses pontos de vista em várias publicações, particularmente em seu livro de orações (1872) e seus sermões (1867, 1893-1898), que foram altamente influentes.

A importância acadêmica de Joel reside principalmente no campo da filosofia religiosa. Ele escreveu sobre Ibn Gabirol, Maimônides, Crescas e Levi b. Gershom, investigando suas fontes gregas e árabes, e sua influência, por sua vez, na escolástica cristã e Spinoza. Esses ensaios foram coletados em seus dois volumes *Beitraege zur Geschichte der Philosophie* (1876).

Seus dois volumes *Blicke in die Religionsgeschichte...* (1880-83) foi uma contribuição importante e influente para a religião comparada .

Joel apresentou (além de seus sermões) sua própria filosofia religiosa, baseada em Kant e também na religião da emoção de Schleiermacher, em seu *Religionsphilosophische Zeitfragen* (1876) e em um artigo publicado postumamente "Mosaismus und Heidentum" (em *JJGL*, 7 (1904), 35ss.), como uma crença na revelação como o "pensamento do coração".

**Bibliografia:** I. Heinemann, *Manuel Joels wissenschaft liches Lebenswerk* (1927); idem, em: G. Kisch (ed.), *Seminário Breslau* (1963), 255ss.; M. Brann, *Geschichte des juedisch-theologischen Seminários em Breslau* (1904), 86ss., 126f. (bib.).

[Enciclopédia Judaica (Alemanha)]

**JOEL, OTTO J.** (1856-1916), banqueiro italiano de origem alemã . Joel nasceu em Danzig, Prússia Oriental, filho de um colecionador de loteria. Quando jovem, ele foi enviado para a Itália por causa da saúde, ficou lá e se tornou um banqueiro de sucesso e reformulou completamente a vida financeira e industrial italiana. Juntamente com Federico Weil (1854-1919), e com a cooperação de bancos alemães, formou a Banca Commerciale Italiana em 1894. Em 1908, tornou-se seu gerente central e, eventualmente, seu diretor administrativo. Apesar de ter se tornado cidadão italiano vários anos antes da Primeira Guerra Mundial, Joel teve que renunciar ao trabalho ativo no banco em 1915 por causa de sua descendência alemã e, um ano depois, embora continuasse como vice- presidente, foi forçado se retirar do conselho de administração.

O filho de Otto Joel, ALESSANDRO (1891-?), ingressou na Banca Commerciale Italiana em 1920. Tornou-se gerente da filial de Londres, mas cortou suas conexões com o banco em 1932.

[Joachim O. Ronall]

**Adicionar. Bibliografia:** R. Garruccio, *Minoranze in affari. La formazione di un banchiere: Otto Joel* (1997).

**JOEL, RAPHAEL** (1762-1827), o primeiro advogado judeu no Império Habsburgo. Nascido em Volyne, Boêmia ocidental, Joel valeu-se dos direitos concedidos pelas patentes de tolerância do imperador \*Joseph II e estudou Direito na Universidade de Praga . Quando em 1790 ele estava prestes a receber um doutorado, os defensores de Praga fizeram uma petição ao imperador Leopoldo II, alegando que não havia precedente em qualquer universidade para tal

prêmio a um judeu. Eles alegaram que um rescrito de 1731 impedia os judeus de representar os cristãos e que, apesar das patentes de tolerância, os judeus ainda eram considerados testemunhas duvidosas na lei e certamente não deveriam lidar com o direito canônico. O arcebispo, como chanceler da universidade, apoiou a oposição dos advogados, mas as autoridades acadêmicas foram inflexíveis, e o imperador Leopoldo II decidiu que os judeus poderiam se tornar doutores em direito civil, mas não em direito canônico, e poderiam representar judeus e cristãos. Joel recebeu seu doutorado, porém, foi batizado em Viena, adotou o nome de Carl depois de se divorciar de sua esposa, filha do médico Abraham \*Kisch, que se recusou a segui-lo. Em 1817 foi enobrecido como "von Joelson". Seus descendentes se tornaram oficiais do exército de alto escalão.

**Bibliografia:** PJ Diamant, em: *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden in der Tschechoslowakei*, 4 (1934), 10-17; G. Kisch em: *JGGJ*, 6 (1934), 55-60; L. Singer, *ibid.*, 229-32; AF Pribram, (ed.), em: *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien* 2 (1918), 3-9.

**JOEL, RICHARD M.** (1950- ), advogado americano, educador, administrador e presidente da Yeshiva University. Nascido na cidade de Nova York em 1950, Joel cresceu em uma família ortodoxa moderna em Yonkers, Nova York, filho único de Avery e Annette Joel. Seu pai havia imigrado para a Cidade do Cabo, África do Sul, de Vilna, Lituânia, antes de se mudar para os Estados Unidos. Criado em um lar musical imerso na tradição e nos valores judaicos, Joel passou um ano de formação com seus pais na África do Sul durante a década de 1950. Seu pai faleceu tragicamente em 1964, poucos meses após o Bar Mitzvah de seu único filho.

Joel se formou na Yeshiva University High School (1968), na New York University (1972) e na New York University Law School (1975). Ele passou três anos como procurador distrital assistente no Bronx, processando comportamentos criminosos violentos durante alguns dos anos mais desafiadores do bairro.

Joel ingressou na administração da Yeshiva University (YU) em tempo integral a partir de 1978, primeiro como diretor de Assuntos de Ex-alunos e depois como reitor associado e professor de direito na Benjamin N. Faculdade de Direito Cardoso. Em 1988, Joel foi entrevistado para o cargo mais alto na \*Hillel, a maior e mais antiga organização do mundo judaico que atende estudantes universitários, e recebeu uma oferta para chefiar a organização, cargo tradicionalmente ocupado por profissionais e rabinos experientes de Hillel.

Joel transformou dramaticamente Hillel durante seu mandato de 14 anos. Articulando uma visão de um Hillel revitalizado capaz de "provocar" um renascimento judaico na América, Joel abandonou o modelo de sinagoga no campus para promover uma visão das comunidades do campus apoiando uma ampla gama de organizações judaicas e grupos de interesse. Ele deixou de lado a ordenação rabínica como a condição sine qua non do emprego de Hillel, expandindo e diversificando as fileiras de profissionais de Hillel. Ele encorajou Hillels a eliminar a afiliação e as taxas estudantis e defendeu a participação da arquitetura aberta em relação aos modelos de afiliação mais tradicionais. Ele inspirou Hillels a se tornar menos centrado na construção , mesmo com a abertura de mais e mais novos prédios a cada ano, para se conectar com estudantes judeus em vários campus e comunidades.

configurações da comunidade. Ele atraiu grande apoio financeiro de importantes filantropos e fundações judaicas, incluindo Edgar Bronfman, Michael Steinhardt e Lynn Schusterman. Ele projetou a independência de Hillel da B'nai B'rith e aprofundou a parceria com um sistema da Federação Judaica alarmado pelas implicações da Pesquisa Nacional de População Judaica (NJPS) de 1990. Ele aumentou a presença global de Hillel adicionando filiais na antiga União Soviética e na América Latina.

Após a aposentadoria anunciada do presidente da Universidade Yeshiva, Rabino Norman Lamm, o Conselho de Curadores da YU, incapaz de encontrar um candidato rabínico adequado para substituir Lamm, ficou profundamente interessado em Joel.

Inaugurado como o quarto presidente da Yeshiva University em 2003, Joel abriu novos caminhos – embora não sem alguma oposição inicial – ao se tornar o primeiro acadêmico não rabínico a dirigir a Yeshiva University em seus 117 anos de história.

[Jay L. Rubin (2ª ed.)]

**JOEL, SOLOMON BARNATO** (1865-1931), magnata e financista sul-africano da mineração. Ele era um dos três irmãos, filhos de um lojista de Whitechapel e sobrinhos de Barney \*Barnato. Eles sucederam ao império financeiro de Barnato após seu suicídio em 1897. Joel (que era conhecido como "Solly Joel") e seus dois irmãos se juntaram ao tio nos campos de diamantes de Kimberley na África do Sul e foram os primeiros a chegar ao Rand após o descoberta do ouro. Joel enfrentou seu maior desafio quando o mercado de ouro foi abalado pelas consequências do ataque de Jameson em 1896, quando foi preso, mas libertado. Isto foi seguido pelo suicídio de seu tio e a morte de seu irmão Woolf, que foi baleado e morto em seu escritório em Joanesburgo. Joel sucedeu Barnato como diretor da De Beers e presidente da

a Johannesburg Consolidated Investment Company e outras empresas. Apesar das críticas, ele seguiu com sucesso uma política de restringir a produção de diamantes para acompanhar a demanda e se tornou um dos homens mais ricos de seu tempo.

Solly Joel, que tinha um terno diferente para cada dia do ano, veio a tipificar a nova geração de milionários produzida pela África do Sul na virada do século, também conhecida em Londres. Ele era um esportista e um anfitrião pródigo, um patrono do teatro, e possuía iates, estábulos de corrida e a coudelaria Maiden Erleigh. Em 1915 seu cavalo venceu o Derby e o St. Leger e em 1921 ele encabeçou a lista de proprietários vencedores. A carreira de seu irmão ISAAC BAR NATO "JACK" JOEL (1862-1940) assemelhava-se, em parte, à de Solly, a quem sucedeu como presidente da Johannesburg Consolidated Investment Company. Ele também foi destaque no gramado inglês, venceu o Derby duas vezes (1911, 1921) e três vezes encabeçou a lista de proprietários vencedores (1908, 1913 e 1914).

Jack Joel deixou uma fortuna de £ 3.684.000 em sua morte.

**Bibliografia:** G. Saron e L. Hotz (eds.), *Judeus na África do Sul* (1955), 113f.; PH Emden, *Randlords* (1935), índice. **Adicionar.** **Bibliografia:** ODNB online; Dicionário de biografia sul-africana; S. Joel, *As de Ouros: A História de Salomão Barnato Joel* (1958); G. Wheatcroft, *The Randlords* (1986).

[Lewis Sowden]

**JOEL BEN ISAAC HAÏLEVI** (1115?–1200), um dos eminentes estudiosos talmúricos de Mainz. Pouco se sabe sobre sua vida. Era parente materno de algumas das famílias mais ilustres da geração, incluindo a de \*Samuel b. Natronai (seu primo, ou tio, mais tarde seu cunhado) e \*Eliezer b. Nathan (seu sogro). Ele mesmo fundou uma família de eruditos talmúricos, começando com seu filho \*Eliezer, e levando a \*Mordecai b. Hillel, cinco gerações depois. Ele adquiriu a base de seu aprendizado em Regens burg e é conhecido por ter passado algum tempo em Wuerzburg, e também viveu por um período em Colônia; mas seu local de residência era Bonn e ele é referido em fontes literárias como R. Joel de Bonn (Sefer ha-Terumah, 130 et al.). Seus professores em Regens burg foram \*Isaac b. Mardoqueu, \*Efraim b. Isaque e Moisés b. Joel. Com Efraim b. Isaac teve uma forte troca de opiniões sobre a ingestão de gordura abdominal, um costume que ele permitiu contrário à opinião de Efraim. Embora como chefe de uma yeshivá ele tivesse muitos alunos, apenas \*Efraim de Bonn é conhecido, além de seu filho Eliezer. Citações de suas obras sobreviveram no Sefer ha-Ravyah de seu filho Eliezer e nas obras de muitos estudiosos contemporâneos com quem ele manteve uma correspondência, particularmente no Ra ban de Eliezer b. Nathan, e um pouco no Yiyusei Tanna'im va-Amora'im de \*Judá b. Kalonymus; a partir daí sabe-se que Joel foi o autor de novelas talmúricas e decisões de tosafot a muitos tratados, e de numerosas resposta. Vários de seus hinos litúrgicos, refletindo os horrores da Segunda Cruzada, também são conhecidos. Ele era tido em grande estima por todos os seus estudiosos alemães e franceses contemporâneos, e Isaac b.

Samuel, o mais ilustre estudioso francês de seu tempo, se refere a ele com grande admiração (Ravyah, 933). A natureza gentil de Joel é evidenciada na troca de cartas acima mencionada entre ele e R. Efraim, e em sua decisão sobre o prosélito de Wuerzburg (Ravyah 2.253-6), a quem Joel não apenas fez amizade, mas até permitiu conduzir orações, contraria a opinião de outros estudiosos.

**Bibliografia:** Davidson, Ojyar, índice sv Yo'el ha-Levi mi Bonn (ben Yiyyak); V. Aptowitz, *Mavo le-Sefer Ravyah* (1938), 37-48, 164-87; Urbach, *Tosafot*, 171-4, 179-81.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JOEL BEN MOSES GAD** (século XVII), talmudista polonês.

Joel foi o autor de Meginnei Zahav, no qual defendeu o Turei Zahav, o comentário sobre o Shul'yan Arukh por seu avô, \*David b. Samuel ha-Levi, contra as restrições de \*Shabbetai b. Meir ha-Kohen em seu Nekuddot ha-Ke sef. Joel foi apoiado pelos principais talmudistas, que elogiaram seu trabalho e, em uma "assembléia na Feira de Gremnitz" em 1683, decidiram que as opiniões do autor do Turei Zahav não deveriam ser rejeitadas por causa das críticas de Shabbetai. No entanto, a sorte desagradou a Meginnei Zahav. A maior parte do manuscrito foi perdida. Em 1720 parte dela foi publicada pelo neto do autor, mas estava defeituosa e mal impressa (Praga, 1720). Principalmente por esta razão, os pontos de vista de Joel não foram citados e discutidos por comentaristas posteriores no Shul'yan

Joel Ben Simeon

Arukh. No entanto, foi em grande parte a opinião favorável engendradora por seu trabalho que fez com que o autor de Turei Zahav fosse aceito sem objeções como um halakhista de primeira ordem. Joel também escreveu novelas para vários tratados talmúdicos (Altona, 1736). JOEL B. MOSES GAD, seu neto, preparou para publicação o manuscrito do Turei Zahav para Evenha-Ezer, mas morreu antes de vê-lo na imprensa. Foi publicado por seu filho Gad (Zolkiew, 1754).

**Bibliografia:** HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 1 (1888), 59b–60a.

[Abram Juda Goldrat]

**JOEL BEN SIMEON** (chamado **Feibush Ashkenazi**), escriba e iluminador ativo na Alemanha e na Itália na segunda metade do século XV. De origem alemã, provavelmente de Colônia ou Bonn, estabeleceu uma oficina no norte da Itália. Em seus manuscritos assinados, ele se referia a si mesmo como sofer (“escriba”), lavlar (“escriturário”) e yayyar (“pintor”). Provavelmente ele próprio não era o copista e iluminador de todos os manuscritos por ele assinados, mas era chefe de um atelier que se deslocava de cidade em cidade, com vários artesãos ao seu serviço. Em estilo e iconografia, sua oficina combinou Ashkenazi e arte italiana.

Dos 11 manuscritos sobreviventes assinados por ele, apenas seis são datados; vários outros são atribuídos a ele por motivos estilísticos, tanto no roteiro quanto na iluminação.

#### Manuscritos Datados

1. O Parma Sidur de 1449. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 3144 (De’Rossi) 1274, assinado pelo “escriba Joel ben Simeon, chamado Feibush de Bonn”. Decorado. 2. Maẓzor Cremona de 1452. Anteriormente Turim, Biblioteca Real Ms. 63; destruída pelo fogo. Assinado por “Joel ben Simeon... Feibush de Bonn”. 3. A Segunda Hagadá de Nova York de 1454. NY, Seminário Teológico Judaico, Mic. 8279. Assinado pelo “escriturário Joel ben Simeon, chamado Feibush Ashkenazi de Colônia, no Reno, que o escreveu, pontuou e pintou”. Ilustrado. 4. O Maẓzor da Dama de 1469. Londres, Museu Britânico, Add. Sra. 26957. Assinado pelo “escrivão Joel ben Simeon”. Ilustrado. 5. Washington Hagadá de 1478. Biblioteca do Congresso. Assinado pelo “humilde dos escribas Joel ben Simeon”. Ilustrado. 6. Comentário sobre os Salmos. Modena, 1485. Parma, Biblioteca Palatina, Ms. 2841. Assinado “pelo escrivão Joel ben Simeon Ashkenazi, para Manuel ben Isaac de Modena”. Não iluminado.

MANUSCRITOS SEM DATA. 7. A Primeira Hagadá de Nuremberg, Jerusalém, Biblioteca Schocken (anteriormente Nuremberg, Museu Nacional, Ms. 2170b). Assinado pelo “escriba Joel ben Simeon”. Ilustrado. O manuscrito foi incorretamente datado de 1492 por Mueller, a 1410 por Fooner, a 1400 por Landsberger, e depois de 1454 por Italiener (o último interpretando o nome Proyna mencionado no manuscrito, como Bruenn, de onde os judeus foram expulsos em 1454.) Deve-se notar que Joel já estava em Cremona em 1452 e em outros lugares da Itália em 1449.

8. O Museu Britânico Hagadá. Adicionar. Sra. 14762. Assinado “Feibush chamou Joel, [que] pintou”. Ilustrado. 9. O Primeiro

Hagadá de Nova York. Nova York, Seminário Teológico Judaico, MS. 75048. Assinado pelo “escriba Joel ben Simeon”. Ilustrado. 10. Implementos do Templo, seis folhas. Ibid., Sra. 0822. Assinado por “Joel, o pintor chamado Feibush”. Ilustrado. 11. A Hagadá de Dyson-Perrins. Colônia e Genebra, Coleção Martin Bodmer (anteriormente: Malvern, Coleção Dyson-Perrins Ms. 124). Assinado pelo “escriba Joel ben Simeon chamado Feibush Ashkenazi de Colônia no Reno”. Ilustrado.

#### Manuscritos Atribuídos

12. Hagadá. Parma, Biblioteca Palatina, Sra. 2998 (Sra. De’Rossi 111). Ilustrado. 13. Hagadá. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, Cod. Ou. 4°, I. Ilustrado. 14. A Hagadá de Murphy: Yale Univ., Heb. Sra. +143. Ilustrado.

A maioria dos manuscritos assinados por Joel ben Simeon são ilustrados, mas alguns são meramente decorados. As iluminações são principalmente painéis de palavras iniciais e ilustrações de texto marginal, tipicamente Ashkenazi. As únicas iluminuras de página inteira são as seis folhas de Temple Implements que podem ter sido usadas como modelos em sua oficina.

A maioria das iluminuras de Joel consiste em desenhos de caneta colorida em estilo florentino. O melhor exemplo é a Hagadá de Washington de 1478, desenhada de forma expressiva, que tem mais ilustrações do que qualquer outra Hagadá assinada. Dois Haggadot sem data e assinados são problemáticos por causa de seus elementos estilísticos alemães. A Primeira Hagadá de Nuremberg, agora na Biblioteca Schocken, em Jerusalém, deve ser um dos primeiros manuscritos que Joel executou na Itália; o estilo da iluminação, pintado em sépia, ainda é essencialmente alemão, embora às vezes bastante italianizado. Está relacionado em grande estilo com a Primeira Hagadá de Nova York. A Hagadá do Museu Britânico foi pintada por pelo menos três artistas diferentes, dois definitivamente alemães e um italiano, embora em seu colofão Joel afirme ser o único pintor. Como o Parma Maẓzor de 1449 foi decorado em estilo italiano, a Hagadá do Museu Britânico, a Primeira Hagadá de Nova York e a Primeira Hagadá de Nuremberg podem ter ansiado por um período de transição por volta de 1450.

Veja também hebraico \*Manuscritos iluminados; Iluminado \*Haggadot; e Iluminado \*Maẓzorim.

**Bibliografia:** LA Mayer, Bibliography of Jewish Art (1967), nos. 265, 723, 1147, 1431, 1433, 1435, 1662-63, 1760, 1792, 2074, 2193, 2981; Monumenta Judaica, 1 (1963), n. D68-70; M. Geisberg, Der Meister ES e Israel von Mecklenem (1924); G. Tamieni, em: La Bibliofilia, 70 (1968), 38-137; A. e W. Cahn, em: Yale University Library Gazette, 41 (1967), no. 4; B. Narkiss, Hebrew Illuminated Manuscripts (1969), 39, 114, 124, 140, 171-2; J. Gutmann, em: Estudos em Bibliografia e Booklore, 9, no. 2-3 (1970), 76-95.

[Bezalel Narkiss]

**JOEZER, FILHO DE BOETHUS**, sumo sacerdote (23-5 AEC), nomeado pouco antes da morte de \*Herodes, como sucessor de \*Mat Tathias b. Teófilo. Este último havia sido deposto por sua parte em derrubar a águia dourada que Herodes ordenou que fosse colocada sobre o portão do Templo. Ele era irmão de Mariamne, esposa de Herodes, e de Eleazar, que também serviu como sumo sacerdote. Joezer desempenhou um papel importante na pacificação do povo quando

eles resistiram às tentativas de \*Quirino, governador da Síria, de realizar um censo na Judéia, após a deposição de Arquelau em 6 EC. Embora Joezer assegurasse a cooperação do povo, Quirino depôs-o logo depois.

**Bibliografia:** Jos., Ant., 17:164; 18:3, 26; Schuerer, Gesch, 1 (19014), 468, 541f.; 2 (19074), 270.

[Lea Roth]

**JOFFE, ABRAHAM FEODOROVICH** (1880-1960), físico russo. Joffe nasceu em Romny, Ucrânia. Entre 1907 e 1913, ele realizou pesquisas intensivas sobre a teoria quântica da luz. Em 1913 foi nomeado professor extraordinário de física no Instituto Politécnico, nomeação apenas aberta a judeus batizados. Em 1915, o Instituto o nomeou professor catedrático e recebeu o prêmio da Academia de Ciências. Após a revolução bolchevique, ele e M. Nem nov fundaram o Instituto Roentgenológico e Radiológico, do qual nasceu o Instituto Físico-Técnico da Academia Soviética de Ciências. Em 1919, Joffe abriu e tornou -se reitor de um departamento de Físico-Mecânica. Em 1921, enquanto visitava Berlim, conheceu Einstein, que simpatizava com o sionismo.

Em sua discussão, Joffe favoreceu a assimilação como a solução para o problema judaico.

Em 1932, Joffe iniciou a abertura de um Instituto de Física de Metais nos Urais e fundou um Instituto de Agrofísica em Leningrado. Em 1933, ajudou a fundar um Instituto Técnico de Física em Dnepropetrovsk, com um grande laboratório para exames técnicos radiológicos. Joffe editou várias revistas científicas e em 1958 fundou a revista de física dos sólidos.

O principal trabalho científico de Joffe pertence a três campos: as propriedades mecânicas dos cristais; as propriedades elétricas dos cristais dielétricos; e semicondutores. Seus trabalhos mais importantes são *Fizika poluprovodnikov* (19572; *The Physics of Semi-Conductors*, 1960), que foi traduzido para muitas línguas, e *Osnovnye predstavleniya sovremennoy fiziki* ("Conceitos básicos da física moderna", 1949). Joffe recebeu muitas honras, incluindo a eleição para o presidium da Academia de Ciências da União Soviética. Em 1942 ingressou no Partido Comunista.

[Isaac Kalugai]

**JOFFE, ADOLPH ABRAMOVICH** (1883–1927), revolucionário e diplomata russo. Nascido em Simferopol, filho de um comerciante muito rico, estudou medicina nas universidades de Berlim e Viena. Joffe se juntou aos mencheviques em 1903, viveu no exterior e foi membro do comitê do RSDRP (Partido Operário Social - Democrata Russo). O periódico bolchevique *Pravda* em Viena. Ele organizou o contrabando do *Pravda* para a Rússia e foi preso enquanto tentava entrar na Rússia e preso pelas autoridades czaristas em 1912. Joffe foi libertado pelo governo de Kerensky após a revolução de fevereiro de 1917 e em julho daquele ano se juntou aos bolcheviques, e foi eleito membro do Comitê Central do partido. Depois do oc

Após a revolução, ele liderou a delegação soviética às negociações de paz com a Alemanha em Brest-Litovsk, mas como era a favor da continuação da guerra, foi substituído por Trotsky, mas permaneceu lá como conselheiro. Ele foi nomeado embaixador na Alemanha no ano seguinte. Em 1920 chefiou a delegação russa nas conversações de paz com a Polónia e as repúblicas bálticas e, posteriormente, foi embaixador soviético em Pequim (Pequim) (1922–23), Viena (1923–24) e Tóquio (1924–25). Nos anos de 1925-1927 ele foi um dos líderes da oposição de esquerda (trotskista). Como defensor de Trotsky, Joffe não foi favorecido por \*Stalin quando este chegou ao poder, e foi relegado a professor do Instituto Oriental de Moscou. Após a expulsão de Trotsky do Partido Comunista, Joffe cometeu suicídio. Uma carta que ele deixou para Trotsky explicando o motivo de seu suicídio foi considerada um documento importante na história da União Soviética.

Sua esposa, MARIA JOFFE, foi membro do partido bolchevique desde 1917 e trabalhou como jornalista e editora na imprensa soviética. Em uma reunião em 1929, ela protestou contra a expulsão de Trotsky e os ataques a ele na imprensa. Ela foi presa no mesmo ano e passou 28 anos em campos e exílio. A partir de 1975 viveu em Israel, onde publicou as suas memórias (1977).

**Bibliografia:** L. Trotsky, *My Life* (1930), passim; As últimas palavras de Adolf Joffe, uma carta a Leon Trotsky, tr. por Max Eastman (1950).

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

**JOFFE, ELIEZER LIPA** (1882–1944), pioneiro de Ereẓ Israel; pai da ideia do moshav \*ovedim. Joffe nasceu em Yanovka (Ivanovka), Bessarábia, e em 1902 publicou um chamado aos jovens judeus para se estabelecerem em Ereẓ Israel (no diário hebraico *Ha-Meliy*). Ele foi para os Estados Unidos em 1904 para estudar técnicas agrícolas avançadas em preparação para seu próprio assentamento em Ereẓ Israel. Em 1905, Joffe fundou a associação *Ha-Ikkar ha-ya'ir* ("Jovem Fazendeiro") para a aliá de Ereẓ Israel em Woodbine, Nova Jersey, cujos membros eram alunos da escola agrícola de lá. Ele também publicou *Ha-Ikkar ha ya'ir*, que defendia o treinamento agrícola e a preparação para a vida em Ereẓ Israel. Ao mesmo tempo, fundou \**He-ý alutz* na cidade de Nova York. Em 1910 ele se estabeleceu em Ereẓ Israel, estabelecendo uma fazenda experimental em \**Ein Gannim* perto de Petaẓ Tikvah. Ele se estabeleceu na Galiléia em 1911 e em 1913 organizou pioneiros americanos no grupo *Ha-Ikkar ha-ya'ir* para o cultivo autônomo da fazenda \**Kinneret*. Joffe expôs sua ideia do moshav ovedim em um folheto, *Yissud Moshevei Ovedim* ("Estabelecimento de Cooperativas de Pequenos Agricultores", 1918) e em 1921 foi um dos fundadores do \**Nahalal*, o primeiro moshav ovedim, baseado nos princípios que havia formulado. Em 1928, tornou-se fundador da *Tenuvah* (a maior cooperativa de marketing de Israel), atuando como seu diretor até 1936.

Líder do partido *Ha-Po'el ha-ya'ir*, Joffe serviu como seu representante nos Congressos Sionistas. Publicou livros sobre assuntos agrícolas e foi o primeiro editor da *Ha-Sadeh* ("The Field"), uma revista mensal agrícola. Suas obras,

joffe, hillel

Kitvei Eliezer Joffe, foram publicados em seis volumes, juntamente com uma biografia, em 1956.

**Bibliografia:** B. ýabas (ed.), Sefer ha-Aliyyah ha-Sheni yyah (1947), índice; J. Burtniker, Bibliografiyah shel EL Joffe (1950); M. Smilansky, Mishpaýat ha-Adamah, 4 (1953), 35-46; B. Katznelson, Be-ý evelei Adam (1950), 140-52.

[Yosef Shapiro]

**JOFFE, HILLEL** (1864–1936), pioneiro de Ereý Israel, médico e especialista em malária. Nascido em Bristovka, Ucrânia, foi educado em uma escola secundária russa em Berdyansk. Sob a influência de seu cunhado, o escritor M. Ben-Ami, tornou-se adepto de ýibbat Zion. Ao completar seus estudos médicos em Genebra, em 1891, Joffe foi para Ereý Israel e serviu como médico da comunidade judaica em Tiberíades. Dois anos depois, ele aceitou o convite dos oficiais do Barão Rothschild para praticar em Zikhron Ya'akov. Ele tratou vítimas de malária em ý aderah e Athlit e, a seu conselho, uma floresta de eucaliptos foi plantada nos pântanos de ý aderah. De 1895 a 1905 atuou como presidente do comitê executivo de ýovevei Zion. Em 1898, Joffe acompanhou Herzl em sua excursão pelos assentamentos na Judéia e, em 1903, foi membro da comissão sionista que examinou as possibilidades de assentamentos judaicos em \*El- Arish. Em 1907 ele retornou a Zikhron Ya'akov para estabelecer um hospital e centro médico para a Galiléia e Samaria, organizando também um serviço antimalárico lá. Joffe dedicou atenção especial aos problemas de saúde dos trabalhadores judeus nos assentamentos e escreveu muitos artigos sobre medicina preventiva.

Em 1919 mudou-se para Haifa, onde exerceu a medicina e permaneceu ativo na vida pública até sua morte. Suas reminiscências, cartas e diários apareceram como um livro, Dor Ma'pilim ("Geração dos Primeiros Pioneiros", 1939). O moshav Bet-Hillel e um hospital em ý aderah são nomeados para ele.

**Bibliografia:** J. Yaari-Poleskin, ý olemim ve-Loýamim (1950), 141-5; M. Smilansky, Mishpaýat ha-Adamah, 2 (1954), 166–72; Tidhar, 3 (1958), 1141-4; B. ýabas (ed.), Sefer ha-Aliyyah ha-Sheni yyah (1947), índice.

[Yehuda Slutsky]

**JOFFE, JUDAH ACHILLES** (1873-1966), filólogo iídiche. Nascido em Bakhmut (sul da Rússia), Joffe se destacou desde a mais tenra idade em suas habilidades linguísticas. Como musicólogo e especialista em línguas eslavas, foi colaborador de publicações como New International Encyclopedia (1902), International Yearbook (1900, 1901, 1902) e Nelson's Looseleaf En cyclopedia (1910). Seu principal interesse, em entanto, era a filologia iídiche, com o objetivo de construir uma grande biblioteca que incluía muitos textos raros em iídiche. Entre suas realizações destaca-se a edição crítica (1949) do \*Bove-Bukh ("Bove Book", 1541) de Elijah Baýur \*Levita, que pretendia ser o primeiro de uma série de três volumes da obra literária iídiche desse notável estudioso. funciona. Também dignos de nota são os estudos de Joffe sobre o componente eslavo em iídiche (em: Pinkes, 1 (1927/28), 235-56, 296-312), de iídiche na América (em: YIVO Bleter, 10 (1936), 127-45 ), de edições de luxo em iídiche desde 1534 (em: YIVO Bleter, 16 (1940), 45-58), bem como vários etimo

questões lógicas. Joffe traduziu e editou livros de vários idiomas, incluindo iídiche, inglês e francês. Ele ajudou editorialmente com o Dicionário Psiquiátrico (1940) de LH Hensie e J. Shatzky (1940), e o Groyser Verterbukh fun der Yidisher Shprakh ("Grande Dicionário da Língua Iídiche", 1961–), o primeiro volume do qual ele editado em conjunto com Yudel \*Mark. Joffe foi um pioneiro da reforma ortográfica iídiche e um homem com ideias linguísticas controversas. Para seu dia de nascimento de 85tý, \*YIVO publicou o Yiddish Yuda A. Yofe-bukh, editado por Yudel Mark (1958, inclui bibl.).

**Bibliografia:** LNYL, 4 (1961), 204-8.

[Mordkhe Schaechter]

**JOFFEN, ABRAHAM** (1887–1970), rosh yeshivá e principal expoente da escola Novogradok de \*Musar, Joffen nasceu perto de Pinsk e estudou com os rabinos Zalman Sender Shapiro em Krinki e Joseph Horowitz em Novogradok (cuja filha se casou em 1913) . Tornou-se um fervoroso seguidor da abordagem dinâmica de Horowitz ao musar. Joffen foi nomeado rosh yeshivá na yeshivá Novogradok e ajudou seu sogro na administração dos ramos desta escola. Após a morte deste último (1920) Joffen o sucedeu como chefe do movimento. Em 1921, ele e dez de seus alunos foram presos pelos comunistas por suspeita de deslealdade ao novo regime. Após sua libertação, eles fugiram para a Polônia, onde Joffen reorganizou a yeshivá central de Novogradok em Bialystok. Em 1929, ele visitou Ereý Israel, onde ajudou na organização da yeshivá "Novogradok Bet Joseph" em Tel Aviv. Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Joffen emigrou para os Estados Unidos, onde restabeleceu a yeshivá central No vohrodok (= Novogradok) no Brooklyn. Em 1964, ele se estabeleceu em Jerusalém, onde continuou a orientar as várias yeshivot Novogradok. A reputação de Joffen como um importante estudioso talmúdico ganhou aceitação para sua escola no mundo da yeshivá lituana e anulou as críticas anteriormente levantadas contra as yeshivot Novogradok de que enfatizavam o estudo do musar em vez do Talmud. As palestras talmúdicas de Joffen sobre ýullin e Bava Meýia foram publicadas sob o título Derekh Eitan (1958), e seus discursos musar sob o título Sefer ha-Musar ve-ha-Da'at (1957).

**Bibliografia:** SK Mirsky (ed.), Mosedot Torah be-Eiropah (1956), 247-90; D. Katz, Tenu'at ha-Musar, 4 (1963), índice.

**JOGICHES, LEON (Jan Tyszká; 1867-1919)**, líder socialista na Polónia e na Alemanha. Nascido em Vilna, Jogiches em 1885 tornou-se membro do partido revolucionário Narodnaya Volya. Ele era um dos principais membros do grupo de Vilna e estava ligado à sua organização terrorista. Mais tarde, ele foi preso pelas autoridades czaristas. Ao ser libertado, emigrou para a Suíça e de 1890 a 1893 trabalhou com o grupo marxista de Plekhanov Osvobozhdeniye Truda ("Emancipação do Trabalho"). Jogiches foi fundador e líder do Partido Social Democrata da Polónia e da Lituânia e influenciou consideravelmente Rosa \*Luxemburg, com quem mantinha estreito contato pessoal. Editou o órgão do partido Sprawa Robotnicza



("A Causa dos Trabalhadores") com Rosa Luxemburgo e outros e mais tarde editou quatro outros periódicos: Czerwony Sztandar ("Bandeira Vermelha"); Przeglyd Socjaldemokratyczny ("Revisão social-democrata"); Trybuna Ludowa ("Tribuna do Povo") e Trybuna.

Jogiches retornou à Polônia no início da revolução russa em 1905 e organizou as greves dos trabalhadores de Varsóvia em dezembro de 1905. Ele foi preso em 1906 e condenado a oito anos de trabalhos forçados. Em 1907, no entanto, ele fugiu para a Alemanha, onde se tornou ativo nos movimentos socialistas poloneses, russos e alemães. Durante a Primeira Guerra Mundial, Jogiches foi uma figura de liderança nos grupos de esquerda Internacional e Spartacus até sua prisão em 1918. Após a revolução na Alemanha (novembro de 1918), ele se juntou a Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht na formação do Partido Comunista Alemão. (KPD), mas no início de 1919 foi preso novamente e assassinado na prisão.

**Bibliografia:** J. Krasny, J. Tyszka, zarys yycia i dzialnoscy (Moscou, 1925); Polski Syownik Biograficzny, 11 (1964-65), 260-2 (incl. bibl.).

[Abraham Wein]

**JOANĀ** (hebr. יוֹנָתָן יִשְׂרָאֵל; YHWH foi misericordioso), filho de Careá, o principal oficial militar na comitiva de \*Gedalias, filho de Aicão em Mizpá. Após o assassinato de Gedalias, ele levou Jeremias e outros judeus ao Egito (Jr. 40:8, 13-16; 41:11-16; 42:1,8:43: 2-5).

**JOHANAN BEN BEROKA** (início do segundo século EC), tanna. As opiniões haláchicas de Joanā são citadas dez vezes na Mishná e tantas vezes na Tosefta. Ele era um

associado de \*Eleazar yisma. Embora se considerasse um discípulo de \*Josué b. Hananias, a quem ele visitou em sua casa em Peki'in (Tosef., Sot. 7:9), ele ficou principalmente sob a influência de \*Johanán b. Nuri, a quem ele também visitou em sua casa em Bet She'arim (Tosef., Ter. 7:14), e cujos costumes ele seguiu (Tosef., RH ed. por Lieberman 316-7).

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, SV

[Zvi Kaplan]

**JOHANAN BEN GUDGADA** (primeiro e início do segundo século EC), tanna. De acordo com o Tosefta, Johanán serviu no Templo, onde era seu dever cuidar do fechamento dos portões do Templo (Tosef. Shek. 2:14). Era seu costume comer comida "na pureza ritual exigida para a comida sagrada" durante toda a sua vida (y ag. 2:7). Ele testemunhou a respeito de uma série de halakhot (Git. 5:5). Seus filhos eram surdos-mudos (Tosef. Ter. 1:1), e de acordo com o Talmud os filhos de sua filha, que eram mudos, mas não surdos, estudaram na academia de Judah ha-Nasi. Judá orou por eles e eles foram curados, e descobriu-se que eles tinham conhecimento completo de toda a Torá (y ag. 3a).

É impressionante que um de seus testemunhos (Git. 5:5) dizia respeito a uma surda-muda dada em casamento por seu pai, no sentido de que ela poderia se divorciar por uma carta de divórcio.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, SV

[Zvi Kaplan / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOHANAN BEN HAÿÿ ORANIT** (também ha-Huranit, ha-Horoni, ou ha-Hurni; meados do primeiro século aC), tanna. Contemporâneo de \*Shammai e \*Hillel, provavelmente recebeu o nome de seu local de origem, a região de \*Hauran ao sul de Damasco. Ele é mencionado apenas uma vez na Mishná (Suc. 2:7) como tendo sido visitado em sua sucá pelos anciãos das academias de Shammai e de Hillel, que o encontraram observando a sucá. ritual de acordo com as regras de Hillel, embora ele seja geralmente considerado como um discípulo de Shammai (Tosef. Suk. 2:3). Isso também se reflete na história de que ele se recusou uma vez, durante uma fome, a comer azeitonas úmidas até ter certeza de que, de acordo com as regras de Hillel, elas estavam ritualmente limpas (ibid.). Seu discípulo mais famoso foi o tanna \*Eliezer b. Zadoque (ibid.).

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 674.

**JOHANAN BEN JEHOIADA**, (quinto século AEC), sumo sacerdote. As opiniões divergem quanto ao nome do pai de Joanā.

Em vários lugares, ele é chamado de Eliasibe (Esdras 10:6; Ne 12:23), enquanto Josefo se refere a ele como "filho de Joiada e neto de Eliasibe" (cf. também Ne 12:22 e 5: 11; lendo Johanán em vez de Jonathan). Na opinião de A. Scha, o iluminado Johanán era sobrinho de \*Manassés. Joanā serviu como sumo sacerdote após as reformas de Esdras e Neemias e é mencionado em um dos \*papiros elefantes de 408 AEC

De acordo com este papiro (Cowley, Aramaico 108-19, n. 30), ele se opôs à construção pelos judeus do Templo Elefantina e não respondeu a uma carta que lhe endereçaram sobre o assunto. Joanā assassinou seu irmão Jeshua durante uma disputa com ele na área do Templo. Em consequência desse crime, os judeus foram punidos por Bagoas (\*Bagohi), o governador persa. Esses eventos são melhor compreendidos à luz do fato de que Joanā era um defensor de Esdras e Neemias (Jos., Ant. 11:297-301), enquanto as conexões entre Jeshua e Bagoas, e entre este último e os samaritanos, sugerem que Jesua favoreceu relações mais estreitas com os samaritanos.

**Bibliografia:** Schalit, em: Sefer Yo'anan Levi (1949), 252-72; Klausner, Bayit Sheni, 1 (1951), 226-303; 2 (1951), 11-12, 19-20; E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 70ss; Schuerer, Gesch, 3 (19094), 7, 26-27.

[Uriel Rappaport]

**JOHANAN BEN JOSHUA HAÿÿKOHEN** (c. século IX ou X), poeta litúrgico. \*Zunz assumiu, com reservas, que Johanán, um dos principais representantes dos piyyut mais antigos, viveu no período posterior a Eleazar \*Kallir, e era de origem grega. A descoberta dos poemas de Joanā entre os fragmentos de Genizah no Cairo, e a nova luz sobre a poesia syna gogal adquirida ao longo do século passado indicam que Joanā viveu na Palestina e que, embora seja difícil determinar suas datas, ele pode ter vivido antes da conquista muçulmana. Johanán compôs três longos piyyutim: (1) um kerovah para Shavuot (encontrado em vários manuscritos do ritual grego); (2) um kerovah para Musaf do Dia da Expição (impresso em duas versões diferentes no Ma'azor

johanan ben nappayā

Romênia (ver \*Romaniot e rituais romanos); (3) um \*Avodá para o dia da Expição (que figura no ritual romano). Outros piyyutim de Johanan são encontrados em forma de manuscrito, não tabulados nos textos de Genizah.

**Bibliografia:** Dukes, Poesie, 49, 143; Zunz, Poesie, 81, 108; Zunz, Ritus, 81f.; Zunz, Lit Poesie, 98–100; Landshuth, Am mudei, 82f.; I. Elbogen, Studien zur Geschichte des Juedischen Got tesdienstes (1907), 84s.; Davidson, O'yar, 4 (1933), 398; M. Zulay, em: YMÿSI, 2 (1936), 324-5, 347, 358; 5 (1939), 155-7. **Adicionar. Bibliografia:** E. Fleischer, Poesia Litúrgica Hebraica na Idade Média (1975), 118 (Heb.).

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOHANAN BEN NAPPAÿA** (c. 180–c. 279), um dos mais proeminentes amoraím palestinos da segunda geração, cujos ensinamentos compreendem a maior parte do Talmude de Jerusalém (TJ) e também uma porção significativa da lamma do Tal babilônico. O fato de o nome de R. Johanan ser mencionado com mais frequência no Talmud de Jerusalém do que o de qualquer outra amora levou Maimônides a atribuir a ele a compilação deste Talmud (Intro. ao Yad), embora R. Johanan certamente não pudesse ter servido como o redator final do Talmud de Jerusalém como o possuímos hoje (ver Jerusalém \*Talmud). Seu cognome "bar Nappaÿa", que é encontrado nesta forma aramaica em todo o Talmude Babilônico (ver Rashi, Sanh. 96a) é geralmente entendido como "o filho de um ferreiro" (cf. a forma hebraica paralela "ben ha-nappaÿ" encontrado em TJ, RH 2:7, 58a, Sanh. 1:2, 18c), e até foi entendido como uma referência à extraordinária beleza física de R. Johanan (Rashi ad. loc., presumivelmente interpretando bar nappaÿa para significar "capaz de inflamar [os desejos]"; cf. TB, BM 84a, Ber. 20a, 5b). No entanto, é bastante provável que originalmente se refira à sua cidade natal, a aldeia de "nappaÿ" (Epstein, Introdução, 238). Ele é geralmente citado como "R. Joanã", às vezes apenas por seu cognome (por exemplo, Mak. 5b), mas nunca por ambos juntos.

Como muitos dos tannaim e como muitos outros amoraím proeminentes, a vida de R. Johanan rapidamente se tornou objeto de numerosos aggadot, que se desenvolveram e mudaram à medida que as histórias eram contadas e recontadas, cada vez de acordo com os objetivos literários e teológicos do diferentes contadores de histórias. Como resultado, é difícil dar um relato preciso mesmo daqueles poucos eventos da vida de R. Johanan que são realmente relatados em fontes talmúdicas, uma vez que são frequentemente relatados de várias maneiras em diferentes versões da mesma história. Da mesma forma, os próprios ensinamentos haláchicos e agádicos de R. Johanan foram submetidos a intenso escrutínio, não apenas por seus discípulos imediatos, mas também por praticamente todos os estudiosos subsequentes. Esse processo de estudo e análise deu origem a interpretações variadas e muitas vezes conflitantes de suas palavras. Essas diferentes interpretações, por sua vez, foram formuladas como declarações independentes e às vezes contraditórias, e então disseminadas sob o nome de R. Johanan (ver, por exemplo, Wald, Pesaÿim III, 59–65). Este problema é ainda agravado pelo fato de que, aos olhos do Talmude Babilônico, virtualmente qualquer tradição autoritária derivada da Terra de Israel pode vir a ser atribuída a R. Johanan, seja ele o autor original da declaração ou não.

Por exemplo, a declaração haláchica atribuída a R. Johanan em TB, Shabat 73b top, é virtualmente idêntica à declaração tanaítica anônima encontrada em Tosefta Shab. 8:3 (veja Wald, Shabat VII, sugya 11). Da mesma forma, a famosa declaração agádica atribuída a R. Johanan em tb, Git. 56a, "A humildade de R. Zekharia b. Avkulas destruiu nosso Templo, queimou nosso Santo dos Santos e nos exilou de nossa terra", é de fato uma versão ligeiramente expandida da declaração do tanna R. Yose encontrado em Tosefta Shab. 16:7 (ver Cinco Sugyot, 106–111). Depois de descrever em linhas gerais a vida e a carreira de R. Johanan conforme refletida nas fontes talmúdicas, examinaremos alguns dos problemas envolvidos na avaliação crítica dessas tradições, usando uma tradição haláchica e uma tradição agádica como exemplos.

Aparentemente nascido em Séforis, Joanã era descendente da tribo de José (Ber. 20a). De acordo com o Talmud Babilônico, seu pai morreu antes de seu nascimento e sua mãe no parto (Kid. 31b), e de acordo com o Talmud de Jerusalém R. Johanan foi criado por seu avô (TJ, Ma'as. 1:2, 48d). Uma tradição relata que R. Johanan herdou campos e vinhas de seus pais, todos os quais vendeu para se sustentar durante seus anos de estudante, alegando que estava se desfazendo de objetos criados em seis dias para adquirir a Torá, que foi dada em 40 dias (Cântico R. 8:7). Enquanto esta fonte o representa como tendo escolhido a pobreza voluntariamente, outra menciona sua pobreza sem tal qualificação (Ta'anit 21a). Essas representações de R. Yohanan como um estudioso lutador são consistentes com sua visão – citada por R. Ab bahu – de que um talmid hakham é aquele que negligencia seus negócios para estudar (TJ, Moed Katan 3:7, 83b). De acordo com o Talmud Babilônico, a vida familiar de R. Johanan foi marcada pela tragédia, e durante sua vida ele enterrou dez de seus filhos. Diz-se que ele reteve um "osso" (segundo os comentários "um dente") do último de seus filhos, mostrando-o aos enlutados para induzir neles um espírito de resignação, tal como ele mesmo havia encontrado em sua vida. lutos sucessivos (Ber. 5b; Arukh ad. loc.). Em uma versão paralela desta agadá (Canção R. 2), no entanto, não há menção nem a essa tragédia nem a essa prática específica, e em outra fonte é feita referência ao casamento de uma filha que sobreviveu (Kid. 71b).

O Talmude Babilônico afirma que em sua juventude ele estudou com \*Judá ha-Nasi por um curto período de tempo, embora R. Johanan aparentemente não pudesse compreender os ensinamentos de seu mestre (ÿul. 137b). No entanto, de acordo com esta agadá, Judá reconheceu os talentos de Joanã e previu que ele seria um professor líder em Israel (Pes. 3b; cf. Yoma 82b). Seus professores primários foram R. \*Yannai (BB 154b; TJ, Ket. 9:5, 33b), e \*Os haiah Rabbah (Eruv. 53a; TJ, Ter. 10:3, 47a). De ÿ anina b. Hama, ele aparentemente recebeu tradições homiléticas em quase todos os livros bíblicos, pois nos é dito que ÿ anina uma vez notou uma multidão incomumente grande correndo para ouvir as palestras de R. Johanan sobre a agadá; então ÿ anina agradeceu a Deus por permitir que ele visse o trabalho de sua vida dando frutos tão abençoados (TJ, Hor. 3:7, 48b). Johanan também é descrito como tendo dominado as tradições místicas do Merkabah (ÿ ag. 13a), o

ciência dos meses intercalados (TJ, RH 2:6, 58a, b), e medicina (Shab. 109b; 110b).

R. Johanan começou a ensinar em sua cidade natal, Séforis, na yeshivá de R. Bana'ah, e suas aulas se tornaram muito populares. Mais tarde, R. Johanan abriu sua própria academia em Tiberíades (TJ, Be'yah 1:1, 60a) que logo atraiu os alunos mais talentosos de sua geração, entre os quais Abbahu, Ammi, Assi II, Eleazar b. Pedat, yiyya b. Abba, Yose b. y aninah, e Simeão b. Aba. Seus discípulos espalharam seus ensinamentos, e R. Johanan também visitou outras localidades, decidindo questões de lei lá (Ket. 7a; Yev. 64b). Sua fama se espalhou e, em certos círculos da diáspora, o impacto de seus ensinamentos foi sentido quase tão fortemente quanto em sua terra natal (ZM Dor).

De acordo com uma tradição no Talmude Babilônico, R. Joanã não reconhecia nenhuma autoridade fora de Ere'y Israel, exceto "Rav, com quem se correspondia, dirigindo-se a ele como "nosso mestre na Babilônia". Após a morte de Rav, R. Johanan se dirigiu a seu colega, Samuel, como "nosso colega na Babilônia". No entanto, depois que Samuel lhe enviou seus cálculos de calendário e resposta sobre terefah, R. Johanan supostamente exclamou que Samuel também era seu mestre. Ele, portanto, resolveu visitar Samuel, mas para poupá-lo das dificuldades da longa jornada para a Babilônia, "Deus o fez acreditar incorretamente que Samuel havia morrido nesse meio tempo" (yul. 95b).

R. Johanan é representado não apenas como autoridade entre outros rabinos (cf. TJ, Ber. 8:1, 12a), mas também fora dos círculos rabínicos. Diz-se que um litigante em Antioquia concordou antes do julgamento em cumprir o que R. Johanan decidiu (TJ, Sanh. 3:2, 21a), enquanto outra fonte enfatiza sua popularidade como pregador (TJ, Hor. 3:7), 48b; TJ, BM 2:11, 8d). R. Johanan também é descrito como dando ordens à sinagoga de Kifra (TJ, RH 4:4, 59c) e às parteiras (TJ, Shab 9:3, 12a), descrições que pressupõem algum grau de receptividade por parte das pessoas e comunidades em questão.

R. Johanan também é representado como um homem de negócios. Ele é descrito como tendo desfrutado da consideração do arconte de Sepphoris (TJ, Ber. 5:1, 9a), e ele também é representado como tendo consideração pela honra do patriarcado (por exemplo, Gen R. 97:48, Theodor-Albeck, p. 1245). R. Johanan supostamente sentiu que deveria haver apenas um líder em uma geração (Sanhedrin 8a) – presumivelmente o patriarca – a quem ele também é representado como incitando a se vestir de uma maneira mais apropriada ao seu cargo (TJ, Sanh. 2:5, 20c). Em uma ocasião, quando a casa patriarcal estava atrasada em informar R. Johanan e Resh Lakish da proclamação de um jejum público, R. Johanan insistiu que eles, no entanto, tinham que observá-lo, uma vez que - presumivelmente como súditos do patriarca - eles eram legalmente presumidos aceitaram o jejum quando foi proclamado (Ta'an . 24a). R. Johanan também teria feito uma viagem para realizar um serviço em ser metade do patriarca (TJ, Av. Zar. 2:4, 41b). A disposição de Joanã de se submeter à autoridade do patriarca pode estar ligada aos relatos de como ele foi capaz de mediar entre o patriarca e Resh Lakish (TJ, Sanh. 2:1, 19d-20a; TJ, Hor. 3:2, 47a), e como ele teve a estatura de intervir em um conflito envolvendo dois dos mais proeminentes

famílias em Séforis (TJ, Shab. 12:3, 13c). R. Johanan também teria usado suas conexões com o patriarcado para começar a integrar estudiosos rabínicos na burocracia patriarcal, bem como em posições de liderança comunal. Os alunos de R. Johanan continuaram sua política de nomear estudiosos para tais cargos. Essa expansão da influência de R. Johanan na esfera política pode explicar, pelo menos em parte, sua influência sobre o rabinismo palestino em geral. O Talmud também atribui a R. Johanan um respeito quase ilimitado pelas gerações anteriores de estudiosos, citando-o como tendo dito que "os corações dos antigos eram como a maior porta externa do Templo [ulam], mas o das gerações posteriores é como a porta interna menor [heikhal], enquanto a nossa é como o buraco de uma agulha fina" (Er. 53a), e que "a unha das gerações anteriores é melhor do que todo o corpo das gerações posteriores" (Yoma 9b).

Além de suas numerosas declarações haláchicas e agádicas (memrot), que tocam em praticamente todos os aspectos da lei e da tradição talmúdica, o Talmude Babilônico também atribui a R. Johanan uma série de regras gerais que foram aceitas como autorizadas na determinação da halachá. (por exemplo, Sanh. 31a, Er. 46b). Um exemplo notável desse tipo de declaração é o princípio amplamente citado (cf. a lista na margem do Shab. 46a) de que "a halachá está de acordo com uma Mishná anônima". No entanto, é difícil aceitar a precisão dessa tradição no valor de face. Em todos os casos em que esta declaração é citada no Talmude Babilônico, ela é contradita por outra declaração explícita de R. Johanan na qual ele decide a halachá em oposição à visão de uma Mishná anônima. Em muitos casos, o Talmud consegue "resolver" essas contradições, mas algumas dessas resoluções requerem emendas textuais (Shab. 147b, 157b), algumas envolvem interpretações explicitamente forçadas (Shab. 46a, 112b), e algumas permanecem sem solução (Yev. 16b, Nid. 56b).

A fonte desta tradição problemática pode ser atribuída a uma passagem no Talmude de Jerusalém, (Yev. 4:11, 6b; cf. TB, Yev. 42b-43a, e TJ, Ta'an. 2:14, 66a; Meg. . 1:4, 70d), onde R. Johanan decidiu a halakhah em favor da posição de R.

Jose, e em oposição a uma posição halakhic anônima, ambas trazidas em Mishnah Yev. 4:11. O Talmude de Jerusalém explica que R. Johanan não considerou uma halachá anônima obrigatória a menos que representasse a posição da maioria dos estudiosos, enquanto neste caso a halachá anônima era apenas a opinião de R. Meir. Mais adiante, o Talmude de Jerusalém cita de fato uma tradição em nome de R. Eleazar, segundo a qual a halachá sempre segue a posição anônima da Mishná, mesmo quando é apenas a visão de um tanna individual. É claro, no entanto, que esta não é a opinião do próprio R. Johanan, mas apenas de seu discípulo R. Eleazar.

Descrições de R.

Por que então esta tradição foi atribuída a R. Johanan no Talmude Babilônico? A resposta a esta pergunta pode ser encontrada em outra declaração de R. Johanan no Talmud de Jerusalém (TJ, Yev. 4:11, 6b): "R. Johanan disse: Qualquer lugar onde [Rabi] ensinou uma Mishnah anônima, que [anon

johanen ben nuri

ymous Mishnah] é [supostamente representando] a posição majoritária, até que se receba informação explícita de seu professor [ao contrário].” Assumindo que a halachá está geralmente de acordo com a opinião da maioria, pode-se resumir a declaração bastante complicada de R. Johanan da seguinte maneira: não é uma norma jurídica universal e obrigatória, mas sim uma generalização, que pode servir de presunção legal, desde que não tenha sido contrariada por outras provas. Quando esta versão simplificada, mas ainda correta, dessa tradição foi transmitida para a Babilônia, no entanto, essas qualificações foram borradas ou perdidas por completo, e foi interpretada como uma regra legal universal e obrigatória: “a halachá está [sempre] de acordo com uma Mishná anônima” – como se o próprio R. Johanan concordasse com a posição de seu discípulo R. Eleazar!

Como resultado da fusão dessas duas tradições, surgiu uma contradição entre esta tradição (como entendida pelo Talmud Babilônico) e mais de 20 outras decisões explícitas atribuídas no Talmud Babilônico a R. Johanan, nas quais ele decidiu a halachá em oposição à posição de uma Mishná anônima.

Problemas semelhantes surgem quando se tenta rastrear a origem e verificar a autenticidade das tradições agádicas relacionadas a R. Johanan. Os contadores de histórias talmúdicas frequentemente elaboravam e reformulavam tradições históricas, transferiam histórias de uma narrativa para outra e até mesmo de uma figura histórica para outra. Por exemplo, o Talmud In tb, BM 84a fornece um relato detalhado da maneira pela qual R. Johanan conheceu seu parceiro de estudo ao longo da vida, R. \*Simeon b. Lakish (Resh Lak ish), e dos trágicos eventos que cercaram suas mortes. Dizem -nos lá que R. Johanan estava tomando banho no Jordão, quando Resh Lakish, que naquela época era um ladrão de estrada por profissão, passou. Resh Lakish ficou tão impressionado com a beleza de R. Johanan que “saltou o Jordão” para ver melhor. R. Johanan ficou tão impressionado com a força física de Resh Lakish que lhe disse: “Sua força deve ser dedicada ao estudo da Torá”. Resh Lakish respondeu: “Sua beleza deve ser dedicada às mulheres”. Johanan respondeu: “Se você voltar comigo [para estudar Torá], eu lhe darei minha irmã [em casamento], que é ainda mais bonita do que eu”.

Assim que Resh Lakish concordou em retornar e estudar a Torá, ele perdeu toda a sua força física e não conseguiu pular de volta para o outro lado do Jordão para trazer suas coisas. A história então se interrompe e retoma alguns anos depois, com R. Johanan e Resh Lakish envolvidos em uma disputa sobre o status halakic de várias armas – “A espada, a adaga”, etc. – em que Resh Lakish discordava de R. A opinião de Johanan sobre quando tais armas são consideradas acabadas e prontas para uso. R. Johanan brincou que a aparente experiência de Resh Lakish neste assunto parece ser devido à sua antiga ocupação como ladrão de estradas. Resh Lakish ficou surpreso com essa referência insensível à sua antiga vida de crime, ficou desanimado e acabou morrendo. R. Johanan, por sua vez, também ficou cada vez mais desanimado, não tanto por ter

causou a morte de seu amigo de toda a vida, mas sim porque ele foi incapaz de aprender Torá efetivamente sem a ajuda de um parceiro de estudo agressivo como Resh Lakish, que estava sempre disposto e capaz de desafiá-lo em todos os pontos.

O estado mental de R. Johanan eventualmente se deteriorou em insanidade, após o que os colegas de R. Johanan oraram por ele para que encontrasse a paz – e assim ele morreu.

Essa história é fascinante em muitos aspectos, mas também é altamente suspeita como relato de eventos que supostamente ocorreram na vida desses dois estudiosos. O cenário de abertura é notavelmente semelhante a outra história encontrada na Canção R. 2, na qual um membro da família de Rabban Gamaliel, que é descrito como possuidor de força sobre-humana, fica enfraquecido assim que começa a aprender a Torá. Mesmo o comentário de R. Johanan a Resh Lakish no Talmude Babilônico é notavelmente semelhante às palavras de Rabban Gamaliel ali: “Você tem toda essa grande força (yela), e você não aprende Torá (oraita)?”

(Canção R.) = “Sua força (yelakh), deve ser dedicada ao estudo da Torá (l-oraita).” Além disso, a história da patética incapacidade de R. Johanan de estudar Torá na ausência de Resh Lak ish é o assunto de outra agadá, muito diferente, encontrada em Yerushalmi Sanh. 2, 19d e Hor. 3, 47a (ver Friedman, Rav Kahana, 265-267). Além disso, toda a discussão haláchica entre R. Johanan e Resh Lakish nesta história parece artificial e um tanto improvável (cf. Tosefot BM 84b abaixo).

Finalmente, a impressionante descrição da insanidade de R. Johanan e a morte resultante não se refletem em nenhuma descrição paralela da morte de R. Johanan (cf. MK 25b; TJ, Kil. 9:3, 32b, Ket. 12:3, 35a; Gen. R. 100:2, Theodor-Albeck 1285).

A vida de grandes figuras como R. Johanan inevitavelmente se envolve em uma teia de lendas, pois seus ensinamentos são submetidos a reinterpretação e reformulação. Muitas vezes é difícil, se não impossível, separar os elementos mais originais dessas tradições de acréscimos e elaborações posteriores. Apesar dessas dificuldades, essas tradições testemunham claramente a enormidade da conquista e do legado que R. Johanan deixou para a posteridade.

**Bibliografia:** Bacher, Pal Amor; Halevi, Dorot, 2 (1923), 298–332; Weiss, Dor, 3 (1904), 62-71; JS Zuri, Rabi Jochanan (Ger., 1918); HL Strack, Introdução ao Talmud e Midrash (1945), 65, 319; SA Jordan, Rabi Jochanan Bar Nappacha (Ger., 1895). **adicionar.** **bibliografia:** ZM Dor, Os Ensinamentos de Eretz Israel na Babilônia (1971); PE Hayman, “Desenvolvimento e Mudança nos Ensinamentos do Rabino Yohanan ben Nafha” (hebraico), (Dissertação, 1990); S. Wald, BT Pesayim III (hebraico, 2000); idem, BT Shabat VII (hebraico) (a ser publicado); S. Friedman (ed.), Cinco Sugyot do Talmude Babilônico (hebraico, 2002); S. Friedman, “As Aventuras Adicionais de Rav Kahana”, em: P. Schaefer (ed.), O Talmud Yerushalmi e a cultura romana greco-romana III (2002), 247–71; R. Kimelman, em: SBLSP, 2 (1979) 35-42; idem, em: HTR, 73:3-4 (1980), 567-95.

[Stephen G. Wald e Alyssia Gray (2ª ed.)]

**JOHANAN BEN NURI** (primeira metade do século II), tanna. Joanã viveu em Bet She'arim (Tosef., Ter. 7:14; ibid., Suk. 2:2) e também estava em Ginnegar e Séforis. Seu professor foi aparentemente \*Eliezer b. Hyrcanus, uma vez que ele transmite sev

provérbios gerais em seu nome e envolvidos em discussões em sua presença (Tosef., Kelim, BK 6:3; et al.). Durante a guerra de Lúcio \*Quietus (115-17 EC), Joanã estava em Séforis na companhia de eruditos notáveis (Tosef., Kelim, BB 2:2). Ele teve grande influência em moldar as leis e costumes dos judeus da Galiléia, que seguiram suas regras, em contraste com a Judéia, onde eles seguiram \*Akiva (TJ, RH 4:6). Apesar do fato de \*Josué b. Hananias elogiou-o por seu grande conhecimento e como alguém que “foi capaz de estimar o número de gotas de água no mar”, ele era extremamente pobre e “saiu com o último dos respigadores para trazer para casa seu sustento durante todo o ano.”

(TJ, Pe'ah 8:1). Mesmo depois que Rabban \*Gamaliel o nomeou membro do Sinédrio, ele continuou a se comportar com simplicidade:

“Aconteceu que Rabban Gamaliel promoveu Johanan b. Nuri e Eleazar b. yisma, e os discípulos não os reconheceram. À noite eles tomaram seus lugares entre os discípulos... [Rabban Gamaliel] entrou e os encontrou sentados entre os alunos. Ele lhes disse: 'Você já mostraram publicamente que não merecem nenhum cargo de autoridade. No passado vocês eram seus próprios senhores, doravante vocês são servos sujeitos à comunidade'” (Sif. Deut. 16; e cf. Hor. 10a). Ele é frequentemente mencionado na Mishná, principalmente em discussões com Akiva com quem ele era íntimo. Joana B. Nuri disse: “Chamo o céu e a terra como testemunhas de que em mais de cinco ocasiões Akiva foi criticado por minha causa antes de Gama liel em Jabneh, porque eu reclamei dele e Gamaliel o repreendeu, mas apesar disso sei que sua afeição por mim cresceu” (Sif. Deut. 1). Ele é freqüentemente mencionado como transmitindo o ensino dos estudiosos de Jabneh aos estudiosos mais antigos da Galiléia (Tosef., BB 2:10; ibid., Oho. 5:8; et al.). Seu halakhot

são frequentemente mencionados na Mishná e baraita e ele foi chamado de “uma cesta de halakhot” (ARN1 18-68). Joana B. Beroka é referido como um de seus alunos (Tosef. Ter. 7:14), e Yose transmitiu halakhot em seu nome (Ket. 1:10; et al.).

Ele ainda estava vivo após a guerra de \*Bar Kokhba e a queda de Bethar (Yev. 14:2–15:1), e Judah ha-Nasi ainda foi visitá-lo em Bet She'arim (Tosef. Suk. 2:2). ; ver Lieberman, Tosefta ki-Feshutah, 4, 850/51).

**Bibliografia:** Frankel, Mishnah (1923), 130-2; J. Brill, Mevo ha-Mishná, 1 (1876), 122–5; Hyman, Toledot, SV; LA Rosenthal, em: Hoffmann-Festschrift (1914), 234-40.

[Shmuel Safrai]

**JOHANAN BEN TORTA** (primeira metade do século II), tanna, contemporâneo de \*Akiva. Apenas uma declaração dele é conhecida, na qual ele dá as razões para a destruição do Templo. “Por que Siló foi destruída? Por causa do desprezo em que os objetos sagrados eram mantidos. Por que o primeiro templo foi destruído? Por causa de três coisas más que prevaleciam então – idolatria, imoralidade e derramamento de sangue. Mas no período do Segundo Templo sabemos que eles trabalhavam na Torá e eram cuidadosos em dar o dízimo; por que então eles foram exilados? Porque eles amavam a riqueza e se odiavam. Isto é para te ensinar que o ódio ao próximo é considerado por Deus tão grave quanto a idolatria, a imoralidade e o derramamento de sangue”.

(Tosef. Men. 13:22, cf. Yoma 9a, b). Joana B. Torta se opôs vigorosamente à aceitação de Bar Kokhba por Akiva como o Messias, dizendo-lhe: “Akiva! A grama crescerá de suas mandíbulas antes que o filho de Davi apareça” (TJ, Ta'an. 4:8, 68d). De acordo com uma agadá tardia, Joanã era um prosélito que se converteu quando viu que a vaca que ele comprou de um judeu se recusou a trabalhar no sábado (PR, Pará, 56b-57a). Isso, no entanto, parece ser apenas uma interpretação homilética baseada em seu nome (torta, “vaca”) que, de fato, se refere ao seu local de nascimento.

**Bibliografia:** Bacher, Tann.; Alon, Toledot, 2 (1957), 42.

[Shmuel Safrai]

**JOHANAN BEN ZAKKAI** (primeiro século EC), tanna, considerado na tradição talmúdica o principal sábio no final do período do Segundo Templo e nos anos imediatamente após a destruição do Templo. Joana B. A personalidade e o trabalho de Zakkai são retratados em uma mistura de fatos e lendas, nenhum dos quais fornece informações sobre sua família ou local de origem. Comparado a Moisés e \*Hillel antes e a \*Akiva depois dele, Johanan teria vivido 120 anos, divididos em três períodos: “Por 40 anos ele trabalhou, 40 anos estudou e 40 anos ensinou” (Sif. Deut. 357; RH 31b; Sanh. 41a). Na corrente da tradição da Lei Oral é mencionado em termos gerais que ele recebeu a tradição de Hillel e \*Shammai (Avot 2:8). Outras declarações, no entanto, referem-se a ele apenas como discípulo de Hillel, embora também não contenham evidência direta de qualquer discussão entre eles.

De acordo com uma agadá talmúdica (TJ, Ned. 5:6, 39b, TB, Suk. 28a, BB 134a; ARN1 14, ARNb 28), Joanã era o menor entre os muitos alunos de Hillel, 80 de acordo com algumas tradições, 160 de acordo com para outros. No entanto, Hillel (de acordo com TJ e ARN2) destacou Johanan em seu leito de morte, chamando-o de “pai da sabedoria e pai das gerações”, e de acordo com outra tradição (TB; cf. ARN1) “foi dito dele que ele não deixou sem estudo a Bíblia e Mishnah, Talmud, hala khah e agadá, detalhes exegéticos da Torá e dos Escribas, inferências a minori ad majus e analogias, cálculos calendáricos e gematriot, o discurso dos anjos ministradores, de espíritos, e de palmeiras, parábolas de fuleiros e fábulas de raposas, e qualquer assunto grande e pequeno, 'grande' significado: ma'aseh merkavah (especulação mística); significado 'pequeno': as discussões de Abbaye e Rava”.

Muito pouco se sabe da atividade de Joanã como erudito ou professor em Jerusalém antes da destruição. Uma agadá talmúdica afirma que por 40 anos antes da destruição do Segundo Templo as portas do heikhal (parte da frente do edifício do Templo) foram trancadas à noite e no início da manhã foram encontradas abertas. Joana B. Zakkai disse a ele: “Heikhal, por que você nos agita? Sabemos que você acabará sendo destruído, como é dito [Zech. 11:1]: 'Abre tuas portas, ó Líbano, para que o fogo devore teus cedros'” (TJ, Yoma, 6:3, 43c; TB, Yoma 39b; e veja Jos., Wars, 6:293). Outra tradição (veja Mid. Tan. em Deut. 26:13), fala de suas relações com Rabban \*Simeon b. Gamaliel, indicando que ocupava um cargo especial

johanen ben zakkai

lugar entre os sábios e ocupou um papel – com ou sem qualquer título em particular – ao lado do nasi.

### Joanã e o Templo

De acordo com a tradição, Joanã expôs e ensinou “à sombra do Templo” (TJ, Av. Zar. 3:13, 43b; Pes. 26a), e pode ser lá que ele entrou em contato com “os filhos dos sumos sacerdotes”. mencionado em Ket. 13:2. Por outro lado, a disputa de Joanã ali com Dosa ben Hyrcanus sobre as palavras dos “filhos dos sumos sacerdotes” pode refletir um estágio posterior no desenvolvimento desta halachá que ocorreu após a destruição.

Fontes tanaíticas relatam uma série de disputas explícitas entre Joanã e os saduceus. Em um deles, Joanã entrou em conflito abertamente com um deles e foi capaz de dar expressão prática à visão farisaica (Tosef., Par. 3:8; e veja Mish., Par. 3:7).

A Mishná também registra uma controvérsia entre Joanã e os saduceus sobre se as Escrituras Sagradas “tornam as mãos impuras” (Yad. 4:6). Os outros relatos de suas disputas com eles (BB 115b; e veja Men. 65a; Meg. Ta’an. 338) são de caráter lendário. Esses relatos aparentemente foram compostos quando os saduceus deixaram de existir. Por sua oposição ativa a eles, sem dúvida, Joanã procurou reduzir sua influência no Templo e em seu serviço. Ele também se opunha aos privilégios especiais que os sacerdotes se arrogavam, como isentar-se de pagar o meio shekel. Joanã declarou contra eles: “Qualquer sacerdote que não paga o shekel é culpado de um pecado...” (Shek. 1:4; e veja o comentário da Mishná de Maimônides, ad loc.). No entanto, estava claro para ele que os sábios eram impotentes para impor seus pontos de vista totalmente aos sacerdotes (Eduy. 8:3, 7). No entanto, ele pode ter conseguido aumentar o número de sacerdotes farisaicos que aceitaram suas decisões (ver Tosef., Oho.

16:8; Tosef., Par. 10:2) e em influenciar seus caminhos e a ordem do serviço do Templo.

Nenhuma informação existe sobre os regulamentos emitidos por Joanã antes da destruição do Templo. A Mishná (Sot. 9:9) de fato declara que ele interrompeu a cerimônia da provação da água amarga que a mulher suspeita de adultério teve que beber, mas a passagem “Rabban Johanan b. Zakkai a interrompeu” aparentemente não fazia parte da Mishná original, tendo ele meramente testemunhado sua descontinuidade por causa das circunstâncias prevalentes, conforme declarado na Tosefta (Sot. 14:1-2): “R. Joana B. Zakkai disse: Com o aumento do número de assassinos, pôs-se fim à cerimônia de quebrar o pescoço da novilha [Deut. 21:1ss.], pois a cerimônia de quebrar o pescoço da novilha se aplica apenas a um caso duvidoso, enquanto agora eles matam abertamente. Com o aumento do número de adúlteros, pôs-se fim à cerimônia da água amarga, pois a cerimônia da água amarga se aplica apenas a um caso duvidoso, enquanto agora já aumentaram aqueles que são abertamente culpados dela.”

### Como um professor

A principal atividade de Johanan foi direcionada para difundir o conhecimento da Torá (RH 18a; Yev. 105a); mas ao considerar seu estudo como o objetivo da vida do homem, advertiu que isso não

tifique reivindicar algum crédito para si mesmo: “Se você aprendeu muito da Torá, não atribua nenhum mérito a si mesmo, pois foi para isso que você foi criado” (Avot 2:8). Cinco de seus alunos são mencionados pelo nome: Eliezer b. Hyrcanus, Joshua b. Hananiah, Yose ha-Kohen, Simeon b. Netanel e Eleazar b. Arakh (ibid.), mas freqüentemente é feita referência a seus alunos sem mencionar seus nomes. Ele usou o diálogo como seu método de instrução. Ele fazia perguntas a seus alunos, sondava suas respostas e elogiava a resposta correta (Avot 2:9). As primeiras fontes tanaíticas o descrevem como ensinando halakhah e aggadah, ética e as razões para os mandamentos, e misticismo também – ma’aseh bereshit e ma’aseh merkavah (veja abaixo). Sua tendência de basear halakhot em textos bíblicos é evidenciada por seu medo de que “outra geração está destinada a pronunciar limpo um pão que é impuro no terceiro grau com base em que nenhum texto na Torá declara que é impuro” (Sot. .

5:2). A baraita (Tosef., BK 7:3ss.) enumera cinco coisas que R. Johanan b. Zakkai interpretou “como uma espécie de yomer”, uma expressão que não foi satisfatoriamente explicada. Essa baraita contém interpretações alegóricas e homilias baseadas em analogia, em uma inferência de uma semelhança de frases bíblicas e em uma conclusão a minori ad majus. Sua característica comum é que eles dão razões para declarações bíblicas: “Por que, de todos os órgãos de seu corpo, foi especificamente o ouvido do servo hebreu que, embora possa ficar livre depois de seis anos de serviço, ainda assim escolheu continuar servindo sua mestre, que foi perfurado? [Ex. 21:2-6]. Porque o ouvido era o órgão que ouvia no Monte Sinai ‘para mim os filhos de Israel são servos’ [Lev. 25:55] mas este eleito para servir a um mestre humano. Portanto, declara a Bíblia, que sua orelha seja perfurada ... A Bíblia diz [Deut. 27:5]: ‘E ali construirás... um altar de pedras; tu não levantarás nenhuma ferramenta de ferro sobre eles.’ Para a confecção das pedras do altar, que simboliza a expiação, não se deve usar o ferro, pois dele se fabrica a espada, simbolizando a calamidade. Se isso se aplica ao altar que faz expiação entre Israel e seu Pai no céu, por conclusão a minori ad majus, os estudantes da Torá, que são a expiação do mundo, não devem ser tocados por nenhum de todos os agentes nocivos” (Tosef., BK loc. cit.).

O método de Joanã de estudar minuciosamente uma passagem bíblica, investigar sua motivação e encontrar as bases para alguns detalhes que ele então converte em uma idéia universal que transcende o contexto específico da passagem, é evidente também em suas outras exposições não designadas “como uma tipo de yomer.” No versículo (Êxodo 21:37: “ele pagará cinco bois por um boi, e quatro ovelhas por uma ovelha”, ele disse: “Vinde e vede até que ponto Deus mostra consideração pela dignidade do ser humano. boi, que anda com as pernas, o ladrão paga cinco vezes mais; por uma ovelha, desde que a carrega, paga apenas quatro vezes” (Tosef., BK 7:10; Mekh., ed. Horowitz-Rabin, Nezikin, 12). Em fontes posteriores, mencionam-se perguntas dirigidas a Joanã na presença de seus alunos por um general romano que, na maioria das vezes, colocava problemas levantados por passagens bíblicas contraditórias (ver Bek. 5a; TJ, Sanh. 1:7, 19 c-d). ; Num. R. 4:9) Às vezes Joanã lhe deu uma resposta evasiva, que não satisfiz seus alunos.

Em uma ocasião, quando “ele viu seus discípulos olhando um para o outro, ele disse a eles: ‘Vocês estão sem dúvida surpresos que eu deveria tê-lo dispensado com uma resposta vaga ...’ (Yul. 27b, e veja Tos., ad loc. ). Em outra ocasião, seus alunos lhe disseram: “Você o dispensou com uma resposta vaga, mas para nós que resposta você dá?” (TJ, Sanh. 1:3, 19b). De acordo com outra tradição, um certo não-judeu uma vez perguntou a Joanã sobre a cerimônia da novilha vermelha que “parece feitiçaria”. Nesta história, também, é dito que a resposta de Joanã ao general não satisfaz seus alunos “que, quando ele saiu, disse: ‘Nosso mestre, você o dispensou com uma resposta trivial. Que resposta você nos dá? Ele lhes disse: ‘Pela sua vida, um cadáver não contamina nem a água torna levemente limpo, mas é o decreto do Santo Bendito Seja Aquele que declarou, eu emiti uma ordenança e promulguei um decreto, e você está não é permitido questionar Meu decreto” (PdRK 71; Tanh., yukat, 8).

Johanã é o primeiro sábio mencionado explicitamente em fontes tanaíticas como tendo se engajado no misticismo – estando à frente de uma cadeia, por assim dizer, de sábios que se engajaram no assunto, dado por Yosef b. Judá da segunda metade do segundo século EC (Tosef., y ag. 2:2). Estudos recentes, no entanto, levantaram questões sobre os fundamentos históricos dessas tradições. Eles podem ter se originado em uma tentativa de tannaim posterior de usar a figura de Eleazar b. Arakh (de outra forma amplamente ignorado em fontes tanaíticas) como um protótipo para o “sábio que é capaz de alcançar a compreensão por meio de suas próprias habilidades” (y ag. 2:1), mas, no entanto, continua precisando da aprovação e supervisão de seu mestre para se envolver com sucesso na especulação mística (Goshen-Gottstein; Wald). Da mesma forma, as tradições relativas à “cadeia de tradição mística” podem ter surgido da necessidade de explicar o sucesso único de Akiva na ascensão mística aos pardes (Tosef. y ag. 2:3–4), levando o Tosefta a conectar Akiva através de R. Joshua a uma tradição mística rabínica oficialmente sancionada (Rabban Johanan b. Zakkai), ao qual os outros três – todos os quais foram prejudicados de uma forma ou de outra durante a ascensão mística – não estavam a par. Mesmo assim, essas tradições relativas à estreita conexão de Joanã com as origens do misticismo tanaítico estão firmemente enraizadas nas fontes mais antigas, e são progressivamente expandidas e elaboradas em fontes talmúdicas posteriores (Neusner, *Development of a Legend*, 247-52; Wald). Intimamente ligadas a essas tradições estão duas declarações atribuídas a Joanã, uma descrevendo a entrada para Gehinnom (Suc. 32b) e a outra o tamanho do mundo (y ag. 13a; e veja Pes. 94 a–b). Apenas muito poucos halakhot (Kelim 2:2, 17:16) relatam as palavras do próprio Johanã. Remanescentes de seus ensinamentos aparentemente foram preservados no tratado Sotah também, particularmente nos capítulos 8 e 9, nos quais há muitas referências ao tannaim do final do período do Segundo Templo.

### Agadot da Destruição

Nada se sabe claramente sobre a atitude de Joanã em relação aos eventos que ocorreram em Jerusalém durante os anos tempestuosos que precederam a destruição do Segundo Templo. Certamente não há razão para acreditar que ele pertencia ao partido

dos Zelotes. Declarações que lhe são atribuídas sobre o estabelecimento da paz “entre nação e nação, entre governo e governo, entre família e família” (Mekh., Ba-yodesh, 11) foram certamente destinados a promover a paz para todos, mesmo para um pagão na rua (Ber. 17a), sendo confirmado por sua admoestação: “Não seja precipitado em derrubar o altos dos não-judeus, que não os reedifiquem com as tuas mãos, que não destruas os de tijolos e eles te dirão que os faças de pedras, os de pedras e te dirão que os faças de madeira” (Mid. Tan. em Deut. 12:2). Johanã pode ter esperado uma questão pacífica do conflito e a preservação de Jerusalém. De acordo com a tradição amoráica e pós-amoráica, ele até trabalhou para esse fim, e só depois de se convencer de que toda a esperança estava perdida decidiu deixar a cidade. Esta agadá foi preservada em quatro versões (ARN1 4, 22–24, ARN2, 19; Lam. R. 1:5, no. 31; Git. 56a–b), nas quais não há poucas diferenças e variantes substanciais. Várias interpolações editoriais que refletem o espírito da visão do narrador podem ser discernidas nas diferentes versões dessa história, como a profecia de Joanã a Vespasiano de que este estava destinado a se tornar imperador, atribuída por Josefo a si mesmo (Wars, 3:399ss. ), bem como o motivo que enfatiza a sabedoria de Joanã aos olhos dos não-judeus. Todas essas fontes concordam que ele conseguiu enganar os extremistas, deixou a cidade sitiada e chegou ao acampamento de Vespasiano, provavelmente em 68 EC. Os estudiosos ofereceram avaliações radicalmente diferentes da confiabilidade histórica dessas tradições. Com base em uma análise de evidências extra-talmúdicas, G. Alon rejeitou muitas dessas tradições, ao mesmo tempo que favoreceu certos elementos – os pedidos de Joanã ao imperador – encontrados apenas em Lam. R., em grande parte porque se encaixam bem com sua reconstrução histórica. Outros sustentam que a tradição mais provável a respeito de seus pedidos ao imperador é aquela preservada no Talmude Babilônico, segundo a qual ele pedia apenas que os sábios da geração fossem salvos – Jabneh com seus sábios, a dinastia de Rabban Gamaliel e R. Zadok – pedidos pessoais e circunscritos em caráter. Outra abordagem totalmente diferente dessas tradições foi iniciada com os estudos sinóticos inovadores de Neusner em seu *Development of a Legend* (228-34), no qual ele argumentou que a versão em Lam. R. é literariamente dependente da versão do Talmude Babilônico, negando assim seu valor como fonte independente de informação histórica confiável. Em geral, a abordagem literária e sinótica de Neusner levou a uma reavaliação geral do uso da agadá talmúdica na escrita da história, com a ênfase se afastando da reconstrução de eventos concretos reais – que raramente são a preocupação dos amoráicos posteriores e agadá pós-amoráica – para a análise do desenvolvimento das próprias lendas talmúdicas e as perspectivas e agendas em mudança dos diferentes contadores de histórias talmúdicas posteriores. Embora um estudo recente tenha tentado mostrar que as diferentes versões encontradas nos manuscritos do ARN preservam várias tradições fragmentárias relativamente antigas (Kister), isso de forma alguma afeta a avaliação da confiabilidade histórica dessas obras como um todo.

johanen ben zakkai

Segundo a lenda, a destruição do Templo, que ele previu, surpreendeu Joanã não menos do que seus contemporâneos, e sua reação imediata foi de profunda tristeza: “Rabban Joanã sentou-se e observou na direção do muro de Jerusalém para aprender o que estava acontecendo lá, mesmo quando Eli estava sentado à beira do caminho observando [I Sam. 4:13]. Quando R. Johannan b. Zakkai viu que o Templo foi destruído e o heikhal queimado, ele se levantou e rasgou suas vestes, tirou seus tefilin e sentou-se chorando, assim como seus alunos com ele” (ARN2 7, 21). A cessação do serviço do Templo, uma das três coisas em que o mundo se baseia (Avot 1:2), levou a um movimento de abstinência excessiva (Tosef., Sot. 15:11) e ao desespero da possibilidade de expiar os pecados. Johanen assumiu a responsabilidade de orientar os desorientados: “Uma vez, quando R. Johanen b. Zakkai estava saindo de Jerusalém, R. Joshua estava andando atrás dele e viu o Templo em ruínas. R. Joshua disse: 'Ai de nós que este foi destruído, o lugar onde a expiação foi feita pelos pecados de Israel.' 'Não, meu filho, você não sabe que temos um meio de fazer expiação que é semelhante? E o que é? São atos de amor, como se diz [Hos. 6:6]: “Pois desejo bondade e não sacrifício”” (ARN1 4, 21).

De acordo com a agadá, Joanã atribuiu a destruição do Templo ao fracasso de Israel em cumprir a vontade de Deus; mas os agadistas também testemunharam as consequências do povo judeu ter sido entregue “nas mãos de um povo inferior” (Ket. 66b). Isso levou a diferentes atitudes em relação aos atos de caridade dos não-judeus. Assim, de acordo com uma tradição, Joanã disse: “Assim como as ofertas pelo pecado e pela culpa fazem expiação por Israel, a caridade e a bondade fazem expiação pelas nações do mundo” (BB 10b; veja Dik. Sof., ad loc. ).

Mas, de acordo com outra tradição pós-talmúdica, Joanã elogiou seu aluno Eleazar b. A exposição de Arakh do versículo (Prov. 14:34): “A justiça exalta uma nação, mas a bondade dos povos é pecado”, dizendo a seus alunos: “Eu aprovo as palavras de Eleazar b. Arakh ao invés do seu, pois ele atribui caridade e bondade a Israel e pecados às nações do mundo” (PdRK 21). De acordo com essa visão, após a destruição do Templo, a expiação dos pecados foi negada não a Israel, mas àqueles que o destruíram.

### Joanã em Jabneh

De acordo com essas tradições, Joanã não se contentou apenas com tais expressões de consolo, mas deu passos concretos para a renovação da liderança religiosa e nacional da nação, elevando o prestígio da aposta em Jabneh. As tradições tan naíticas preservam uma série de decretos estabelecidos por Joanã, relativos ao toque do shofar no Shabat, o “dia de acenar”, a retirada do lulav para fora do Templo, a aceitação do testemunho sobre a lua nova (Neusner, Desenvolvimento de uma lenda, 206-9). Todos esses decretos refletem a necessidade de alinhar a halachá aceita com as circunstâncias alteradas após a destruição do Templo. No entanto, apenas um desses decretos está ligado explicitamente a Jabneh, e apenas de acordo com uma versão da tradição (RH 4:1). Joanã é mencionado uma vez no contexto de uma

debate halakhic em Jabneh, mas ele não é explicitamente descrito como desempenhando qualquer papel oficial (Shek. 1:4). Por outro lado, a Mishná (Shab. 16:7; 22:3) cita duas decisões que Joanã deu em Arav na Baixa Galiléia, e de acordo com a amora Ulla, ele viveu lá por 18 anos, período durante o qual estes foram os únicos dois incidentes que vieram antes dele – daí a declaração atribuída a ele reclamando do ódio da Torá na Galiléia (TJ, Shab. 16:7, 15d). O nome de Joanã está conectado em uma fonte tanaítica (Tosef, Ma'as. 2:1) a outro local – a aldeia Beror y ayil – e uma tradição talmúdica posterior (TB, Sanh. 32b) até descreve Joanã como tendo tido uma “yeshivá” lá. Tudo isso está em nítido contraste com Rabban Gamaliel, que é regularmente descrito como desempenhando um papel de liderança oficial na aposta din em Jabneh (RH 2:8-9; Kelim 5:4; Tosef. Demai 2:6; Tosef. RH 2:11; Tosef. Sanh. 8:1).

Esses fatos alimentaram um acirrado debate acadêmico sobre a questão de saber se Johanen já ocupou a posição de nasi e, em caso afirmativo, se ele foi universalmente reconhecido ou exerceu plena autoridade (ver Frankel, Brüll, Halevy, Alon, Safrai). Uma visão moderada dos acontecimentos pode sugerir que Joanã ajudou a preparar as bases para o eventual restabelecimento do cargo de nasi, sob Rabban Gamaliel, a quem foi concedido o reconhecimento devido a ele como o herdeiro legítimo desse cargo. A data da morte de Joanã é desconhecida, mas a estima das gerações por sua imagem e obra foi expressa na declaração mishnaica (Sot. 9:15) que “quando R. Johanen b. Zakkai morreu, o brilho da sabedoria cessou.”

A agadá do Bavli fornece este relato comovente de sua morte: “Quando ele adoeceu, seus discípulos foram visitá-lo. Quando R. Johannan b. Zakkai os viu, começou a chorar. Seus discípulos lhe disseram: 'Luz de Israel, coluna da mão direita, martelo poderoso! Por que você chora? Ele respondeu: 'Se eu fosse levado hoje diante de um rei humano que está aqui hoje e amanhã na sepultura, cuja raiva - se ele está com raiva de mim - não dura para sempre, que se ele me aprisiona não me aprisiona para sempre, e quem, se ele me matar, não me fará morrer eternamente, e a quem eu posso persuadir com palavras e subornar com dinheiro, mesmo assim eu choraria. Agora que estou sendo levado perante o supremo Rei dos Reis, que vive e perdura para todo o sempre, cuja ira é uma ira eterna, que se Ele me aprisiona, me aprisiona para sempre, que se Ele me matar, me mata para sempre. , e a quem não posso persuadir com palavras ou subornar com dinheiro – mais ainda, quando há dois caminhos diante de mim, um levando ao Paraíso e o outro ao Gehinnom, e eu não sei por qual serei levado, não devo chorar ?” É possível que a referência a comparecer perante um rei terreno possa estar relacionada com a sua aparição perante Vespasiano. No momento de sua morte, ele disse a seus discípulos: “Retirem os vasos, para que não fiquem impuros, e preparem um trono para Ezequias, rei de Judá, que vem me acompanhar até o outro mundo” (Ber. 28b). ).

**Bibliografia:** J. Neusner, A Life of Rabban Yoḥanan ben Zakkai (1962, segunda edição revisada 1970); idem, The Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yoḥanan ben Zakkai



(1970); Hyman, Toledot, 674–682; Landau, em: MGWJ, 1 (1852), 163-76; Frankel, Mishná, 66–68; J. Spitz, Rabban Jochanan ben Sakkai (Ger., 1883); A. Schlatter, Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel, em: Beitrage zur Foerderung christlicher Theologie, 24 (1899; = Syna goge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand (1966), 175–236); Ha Levy, Dorot, 1 pt. 5 (1923), 41-71; Blau, em: MGWJ, 43 (1899), 548-61; Bacher, Tann; A. Buechler, em: Tanulmányok Blau L. (1938), 157–69 (Heb. pt.; = Studies in Jewish History (1956), 1–14 (Heb. pt.); Alon, Toledot, 1 (19593), 53–71; Alon, Meýkarim, 1 (1957), 219–73; EE Ur bach, ýazal (1969), índice; idem, em: Zion, 16 (1951), pt. 3–4, 1–7; idem, em: Beýinot, 4 (1953), 62–66; Epstein, Tannaim, 40–43, 400–3; Daube, em: JTS, 11 (1960), 53–62; Halevy, em: Molad, 21 (1963), 215-8; Y. Gi lat, Mishnato shel R. Eliezer b. Horkanos (1968), 317-20; I. Konovitz, Ma'arakhot Tanna'im, 3 (1968), 80-97. **add. bibliografia:** S. Saf rai, em: Z. Baras, S. Safrai, M. Stern, Y. Tsafir (eds.), Ereý Israel desde a destruição do segundo templo até a conquista muçulmana (Hebrew), vol. 1 (1982), 18-30; M. Kister, em: Tarbiz, 67 (1998), 483-529; A. Goshen-Gottstein, The Sinner and the Amnesiac (2000), 233-65; S. Wald. Discurso Místico de R. Eleazar ben Arach" (hebraico), em: JSIJ (a ser publicado).

[Enciclopédia Hebraica / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOHANAN HAÝSANDELAR** (primeira metade do segundo século EC), tanna, um dos últimos alunos de \*Akiva (Ber. 22a; Gen. R. 61:3). O sobrenome de Joanã pode significar "o fabricante de sandálias", embora tenha sido sugerido que seu sobrenome reflita seu local de origem ("de Alexandria") e não sua profissão (TJ, ý ag. 3:1). Joanã é mencionado várias vezes na Mishná e na Tosefta, principalmente discutindo halachá com os alunos de Akiva ou transmitindo-o em seu nome. Ele também é mencionado em uma história tanaítica, junto com Eleazar b. Shammua, que relata que eles "estavam a caminho de Nisibis para Judá b. Bathyra para aprender a Torá com ele, mas quando eles chegaram a Sidon e se lembraram da terra de Israel, eles levantaram os olhos, suas lágrimas caíram e eles rasgaram suas vestes ... e disseram: habitar em Ereý Israel é igual a todos os preceitos de a Torá, e assim retornaram ao seu próprio lugar" (Sif. Deut. 80). A agadá conta que quando Akiva foi preso após a Guerra de Bar Kokhba por ensinar a Torá, os sábios enviaram Johanan a ele para obter uma resposta para um problema decorrente das duras realidades daqueles dias – se \*ýaliyah é válido se não for executado antes a aposta din. Joanã fingiu ser um mascate e por este ardil foi capaz de trazer a resposta da prisão que era válido (TJ, Yev. 12:5). Da mesma forma, Joanã é enumerado entre os estudiosos que se reuniram no vale de Bet Rimmon para reviver o estudo da Torá e a vida comunal depois que as perseguições diminuíram (TJ, ý ag. 3:1).

Sua máxima favorita era: "Toda assembléia que é por causa do céu será estabelecida no final, e toda assembléia que não for por causa do céu não será estabelecida no final" (Avot 4:11).

**Bibliografia:** Bacher, Tann, 2; Hyman, Toledot, SV  
[Shmuel Safrai / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOHANAN, O HASMONEAN** (d. 161 AC), filho de \*Mattathias the Hasmonean e irmão de Judah Macabee,

Jônatas, Simeão e Eleazar. Se seus nomes em I Macca abelhas 2:2-5 são dados na ordem de suas idades, ele era o filho mais velho de Matatias. Seu cognome era "Gaddi" (forma alternativa "Gaddis" ou "Gadim"), cujo significado exato é incerto. O nome Gaddi ocorre na Bíblia (Nm 13:11); alguns o conectam com gad, "fortuna", e outros com "grão" (ou "produto"). Joanã não desempenhou um papel importante nas guerras dos Hasmoneus. Ele aparece apenas no período difícil após a morte de Judá (160 aC), quando ele e seus irmãos foram perseguidos por \*Báquides. Ele é referido como "um líder da multidão" (I Mac. 9:35), um ofício cujo significado é desconhecido. Ele foi enviado por seu irmão Jônatas para o Nabate e para depositar uma grande quantidade de bagagem com eles. No caminho, ele foi atacado pelos filhos de Ambri (em Jos., Ant. 13:11 Amaraio) que moravam em Madeba, na margem oriental do Jordão, mas cuja identidade não é clara. Eles saquearam os bens e mataram Joanã e seus homens (I Macc. 9:36ss.; Jos., ibid., 11ss.). Posteriormente, Jônatas e Simeão fizeram um ataque surpresa aos filhos de Ambri enquanto celebravam um casamento e vingaram o sangue de seu irmão com um massacre em massa (I Mac. 9:37-42).

**Bibliografia:** Schuerer, Gesch, 1 (1901), 223-4.

[Uriel Rappaport]

**JOANESBURGO**, maior cidade da República da \* África do Sul; centro da indústria de produção de ouro mais importante do mundo . A cidade foi fundada em 1886, quando o ouro foi descoberto no Witwatersrand. Os primeiros habitantes judeus vieram principalmente da Grã-Bretanha e da Europa Central, mas logo foram seguidos por imigrantes da Europa Oriental, principalmente Lituânia , que mais tarde formaram a maior parte da população judaica da cidade. Alguns judeus importantes – a maioria deles não imigrantes recentes do Leste Europeu – eram proeminentes entre os "Uitlanders" cujas demandas por mais direitos precipitaram a Guerra Sul-Africana de 1899-1902. Em 1896 havia 6.253 judeus na cidade, mais da metade deles da Europa Oriental. Em 1899, a população judaica havia subido para entre 10.000 e 12.000. Após o fim da Guerra da África do Sul, o número aumentou rapidamente, tornando a comunidade judaica de Joanesburgo a maior da África do Sul, com metade da população judaica total do país. Em 2001 , os judeus eram aproximadamente 48.000, cerca de 66% de todos os judeus na África do Sul. A grande maioria vive nos subúrbios do norte e nordeste.

Os judeus têm sido proeminentes na vida de Joanesburgo desde seus primeiros dias. Eles estavam entre os líderes da indústria de mineração de ouro e ajudaram a construir a cidade como centro comercial, industrial e financeiro da África do Sul . Proeminentes entre os "Randlords" judeus eram os coloridos Barney \*Barnato, Solly \*Joel e Samuel \*Marks. Desde os primeiros dias do governo local, os judeus eram membros dos conselhos municipais e Joanesburgo tinha uma longa linhagem de prefeitos judeus, sendo o primeiro Harry Graumann (1910). As contribuições judaicas para todos os aspectos da vida cultural foram consideráveis. Entre as Guerras Mundiais havia um teatro iídiche ativo com Sarah Sylvia como atriz principal. Quatro jornais judaicos semanais

João

(um em iídiche, outros em inglês) foram publicados em Johan nesburg e três periódicos mensais – um em inglês e os outros em iídiche e hebraico. Os judeus estão bem representados no corpo docente e no corpo discente da Universidade de Witwatersrand e nas profissões liberais.

### Vida Comunitária

A primeira congregação em Joanesburgo (a Antiga Congregação Hebraica de Witwatersrand) foi formada em 1887 e a primeira sinagoga construída em 1888. Em 1892, a Congregação Hebraica de Joanesburgo construiu a Sinagoga do Parque, que foi aberta pelo Presidente Paul Kruger e serviu a comunidade até o Grande ( Wolmarans Street) Sinagoga foi construída. JH \*Hertz foi rabino da Antiga Congregação Hebraica (1898–1912); JL \*Landau tornou-se rabino da Congregação Hebraica de Joanesburgo em 1903 e rabino-chefe da Congregação Hebraica Unida em 1915. Ele foi sucedido de 1945 a 1961 por LI \*Rabi nowitz e por BM \*Casper em 1963. CK \*Harris tornou -se rabino-chefe de toda a África do Sul em 1988, cargo que ocupou até o final de 2004, quando foi substituído por W. Gold stein. Após sua fundação em 1892, a Congregação Hebraica Ortodoxa de Joanesburgo , cujos membros eram principalmente imigrantes do Leste Europeu, abriu uma sinagoga no ano seguinte e mudou-se para novas instalações (Beth Hamedrash Hagodal) em 1931. O primeiro ministro foi Moshal Friedman e depois os titulares foram Isaac Kossowsky (1877–1951), que veio para a África do Sul em 1933, e seu filho Michel (1908–1964).

O crescimento das áreas suburbanas de Joanesburgo levou ao estabelecimento de muitas novas congregações e sinagogas. Eles eram 55 em 1969, incluindo três templos reformistas, cujos principais ministros incluíram os rabinos Moses Cyrus Weiler (m. 2000) e Arthur Saul Super (m. 1979) e uma congregação Masorti. Existem 33 sinagogas ortodoxas, três templos reformistas e um templo independente, filiados ao movimento conservador. Houve um grande crescimento no movimento ba'al teshuvá (retornados ao judaísmo), e 27 pequenas shtieblach (sinagogas) funcionam dentro e ao redor de Joanesburgo. O movimento Lubavitch fez incursões na comunidade desde seu estabelecimento em 1972. Ohr So mayach, Aish HaTorah e Bnei Akiva também executam programas altamente bem-sucedidos. Bnei Akiva inaugurou uma sinagoga em sua sede.

Joanesburgo tem várias instituições educacionais criadas ou supervisionadas pelo Conselho Sul-Africano de Educação Judaica: um seminário para treinamento de professores; três escolas primárias King David e duas secundárias (com uma matrícula total em 2001 de 3.300). Existem 18 creches hebraicas. Educação religiosa judaica mais intensiva é fornecida para aproximadamente 2.000 alunos pelo Yeshiva College, a Torah Academy da Lubavitch Foundation, a Bais Yaakov Girls' School, a Sha'arei Torah Primary School, Yeshivas Toras Emes, Yeshiva Maharsha, Johannesburg Cheder e Hirsch Lião. A Yeshiva College, a maior dessas escolas, começou como uma yeshivá de meio período em 1951 e tornou-se uma escola de período integral em 1958. A Escola Menorah (mais tarde chamada de Escola Laïla Bronner) para meninas foi

adicionado em 1969. Em 2004, o Yeshiva College tinha um total de 850 alunos desde a creche até a matrícula.

As Escolas Hebraicas Unidas de Joanesburgo oferecem educação judaica para alunos que frequentam as escolas do governo. Duas escolas de religião são mantidas pela SA United for Progressive Judaism em Joanesburgo. Há um departamento de hebraico com uma cadeira em tempo integral na University of the Wit watersrand.

A Sociedade Judaica de Ajuda e Enterro de Joanesburgo (Chevra Kaddisha) é a instituição de assistência social mais importante em Joanesburgo. Fundada em 1887, em 2004 incorporou uma série de outras importantes instituições de bem-estar sob seu guarda-chuva, entre elas a Sociedade Benevolente das Mulheres Judaicas, os Serviços da Comunidade Judaica, o Orfanato Judaico Arcadia e os dois lares judaicos – Sandringham Gardens e Our Parents Home . Outras importantes instituições de bem-estar social incluem as sociedades de empréstimo gratuito Witwatersrand Hebrew Be nevolent Association (fundada em 1893) e a mais recente Rambam Trust, a Selwyn Segal Home for Jewish Handi capped (1959), Yad Aharon, Hatzollah (resgate médico), Kad Centro Ocupacional imah, B'nai B'rith e Nechama (ser aconselhamento de recuperação).

O sionismo se enraizou cedo em Joanesburgo. A Federação Sionista Sul-Africana foi formada lá em 1898, e o Centro Sionista construído em 1958 tornou-se um importante centro cultural até que foi vendido em 1999. A sede de todas as instituições judaicas nacionais e muitas semi-nacionais está situada em Joanesburgo . Além das três principais organizações – o Conselho Judaico Sul-Africano de Deputados (SAJBD), a Federação Sionista Sul-Africana (SAZF) e o Conselho Sul-Africano de Educação Judaica – um grande número de outras instituições têm suas sedes no cidade. Em 2000, a SAJBD, a SAZF, a União das Mulheres Judias, o Fundo Comunal Unido do Apelo Unido de Israel e várias organizações menores mudaram-se para instalações únicas e compartilhadas, conhecidas como Beyachad.

Uma série de instituições de assistência social, incluindo a Chevra Kadisha e a União Sul-Africana de Estudantes Judeus, são afiliadas ao SAJBD. A comunidade judaica não deve ser medida meramente em termos de sua força numérica. A intensidade da vida e identidade judaica e sua forte devoção sionista é para muitos um modelo de organização comunitária.

**Bibliografia:** L. Herrman, História dos Judeus na África do Sul (1935), 238–40; PH Emden, Randlords (1935), passim; G. Saron e L. Hotz, judeus na África do Sul (1955), índice; L. Feldman, Yidn em Joanesburgo (Yid., 1956); Bernstein, em: South Africa Jewish Year Book (1956), 29-39; M. Gitlin, The Vision Amazing (1950), índice. **Adicionar. Bibliografia :** M. Kaplan e M Robertson (eds.), Founders and Follows – Johannesburg Jewry, 1887–1915 (1991).

[Louis Hotz e Gustav Saron / David Saks (2ª ed.)]

° **JOÃO**, reis de Portugal.

JOÃO II (1455–1495), rei de Portugal desde 1481; um dos mais ilustres reis portugueses, sucedeu a seu pai Afonso V e tornou-se um governante muito capaz, mas tirânico. Ele reprimiu duramente a nobreza feudal, fortaleceu

a monarquia, e promoveu seu país à grandeza. João capturou Tânger aos mouros, e a exploração portuguesa da África foi estendida durante seu reinado. Dois anos depois de John ter ascendido ao trono, Don Isaac \*Abrabanel teve que fugir de Portugal por causa de suas relações com o duque de Bragança, que foi executado por John com vários outros membros da nobreza em 1483. Após a expulsão dos judeus da Espanha em 1492, João autorizou muitos refugiados a se estabelecerem temporariamente em Portugal, principalmente por questões financeiras. Cerca de 120.000 judeus se mudaram da Espanha para Portugal, entre eles 600 famílias ricas que o rei permitiu que se instalassem em seu reino mediante o pagamento de 100 ducados por cabeça. Entre os recém-chegados estava também Abraão \*Zacuto que foi nomeado médico e astrônomo do rei. João permitiu ainda que numerosos refugiados permanecessem em Portugal durante oito meses mediante o pagamento de oito cruzados de ouro cada um; aqueles que permanecessem após esse período seriam considerados escravos. Essa ressalva foi efetivamente implementada em 1493, quando ordenou que os exilados da Espanha que haviam permanecido em Portugal fossem vendidos como escravos. Os seus filhos foram removidos e muitos deles enviados para as ilhas de Santo Tomé ao largo da costa africana, onde morreram devido às condições adversas.

JOÃO III (1502–1557), rei de Portugal desde 1521; filho de Emanuel I, neto de Fernando e Isabel, os monarcas espanhóis, e cunhado do imperador Carlos V. Em 1525 David \*Reuveni chegou a Portugal e conseguiu despertar o interesse do rei pelos seus fantásticos projectos. Naquele ano, João pediu permissão ao papa para estabelecer a Inquisição em Portugal, mas isso foi adiado por meio de negociações dos \*Marranos e seus apoiadores com o papa. No entanto, em 1531 o rei nomeou o monge, Diego da Silva, chefe da Inquisição em Portugal sem esperar pela autorização papal, que foi dada em 1536. Nesse ano um tribunal da Inquisição iniciou as atividades em \*Évora contra os marranos de lá . . Em 1547, depois de numerosos marranos terem fugido de Portugal gal, João reviveu a lei promulgada em 1499 que proibia os marranos de deixar o país.

**Bibliografia:** M. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal* (1876), índice SV João; J. Mendes dos Remédios, *Os Judeus em Portugal* (1895), passim; N. Slouschz, *Ha-Anusim be-Portugal* (1932), passim; Roth, *Marranos*, índice; Barão, *Social2* , 11 (1967), 245-6; 13 (1969), 47ss.

° **JOÃO II (“O Bom”;** 1319–1364), rei da França desde 1350. Seu filho \*Charles V, que assumiu a regência enquanto John estava em cativo na Inglaterra, autorizou o retorno dos judeus à França em 1359; foi em grande parte devido às suas contribuições financeiras que o resgate de John pôde ser pago aos ingleses. Este foi provavelmente o cerne da verdade em que Giannino Guccio de Siena, um impostor que dizia ser João I da França, baseou a história relatada em suas memórias, de que ele havia recebido somas consideráveis de um judeu veneziano, Daniel, em troca de prometendo conceder aos judeus a liberdade de residência na França, uma vez que ele foi restaurado ao trono. Embora João II tenha confirmado o decreto de seu filho sobre o retorno dos judeus, ele

renovou a obrigação de usar o crachá judaico em 1363. Um projeto de portaria, que aparentemente nunca foi promulgado, ou determinou o estrito isolamento dos judeus, proibiu disputas teológicas com cristãos e posse de quaisquer livros, exceto a Bíblia, e, finalmente, ordenou que a circuncisão fosse adiada até que as crianças pudessem responder a perguntas sobre sua fé.

**Bibliografia:** U. Robert, em: REJ, 6 (1882), 83; M. Jusselin, *ibid.*, 54 (1907), 142f.; EG Leonard, *Les Angevins de Naples* (1954), 390.

[Bernhard Blumenkranz]

° **JOÃO XXII (Jacques Duèse;** bc 1245), papa em Avignon, 1316-34. Adaptando pragmaticamente sua atitude para se adequar à situação atual, João XXII não poderia ser chamado de benevolente nem severo em suas relações com os judeus. Ele desejava encorajar a conversão dos judeus e aconselhava empregar um convertido com um conhecimento perfeito de hebraico e aramaico para ensinar essas línguas aos cristãos (1319); ele também permitiu que os convertidos mantivessem suas posses (1320). Em 1320 ele interveio em pelo menos cinco ocasiões para proteger os judeus dos \*Pastoureaux. No entanto, neste mesmo ano, ele mais uma vez decidiu apreender o Talmud e outros livros judaicos e considerou expulsar os judeus das terras da Igreja. Embora a ordem de expulsão tenha sido revogada mediante o pagamento de grandes somas por uma delegação de judeus de Roma, João XXII, no entanto, procedeu à queima do Talmude em 1322, ao mesmo tempo que instituiu ordens de expulsão locais. Confirmou a jurisdição da Inquisição sobre os convertidos que, suspeitos de práticas judaizantes, encontraram refúgio em mosteiros (1317; 1322); somente quando a receita da Igreja dos judeus estava em perigo, como na Apúlia em 1328, João retomou da Inquisição, por um período temporário, a jurisdição sobre os judeus.

**Bibliografia:** Milano, Italia, 148; P. Browe, *Judenmission im Mittelalter* (1942), 208, 259; S. Grayzel, em: HUCA, 23 (1950/51), 37-80.

[Bernhard Blumenkranz]

° **JOÃO XXIII** (1881–1963), papa 1958–63. Nascido Angelo Giuseppe Roncalli, ele convocou o Concílio Vaticano II (1962-65) e elevou o papado a uma nova popularidade com seu estilo caloroso e amigável após a severa formalidade de seu predecessor , \*Pio XII. Ele serviu como pároco e professor de seminário de 1904 a 1925 em Bergamo, Itália, e foi nomeado arcebispo e núncio papal na Bulgária e depois delegado apostólico na Turquia pelo Papa Pio XI (1922-1939). Enquanto servia como núncio em Istambul, Turquia, durante a Segunda Guerra Mundial, Roncalli distribuiu documentos de aparência quase oficial e outros papéis para refugiados judeus que pretendiam entrar na Palestina, enviando milhares de tais documentos também para o núncio papal em Budapeste, Angelo Ratti, que estava trabalhando em estreita colaboração com Raoul \* Wallenberg e outros diplomatas neutros para salvar dezenas de milhares de vidas judias. Roncalli interveio pessoalmente com a rainha da Bulgária, católica, pedindo sua ajuda para convencer o marido a proteger os judeus daquele país.

João Batista

Em 1944, ele recebeu o cargo-chave da França. Quando ele viu um noticiário da libertação do campo de extermínio em Bergen-Bel filho, ele teria dito: "Este é o corpo místico de Cristo!" (uma referência à encíclica do Papa Pio XII sobre a natureza da Igreja). Roncalli foi feito primaz de Veneza e cardeal em 1953. Quando Pio XII morreu em 1958, depois de um longo pontificado que começou em 1939, o Colégio dos Cardeais procurou um candidato com um toque novo e atrativo, mas que não fizesse qualquer radical mudanças. Roncalli, popular entre os cardeais italianos e franceses (então os dois maiores grupos) e 77 anos, parecia se encaixar na conta. Em Veneza, ele era rigoroso com seus padres no que diz respeito à moralidade pessoal. Ele parecia decidido em tomar decisões rapidamente, confiando em sua fé no Espírito Santo para guiá-lo. Mais próximo da terra e da comunidade trabalhadora do que seu aristocrata predecessor, João não via o mundo simplesmente dividido em simples bem e mal (mundo livre e comunista), mas estava disposto a trabalhar nas linhas de divisão dos tempos, política e teologicamente, surpreendendo muitos com seu apertismo (política de abertura). Ele concedeu cerca de 120 audiências privadas a indivíduos e grupos judeus, incluindo representantes do governo de Israel, que receberam as dignidades de uma visita de Estado.

Em um ato inicial de seu papado, em março de 1959, João XXIII suprimiu o termo "pérfido" da oração da Sexta-feira Santa, transformando-o em uma "oração pelos judeus", embora só depois do Concílio tenha deixado de ser uma oração por sua conversão. Nesse mesmo ano, ele ordenou o fim de uma era anual de peregrinação ao santuário em "Deggendorf, Baviera, onde milhares de peregrinos vinham anualmente para "celebrar" o massacre em 1338 da comunidade judaica da cidade. Também em 1959, ele excluiu da Missa uma petição feita durante a consagração referindo-se ao "sangue invocado (os judeus) de outrora", e do rito do batismo a fórmula na qual os batizados deveriam "abominar a incredulidade judaica e rejeitar o erro hebraico."

Finalmente, em 1959, inspirado, disse ele, pelo Espírito Santo, João convocou um sínodo mundial de bispos, ou Concílio Ecumênico. O Conselho que ele convocou deveria ser distinto. Não era para condenar os erros, mas para "abrir as janelas" da Igreja ao mundo e às outras religiões, um "aggiornamento" de toda a vida da Igreja. As encíclicas de São João, *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), estabeleceram o espírito do Concílio, assim como o *Divino Afflante Spiritu* e *Mystici Corporis* (ambos em 1943) do Papa Pio XII estabeleceram seus fundamentos teológicos, ordenando o uso de erudição bíblica moderna no primeiro e oferecendo uma visão da Igreja não como uma hierarquia, mas como uma comunidade espiritual.

Em 1960, recebendo uma delegação de líderes judeus americanos, ele recebeu um rolo da Torá para expressar gratidão pelas vidas judaicas que ele salvou durante o Holocausto, e respondeu: "Somos todos filhos do mesmo Pai celestial. Entre nós deve haver sempre o brilho do amor e sua prática". Ele concluiu: "Eu sou José, seu irmão" (Gênesis 45:4). Ao usar seu nome de batismo, o papa não estava apenas citando a auto-revelação bíblica de José a seus irmãos no Egito, ele também estava fazendo um gesto sem precedentes de calor filial para

para todos os judeus, que ele considerava merecedores de sua plena dignidade como descendentes dos Patriarcas da Bíblia. Era uma declaração cheia de implicações teológicas.

Em outubro de 1960, João XXIII recebeu o estudioso francês Jules Isaac, cujas perdas familiares pessoais durante o holocausto o levaram a estudar as origens do antissemitismo no antigo "ensino de desprezo" do cristianismo contra o judaísmo. Ele respondeu positivamente, colocando a questão na agenda do Concílio e designando o cardeal Augustine Bea, SJ, um estudioso bíblico alemão e confessor do próprio papa. De fato, o primeiro pedido formal dos católicos para que o Concílio considerasse diretamente o vínculo entre a Igreja e o povo judeu veio em 24 de abril de 1960, quando o Pontifício Instituto Bíblico de Roma apresentou sua petição formal. Ele argumentou com base nas epístolas paulinas e no Concílio de Trento que fazia parte do "depósito da fé" que os judeus não poderiam ser vistos como "rejeitados" por Deus ou coletivamente culpados da morte de Jesus, apesar a "interpretação errônea de certas citações do Novo Testamento" ao longo dos séculos. Depois de muitas aventuras e da morte do Papa, a declaração, *Nostra Aetate*, foi esmagadoramente aprovada pelos Padres conciliares em 28 de outubro de 1965. Em apenas 15 frases em latim, o documento rejeitou a acusação de culpa judaica pela morte de Jesus, estabeleceu uma nova e positiva compreensão do povo judeu em aliança com Deus e convocou a Igreja a engajar os judeus em um "diálogo de mútua estima."

**Bibliografia:** P. Hebblethwaite, *Papa João XXIII: Rebanho de pastores do mundo moderno* (1985); P. Lapide, *Três Papas e os Judeus* (1967).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**JOÃO BATISTA**, o precursor (prodromus) de Cristo.

Existem duas fontes principais de dados sobre a vida de João: os Evangelhos, os primeiros dos quais estavam em circulação durante a última parte do primeiro século, e as Antiquidades Judaicas de Josefo, escritas após a queda de Jerusalém em 70 EC. Além disso, há textos apócrifos, como o Protevangelium de Tiago, de meados do século II. Se aceitarmos a narrativa fantasiosa de Lucas 1:5-80 como baseada em informações biográficas factuais, então João nasceu de pais (Zacarias e Isabel) de origem sacerdotal. As alusões do AT sublinham o papel de João Batista como precursor do NT e seu nascimento ao idoso Zacarias e sua estéril esposa Isabel (um paralelo a Abraão e Sara) serviu para indicar a origem divina de sua concepção. Sua relação com Jesus é enfatizada antes mesmo de eles nascerem: quando Isabel ouviu a saudação de Maria, seu bebê saltou em seu ventre (Lucas 1:41). Até o nome de João (que significa "Deus mostra graça") foi dado a ele pelo anjo Gabriel. A mãe de João e Maria, mãe de Jesus, são consideradas primas, mas a palavra grega em Lucas 1:36 não é muito específica e indica apenas que elas eram parentes.

A casa de Zacarias estava situada numa "cidade de Judá" na região montanhosa, presumivelmente em Bet Cherem, a oeste de Jerusalém, identificada em En Kerem. O apócrifo Protevangelium de James tem Elizabeth fugindo com seu bebê do sol de Herodes

diers e se escondendo em uma caverna na região montanhosa. Lucas 1:80 sugere que o menino João cresceu em "lugares desertos" antes de atingir a maioridade. É improvável que o menino John pudesse sobreviver por muito tempo sozinho no inóspito deserto da Judéia. Portanto, não há nada que sustente uma teoria frequentemente citada de que João foi criado pelos \*essênios. De fato, a palavra grega eremos significa uma região desolada ou solitária, ou seja, um lugar que poderia ser frequentado por um pastor ocasional. Portanto, não há necessidade de buscar uma infância para John em um deserto árido. John pode ter sido criado como um menino pastor e, como tal, por necessidade, teria passado períodos de tempo sozinho, longe da casa de seus pais (ou da casa da família extensa, se seus pais tivessem morrido). João usava uma vestimenta externa (um adderet) feita de pele de camelo e um cinto de couro (Mateus 3:4; Marcos 1:6), ecoando a aparência do profeta Elias (II Reis 1:8). Não há evidência de que João fosse nazireu (cf. Nm 6:1-4) ou que levasse uma vida ascética. A referência a João não comer pão ou vinho provavelmente indica que João preferia comer alimentos que não tivessem sido processados por mãos humanas e, portanto, não seriam suscetíveis à impureza. Por esta mesma razão, João teria comido gafanhotos e mel (Mt 3:4), ambos considerados por seus companheiros judeus como alimentos puros.

Em termos de cronologia, parece que João nasceu antes da morte de \*Herodes, o Grande (ou seja, em 4 AEC o mais tardar) e que ele foi chamado em sua missão no rio Jordão no ano 15 ŷ de Tibério César (Lucas 3:1-2), que teria sido em 28 ou 26 EC, se contarmos desde o tempo da co-regência de Tibério. Parece, portanto, que não sabemos nada sobre os eventos na vida de João entre as idades de 12 anos, o tempo de sua "apresentação a Israel"

(Lucas 1:80), e até que ele tinha cerca de 30 anos e começou seus batismos no rio Jordão. João evidentemente foi atraído para o rio Jordão por causa de suas associações com o profeta Elias e sua mensagem era "arrependam-se, porque o reino dos céus está próximo" (Mt 3:2).

João batizou seus seguidores para significar o afogamento de sua antiga vida e sua emergência da água para uma nova vida. Significativamente, João é mencionado particularmente como batizando no rio Jordão, através do qual as 12 tribos de Israel passaram para a terra prometida. João, como \*Jesus mais tarde, imediatamente entrou em conflito com os \*fariseus e \*saduceus para quem ele tinha palavras duras (Mt 3:7-12). O Evangelho de João relata que lhe perguntaram quem ele era; quando João respondeu que não era nem o Cristo nem o profeta Elias, eles questionaram suas atividades de batismo. João respondeu que estava batizando apenas em água ("para arrependimento", Mt 3:11), mas que ele deveria ser seguido por alguém que batizaria com o Espírito Santo e fogo (isto é, castigo eterno, cf. . 3:11-12; João 1:19-28). De acordo com os Evangelhos, quando João viu Jesus, ele o proclamou "o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo" e testemunhou que viu o Espírito descer do céu como uma pomba e permanecer nele (no batismo de Jesus) indo tão longe a ponto de declarar que "este é o Filho de Deus" (João 1:29-34).

O próprio Jesus avaliou seu precursor em Mateus 11:7-15: João foi muito mais que um profeta, superando seus predecessores em grandeza e comparável a Elias. No entanto, a geração de João não o aceitou, alegando que ele estava endemoninhado (Mt 11:17-18), como mais tarde foi dito do próprio Jesus. João foi decapitado em Maquero pelo tetrarca Herodes Antipas, que o aprisionou em vingança pela condenação de João de seu casamento incestuoso com a esposa de seu irmão, Herodias (Lucas 3:19-20). A filha de Herodias dançou para Herodes, que a recompensou oferecendo-lhe o que ela desejasse. A conselho de sua mãe, ela pediu a cabeça de João Batista em uma bandeja. Herodes, que gostava de ouvir João (Marcos 6:20), ficou triste por ser obrigado a executá-lo; mas tendo feito seu juramento perante testemunhas, ele ordenou que fosse feito (Mt 14:1-13; Mc 6:14-29).

Lucas 9:7-9 relata que quando Herodes mais tarde soube que Jesus estava sendo identificado com o João ressuscitado, ficou curioso sobre o assunto do boato.

Trabalhos arqueológicos recentes estão lançando uma nova luz sobre as primeiras atividades de batismo de João nos "lugares desertos" (Lucas 1:80) e antes de sua missão no rio Jordão. Uma caverna foi descoberta em 2000 em Suba/Tzova perto de sua cidade natal tradicional em En Kerem (veja "Bet Cherem") que foi usada no início do primeiro século EC para imersões rituais em água, notavelmente lembrando os procedimentos de batismo de João no rio Jordão como descritos nos Evangelhos. A gruta de Suba trouxe à luz instalações de culto e uma pedra para unção de pés. A caverna foi usada mais tarde no período bizantino como uma caverna memorial e desenhos de João Batista e símbolos de sua cabeça e braços relíquia foram encontrados inscritos nas paredes.

Novos trabalhos arqueológicos nas margens do baixo rio Jordão revelaram igrejas do período bizantino, bem como escassos vestígios do período romano, associados ao local de batismo tradicional.

**Bibliografia:** D. Flusser, Tevilat Yeshu ve-Kat Midbar Yehudah (1961); M. Dibelius, Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer (1911); E. Lohmeyer, Das Urchristentum, vol. 1: Johannes der Täufer (1932); CH Kraeling, João Batista (1951); EU. Steinmann, Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert (1955); M. Goguel, Au seuil de l'Évangile: Jean Baptiste (1958). **Adicionar.** **Bibliografia :** J. Bergeaud, Saint Jean-Baptiste (1961); D. Baldi, Enchiridion Locorum Sanctorum: Documenta S. Evangelii Loca Respicientia (1982); D. Baldi e B. Bagatti, Saint Jean-Baptiste: Dans Les Souvenirs de sa Patrie (1980); O. Cullman, Batismo no Novo Testamento, Estudos em Teologia Bíblica (1950); WR Farmer, "João Batista", em: GA Buttrick, The Interpreter's Dictionary of the Bible (1962), 955-62; PW Hollenbach, "João Batista", em: DN Freedman, Anchor Bible Dictionary, vol. 3 (1992), 887-99; CH Kraeling, João Batista (1951); H. Leclercq, "Jean-Baptiste (Santo)", em: F. Cabrol, e H. Leclercq, Dictionnaire D'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, vol. 7 (1927), 2167-184; J. Murphy-O'Connor, "João Batista e Jesus: História e Hipóteses", em: Estudos do Novo Testamento, 36 (1990), 359-74; HC Scobie, João Batista (1964); WB Tatum, João Batista e Jesus: Relato do Seminário Jesus (1994); JE Taylor, João Batista dentro do Judaísmo do Segundo Templo (1997); RL Webb, João Batista e Profeta: Um Estudo Sócio-Histórico (1991); W. Wink, João Batista na Tradição Evangélica

João Crisóstomo

(1968, reimpresso em 2000); S. Gibson, *A Caverna de João Batista* (2004).

[Shimon Gibson (2ª ed.)]

° **JOÃO CRISÓSTOMO** (354–407), ilustre \*Pai da Igreja do Oriente e um dos pregadores antijudaicos mais virulentos. Nascido em Antioquia, filho de pais pagãos, foi batizado em 373 e ordenado sacerdote em 384.

Seus oito sermões (homilias) contra os judeus foram proferidos durante seus dois primeiros anos de atividade de pregação em Antioquia (386-387). Eles foram escritos literalmente por sua audiência e posteriormente circulados. Assim, sua grande influência antijudaica foi sentida além do período em que foram escritas. Crisóstomo ataca não apenas os ensinamentos do judaísmo, mas mais especialmente o modo de vida e as visões dos judeus contemporâneos (aliás, dando assim informações valiosas sobre a vida dos judeus de Antioquia no século IV e sobre a influência que eles exerceram sobre seus não-judeus). ambiente judaico), acusando-os de atividade missionária, que competia perigosamente com a dos cristãos. Os judeus derrotados e dispersos, acrescenta ele ironicamente, estavam se tornando os mestres do mundo inteiro. Criticou os cristãos de Antioquia que cooperavam com os judeus em assuntos religiosos, guardavam o sábado, o “grande jejum” e outras festas judaicas; eles até se submetiam à circuncisão e participaram de peregrinações aos lugares sagrados judaicos. Crisóstomo afirmou que nos sábados e festivais a sinagoga judaica estava cheia de cristãos, especialmente mulheres cristãs, que amavam a solenidade da liturgia judaica, gostavam de ouvir o shofar em Rosh Ha-Shanah e aplaudiam pregadores famosos (de acordo com costume). Crisóstomo tentou difamar a sinagoga, que ele comparou a um templo pagão e que ele apresentou ao seu público como a fonte de todos os vícios e heresias. Neste contra

Ele relatou que atores apareciam nas sinagogas em festivais judaicos. Sua afirmação de que entre os judeus o sacerdócio pode ser comprado e vendido por dinheiro é especificado por seu biógrafo, Palladius, que escreve que “o patriarca – assim como o chefe da sinagoga – é trocado a cada ano para reabastecer o dinheiro. -caixas.” Em outros aspectos também, Chryso Stom, o pioneiro da vida monástica ascética, criticou os judeus por sua avareza e maldade. Ele também testemunhou a influência judaica no judiciário de Antioquia, relatando que os cristãos muitas vezes se refugiavam em tribunais judaicos e, quando juravam, muitas vezes usavam a fórmula do juramento judaico. Mesmo seus sermões sobre os Macabeus não eram para elogiar os judeus, mas para enfatizar a diferença entre judeus e cristãos, e não é mera coincidência que a destruição da sinagoga de Callinicon (também na Síria, cf. \* Ambrósio de Milão) ocorreu imediatamente após uma série de sermões antijudaicos por ocasião de uma procissão em homenagem aos Macabeus em 388.

Após um curto período de atividade em Constantinopla, Crisóstomo foi vítima de intrigas da corte e foi deposto pelo imperador Arcádio. Ele então admitiu que judeus, hereges e pagãos sentiam pena dele, mas os cristãos fecharam seus corações.

Se essa “confissão” foi apenas um paradoxo retórico, ou se realmente havia judeus em Constantinopla que foram recebidos com ele de maneira amigável, é difícil determinar. Tampouco é possível decidir se sua queda não foi arquitetada por alguns judeus influentes da corte de Arcádio.

Como os escritos de outros Padres da Igreja, os livros de Crisóstomo contêm vários comentários exegéticos que concordam com a agadã talmúdica.

**Bibliografia:** F. Perles, em: Ben Chananja, 3 (1860), 569-71; Graetz, *Hist.*, 2 (1893), 613-4; H. Lucas, *Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert* (1910), 7-11; H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (1911), 235-47; Juster, *Juifs*, 1 (1914), 62-63; 2 (1914), 114, 125; B. Koetting, em: *Kirche und Synagoge* (1968), 158-65.

[Yohanan (Hans) Lewy]

**JOÃO (Johannan) O ESSENO** (d. 66 EC), patriota e líder, descrito por Josefo como um homem de notável coragem e sagacidade. Já reconhecido por sua habilidade no início da revolta contra os romanos, foi colocado no comando da província de Tamna pelo governo revolucionário. Pouco depois, em associação com Níger da Peréia, vice-governador da Iduméia, e Silas, o Babilônico, um soldado treinado anteriormente a serviço do rei Agripa (ambos os quais se distinguiram na vitória sobre \*Céstio), ele foi colocado encarregado da desastrosa expedição contra Ashkelon.

Ele e Silas foram mortos no primeiro ataque. É duvidoso que “o Essênio” implique que ele pertencia a esse corpo. Pode significar “um homem de Esse”, ou seja, Gerasa na Transjordânia.

**Bibliografia:** Jos., *Wars*, 2:567; 3:19; Klausner, *Bayit Sheni*, 5 (19512), 309, índice.

[Cecil Roth]

**JOÃO DE CÁPUA (João de Cápua;** século XIII), tradutor italiano que viveu em Roma durante o pontificado de Bonifácio VIII (1294–1303). Provavelmente nascido em Cápua antes de 1250, João de Cápua, um apóstata, é conhecido por sua tradução de *Kalila e Dimna* do hebraico para o latim. João traduziu esta famosa coleção de contos, trabalhando com base em uma versão hebraica anterior feita do árabe no século XII por um judeu chamado Joel. Ele trabalhou nesta tradução latina entre 1263 e 1278 e a dedicou ao Cardeal Matteo Orsini. A obra foi posteriormente amplamente conhecida sob seu nome latino, *Directorium humanae vitae, alias parabola antiquorum sapientium* (“O Guia da Vida Humana, ou Provérbios dos Antigos Sábios”). A influência do Directorio sobre os escritores e colecionadores de fábulas com finalidade ético-didática foi imensa, e eminentes escritores e romancistas lidaram com essa obra até o século XVII. O *Directorium* foi publicado pela primeira vez entre 1484 e 1493; uma edição crítica foi estabelecida por F.

Geissler apenas em 1960. João de Cápua também traduziu – sempre a partir das traduções hebraicas do árabe – tratados que tratam da medicina, incluindo o *al-Taysyr* (“A Facilitação”), um tratado sobre patologia e terapêutica de Abu Marwan ibn Zuhr (1090-1162); vários textos médicos de Maimônides: “Em

Hygiene" (De regimine sanitatis) dedicado a Bonifácio VIII, "Sobre as causas dos acidentes" (De causis acidium), De haemorrhoidibus, por iniciativa de um dos médicos papais e possivelmente também De coitu.

**Bibliografia:** Steinschneider, Uebersetzungen, 2 (1893), 748, 772, 875-6, 981. **Add. Bibliografia:** F. Geissler, em: Mitteilun gen des Instituts fuer Orientforschung, 9 (1963), 433-61; M. Zonta, em: Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 55 (2000), 760-61.

[Joseph Baruch Sermoneta / Alessandro Guetta (2ª ed.)]

**JOÃO DE GISCALA (Johan ben Levi)**, um líder da revolta contra Roma (66-70 EC). John era um nativo de \*Giscala (Gush ý alav) na Galiléia. Pouco se sabe dele antes da guerra.

Quando os habitantes de Tiro, Gadara e outros saquearam e queimaram sua cidade natal, ele a reconstruiu e se vingou dos invasores. Sua percepção de que os romanos haviam apoiado e até encorajado os invasores a atacar o judeus o fez alterar sua antiga atitude de lealdade para com os romanos, e ele começou a preparar a Galiléia para a luta vindoura. Na primavera de 66, \*Josefo chegou como comandante da Galiléia e logo se envolveu com João em um conflito que se transformou em uma luta dura e amarga. O relato de Josefo é prejudicado por sua animosidade pessoal em relação a João, mas, no entanto, ele dá crédito aos esforços de João na preparação para a luta. João sugeriu a Josefo que os fundos fossem fornecidos com a venda de grãos pertencentes aos romanos e do azeite vendido aos judeus na Síria. Ele presumivelmente precisava desses fundos para defesa, embora Josefo o acuse de desejar usá-los para fins pessoais. Um conflito aberto irrompeu entre eles em Tiberíades quando João soube que Josefo pretendia restaurar a propriedade saqueada do administrador do rei Agripa, que era considerado um simpatizante romano. Os partidários de João incluíam muitos galileus; fugitivos de Tiro; homens de Gabara, incluindo seu líder, Simon; Justus de Tiberíades e seu pai Pistus; e o arconte de Tiberíades, \*Josué (Jesus) filho de Sepfas. João despachou uma delegação a Jerusalém, exigindo que Josefo fosse demitido de seu cargo por não cumprir suas tarefas com lealdade. Esse pedido foi atendido, segundo Josefo, como resultado do suborno de João e da exploração de sua amizade com \*Simeão b. Gamaliel. Emissários foram enviados para dispensar Josefo de seu comando e aconselhar os cidadãos da Galiléia a apoiar João. Josefo ignorou tudo isso e chegou a ameaçar os partidários de João. Josefo afirma que conseguiu afastar a maioria dos seguidores de João.

Os esforços de João para organizar a Galiléia para a guerra não tiveram sucesso e, com exceção de sua cidade natal, toda a província caiu nas mãos dos romanos. No inverno de 67, quando Tito estava às portas de Giscala e ofereceu termos de rendição, João aproveitou o sábado intermediário como pretexto para atrasar as negociações e fugiu para Jerusalém.

#### João em Jerusalém

João encorajou os insurgentes em Jerusalém a continuar a guerra contra Roma. No início colaborou com \*Anan b. Anan e membros do governo. Relações entre o Zelo

ots e o governo, no entanto, deteriorou-se constantemente e atingiu uma crise quando \*Phinehas (Phanni) b. Samuel, o sumo sacerdote, foi escolhido por sorteio. Na luta que se seguiu, os círculos sacerdotais incitaram o povo contra os zelotes; John tentou servir como mediador. Josefo o acusou de trair a confiança nele depositada, mas parece que João se convenceu de que era impossível transpor o abismo entre os dois campos e passou para o lado dos zelotes. Ele pode ter sido influenciado por rumores de que os elementos moderados estavam pensando em entregar a cidade aos romanos. A seu conselho, os zelotes, que se haviam fortificado no templo, fizeram causa comum com os idumeus e juntos venceram os moderados. O governo de Jerusalém foi assim concentrado nas mãos de João, causando divisão por um tempo entre os zelotes, pois aqueles em Jerusalém desaprovavam a supremacia dos galileus, e um de seus líderes, \*Eleazar b. Simeon, na verdade se opôs a John por um tempo. João gradualmente prevaleceu e os Zelotes de Jerusalém se juntaram ao seu acampamento. Josefo retrata o período do governo de João em Jerusalém nos termos mais sombrios, retratando a anarquia completa e a falta de consideração pela vida humana. Mesmo admitindo que os zelotes se vingaram de seus oponentes com pouca consideração pelo procedimento judicial, os esforços positivos de João para fortalecer a cidade e equipá-la adequadamente contra o cerco vindouro não podem ser negligenciados.

Seus oponentes, no entanto, não se conformaram com sua vitória e convidaram \*Simeon Bar Giora à cidade para chefiar as forças opostas. A incessante luta interna entre os dois líderes foi interrompida em parte, mas não totalmente, apenas quando Tito apareceu nos portões da cidade. À medida que o cerco se intensificava, João não hesitou em derreter os vasos do Templo para fornecer armas e usou os suprimentos do Templo reservados para fins rituais para aliviar a fome. Com a captura da cidade, João estava entre os prisioneiros levados para Roma e incluídos na procissão triunfal da vitória de Tito. Simeon Bar Giora foi aparentemente considerado pelos romanos como o comandante em chefe judeu e foi executado, enquanto John foi condenado à prisão perpétua.

**Bibliografia:** Schuerer, Hist, 251f., 257f., 260, 262-73; Klausner, Bayit Sheni (19512), índice SV Yoýanan b. Levi; Josefo, índice; C. Roth, Manuscritos do Mar Morto (1965), índice. [Lea Roth]

**\*JOÃO PAULO II** (1920–2005), papa de 1978 a 2005. Nascido Karol Wojtyła em Wadowice, Polónia, ele era um estudante na Universidade de Cracóvia quando os alemães invadiram a Polónia, efetivamente fechando a universidade. Sob a ocupação, ele trabalhou em uma pedreira, continuando seu envolvimento com círculos teatrais e literários que se engajavam na resistência antinazista e possivelmente ajudando judeus a escapar, enquanto estudava em um seminário "subterrâneo". Ele estabeleceu amizades precoces e duradouras com os judeus. Ordenado sacerdote em 1946, Wojtyła foi enviado a Roma, onde obteve o doutorado em teologia, com uma tese sobre São João da Cruz. Ele então fez doutorado em filosofia na Universidade Jagellonian, com uma dissertação sobre Max Scheler. Publicou numerosas publicações teológicas e filosóficas

João Paulo II

artigos osóficos e livros de poesia, este último muitas vezes sob o nome de "Jawien".

Consagrado bispo auxiliar de Cracóvia em 1958, participou do Concílio Vaticano II, onde foi creditado o compromisso que levou ao documento "A Igreja no mundo moderno" (Gaudium et Spes). Tornou-se arcebispo de Cracóvia em 1964 e cardeal em 1967.

Como papa, ele continuou a renovação teológica iniciada pelo Concílio, embora suas abordagens não fossem isentas de controvérsias, e escreveu inúmeras encíclicas sobre Cristo, a dignidade humana e várias questões sociais. Seu apoio ao movimento trabalhista polonês, Solidariedade e outros grupos semelhantes na Europa Oriental, mesmo mantendo uma Ostpolitik diplomática, é creditado como um dos fatores que levaram ao colapso da hegemonia soviética. Ele viajou mais amplamente pelo mundo do que qualquer um de seus predecessores, invariavelmente se encontrando com cristãos, judeus e outros líderes das principais religiões do mundo, muitos dos quais ele reuniu em oração no final de 1986 em Assis, Itália. Em 1981, ele sobreviveu à bala de um assassino. Ele trabalhou tão assiduamente pela causa da paz mundial.

João Paulo foi o primeiro papa a visitar um campo de extermínio, \*Auschwitz, em 1979. O monumento comunista ali, como em \*Babi Yar, obscureceu intencionalmente as especificidades judaicas e polonesas do campo, tornando-o um memorial para a humanidade em geral. Pedras em diferentes idiomas foram colocadas representando os países de onde as vítimas vieram. O papa parou e rezou em apenas duas horas: primeiro a inscrição hebraica e depois a polonesa, repreendendo sutilmente a ideologia do memorial.

Em 1986, o papa novamente fez história ao ser o primeiro desde São Pedro a visitar e rezar em uma sinagoga, a Grande Sinagoga de Roma. Ele havia condenado o antissemitismo como "pecaminoso" no início daquele ano na Áustria. Na sinagoga, ele afirmou a validade da fé judaica e da aliança de Deus com os judeus: "A religião judaica não é extrínseca a nós, mas de certa forma intrínseca à nossa própria religião. Com o judaísmo, portanto, temos uma relação que não temos com nenhuma outra religião.

Vocês são nossos queridos irmãos e, de certa forma, pode-se dizer que vocês são nossos irmãos mais velhos". Embora alguns judeus pensassem que isso se referia a Jacó usurpando a promessa divina de seu irmão mais velho, Esaú, a referência era mais provável à parábola do filho pródigo, na qual o pai tranquiliza o filho mais velho: "Meu filho, você está aqui comigo sempre; tudo o que tenho é seu" (Lucas 15:31).

Em 1987, o papa se reuniu com a liderança judaica da Polônia, que tinha a maior comunidade judaica do mundo antes da Segunda Guerra Mundial, e dos Estados Unidos. Em Varsóvia, ele chamou o testemunho judaico da Shoah de uma "voz de advertência para toda a humanidade" profética. Nos EUA naquele mesmo ano, o papa pediu a integração da educação sobre o Holocausto em todos os níveis da educação católica e que o mundo reconheça o direito dos judeus "a uma pátria", um ponto importante em vista da infame resolução das Nações Unidas. atacando o sionismo como "racismo".

Quando a Alemanha reunificada enviou sua primeira embaixadora ao Vaticano em 1990, o papa falou pela primeira vez do "pesado fardo da culpa pelo assassinato do povo judeu".

que para os cristãos "deve ser um chamado duradouro ao arrependimento". Em dezembro de 1993, o Vaticano e Israel firmaram um "Acordo Fundamental", trocando embaixadores no verão seguinte. Em 1994, também, o papa presidiu um concerto do Shoah Day dentro do próprio Vaticano, mais um "primeiro".

Controvérsias, muitas delas centradas em questões do Holocausto, também marcaram o longo pontificado de João Paulo. A mais longa, a controvérsia do Convento de Auschwitz, começou no início de 1986 e não foi resolvida até 1993, quando o papa enviou pessoalmente uma carta às freiras carmelitas para se mudarem para a nova propriedade a uma curta distância que havia sido construída para elas. Deixaram, no entanto, a grande cruz que havia no seu jardim, que passou a ser cercada por inúmeras cruzes menores erguidas por alguns católicos poloneses. Estes foram removidos pelo governo na véspera da oitava viagem do papa à Polônia em 1999, embora a grande cruz permaneça.

No verão de 1987, apenas algumas semanas antes de o Papa se encontrar com representantes da comunidade judaica dos Estados Unidos, a maior do mundo, uma audiência papal foi organizada para o presidente da Áustria, Kurt Waldheim, que acabava de ser revelado como membro do Partido Nazista durante a Segunda Guerra Mundial, criando uma crise que só foi resolvida por um encontro de líderes judeus com o Papa em Castel Gandolfo dez dias antes do encontro marcado em Miami.

As controvérsias também giraram em torno de candidatos à santidade, como Edith Stein (uma freira católica romana que era judia convertida ao catolicismo e morreu em Auschwitz porque foi definida pelos nazistas como judia), \*Pio XI (que cresceu em sua casa como católico, um menino judeu tirado à força de seus pais pela palavra de uma empregada da família que ela o havia batizado), Catherine Emmerich (uma freira do século XIX cujas visões da morte de Jesus tipificavam e intensificavam os elementos antijudaicos encontrados na paixão peças do período), a rainha Isabel (ver \*Ferdinand and Isabella) da Espanha (que ordenou a expulsão dos judeus em 1492 e institucionalizou a Inquisição) e \*Pio XII (que serviu como papa durante a Segunda Guerra Mundial).

Em fevereiro de 2000, o papa liderou uma Liturgia de Arrependimento na qual articulou o arrependimento da Igreja pelos pecados cometidos contra os judeus pelos católicos ao longo dos séculos. Mais tarde naquele mês, o papa foi a Israel. Seu antecessor, \*Paulo VI, veio muito brevemente a Jerusalém em 1964, entrando em Jerusalém sem reconhecer as fronteiras do Estado de Israel, mas esta foi a primeira visita extensa de um papa ao Estado judeu. Como era seu costume, o papa beijou o solo da terra. O papa visitou o \*Yad Vashem, o memorial de Israel às vítimas do holocausto, encontrando-se lá com um grupo de sobreviventes. Finalmente, ele foi ao Muro das Lamentações, o último remanescente do Templo de Jerusalém. Lá, ele colocou uma oração de petição ao Deus de Israel.

Deus de nossos pais,  
você escolheu Abraão e seus descendentes  
para levar o Teu nome às nações:  
estamos profundamente tristes  
pelo comportamento daqueles  
quem ao longo da história



fizeram com que estes Seus filhos sofressem  
e pedindo seu perdão  
queremos nos comprometer  
à fraternidade genuína  
com o povo da aliança

João Paulo morreu em 2 de abril de 2005. Ele foi sucedido pelo Papa Bento XVI.

**Bibliografia:** E. Fisher & L. Klenicki (ed.), *Peregrinação Espiritual*: Papa João Paulo II sobre Judeus e Judaísmo 1979–1995 (1995); Novo Volume Jubileu da Enciclopédia Católica: Os Anos Wojtyła (2001).

[Eugene J. Fisher (2ª ed.)]

**\*JOHNSON, LYNDON BAINES** (1908–1973), 36º presidente dos Estados Unidos. Como líder do plenário democrata, ele se opôs ao plano do presidente Eisenhower de sanções contra Israel após a guerra árabe-israelense de 1956.

Como presidente, Johnson foi extremamente eficaz em aprovar no Congresso medidas liberais significativas e de longo alcance que foram fortemente bem recebidas por judeus e outros grupos minoritários americanos para os quais eram de benefício óbvio. Esses programas da “Grande Sociedade” buscavam eliminar a pobreza, a discriminação e a ignorância, e incluíam importantes leis de bem-estar, direitos civis, redução de impostos, educação e emprego. Como resultado, a costumeira forte afinidade dos judeus americanos pelo Partido Democrata, especialmente sua ala liberal, continuou sob o governo Johnson.

No Oriente Médio, Johnson provou ser um amigo de Israel. Além de fornecer apoio político e econômico, ele foi fundamental na criação de um programa de estudo conjunto EUA-Israel para um grande projeto de dessalinização de água para atender à necessidade premente de mais água doce de Israel. Em 1966, ele se encontrou com o presidente Shazar de Israel, que estava em uma visita não oficial aos EUA. direitos básicos de Israel. Subseqüentemente, ele resistiu a várias pressões e continuou a defender o direito de Israel de ter “fronteiras seguras e acordadas” como pré-condição para sua evacuação dos territórios ocupados como resultado da Guerra dos Seis Dias. Em 1968 ele recebeu o primeiro-ministro de Israel Levi \*Eshkol. Mais tarde naquele ano, Johnson anunciou que havia aderido ao pedido de Eshkol de fornecer a Israel aviões a jato Phantom. Um dos associados próximos de Johnson era o empresário do Texas J. \*Novy.

[Stanley L. Falk]

**JOIGNY** (hebr. יֹאֲנֵי, cidade no departamento de Yonne, França central. A atual Rue des Juifs é uma lembrança da comunidade judaica medieval, conhecida apenas pelos estudiosos que ali se originaram. O mais importante deles foram os tosafistas e exegetas Menahem b. Pérez de Joigny (século XII) e \*Yom Tov b. Isaac de Joigny (mártir em \*York em 1190), um safista chamado José, e um exegeta, Sansão.

**Bibliografia:** Gross, *Gal Jud*, 250-3; Urbach, *Tosafot*, em *dex sv* os vários tosafistas.

[Bernhard Blumenkranz]

**JOCNEÃO** (Heb. יֹכְנֵאִים, cidade real cananéia perto do Monte Carmelo. Jocneão aparece na lista de reis cananeus derrotados por Josué (Js 12:22) e já é mencionado na lista de conquistas de Tutmés III em cerca de 1469 aC (nº 113:

יְנִיָּן, “a fonte de [Jo]kneam”). Era uma cidade levítica da família Merari (Js 21:34) no território da tribo de Zebulom, cujos limites iam até o “riacho que está diante de Jocneam” (Js 19:11). Alguns estudiosos sustentam que o quinto distrito de Salomão se estendia “até além” de Jocneam, mas a cidade de Jocneam é de fato mencionada nesta conexão (I Reis 4:12; cf. I Crônicas 6:53). Aparentemente foi destruído pelo assírio Tiglate-Pileser III em 733/2 AEC e não aparece em fontes posteriores. Eusébio a chamou de Kammona, uma vila romana a seis milhas romanas ao norte de Legio (Lajjun – a mishnaica Kefar Ot nay). Foi chamado Caimont nos tempos dos cruzados, quando era um feudo do domínio real com sua própria corte de burgueses. Jokneam é identificado com Tell Qamýn (hoje Tel Jokneam perto da vila de mesmo nome), um monte proeminente de 23½ dunams que contém cerâmica dos períodos cananeu e israelita.

[Michael Avi Yonah]

#### Período Contemporâneo

Modern Jokneam é uma comunidade semi-urbana e moshav na borda sudoeste do Vale de Jezreel. Jokneam foi fundada como uma vila em 1935 por colonos de vários países, Holanda, Iêmen e Europa Oriental. Após a Segunda Guerra Mundial, os soldados mobilizados se juntaram aos primeiros colonos. Jokneam então optou pela forma de um kefar shittufi, semelhante a um moshav, e mais tarde tornou-se afiliado a Ha-Mo'a'ay ha-y' akla'it. Os habitantes se dedicavam principalmente à agricultura intensiva de campo, frutas (incluindo melão) e hortas, além da criação de gado. Em 1968 o moshav tinha 440 habitantes e no final de 2002 contava com 1.020 moradores. Nos primeiros anos de Estado, os novos imigrantes receberam habitação temporária e, posteriormente, permanente em Jokneam. A mão-de-obra local, que nos primeiros anos dependia principalmente de obras públicas, acabou sendo absorvida pelas indústrias metalúrgicas e outras. Em 1967 o assentamento semi-urbano foi separado do moshav e em 1968 passou a ser município, na época com 3.640 habitantes.

No final de 2002, a população havia crescido para 16.700. A jurisdição do município inclui 3 sq. mi. (8 km²).

[Efraim Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

**Bibliografia:** Abel, *Geog*, 2 (1938), 365-6; Albright, em: *JBL*, 58 (1939), 184; *EM*, *SV*

**JOCTAN** (Heb. יֹכְתָן, filho mais novo de Éber e irmão de Pelegue na linhagem de \*Sem) (Gn 10:25; I Crônicas 1:19) Ele gerou 13 filhos ou nações (Gn 10): :26-29; I Crônicas 1:20-23), cujos nomes da maioria podem ser identificados com tribos ou topônimos árabes. De fato, diz-se que seus assentamentos se estenderam de Mesa, que fica no norte da Arábia. a Sefar, a região montanhosa a leste (Gn 10:30) A origem do nome é incerta.

**Bibliografia:** A. Reuveni, *Shem, ýam, ve-Yafet* (1932), em *dex*; *JA Montgomery, Arabia and the Bible* (1934), 37ss.; B. Maisler,

jolles, jacob yevi ben naphtali

em: Sião, 11 (1946), 13; HZ Hirschberg, Yisrael ba-Arav (1946), 30-32; MD Cassuto, Commentary on Genesis, 2 (1964), 221. **Add. Bibliografia:** R. Hess, em: ABD, 3:935.

**JOLLES, JACOB YEVI BEN NAPHTALI** (c. 1778–1825), erudito talmúdico galego e cabalista. Nascido em Przemysl, serviu como rabino em Glogow e Dinow. Ele se inclinou para o asidism, e estava entre os discípulos de Jacob Isaac ha yozeh de Lublin. Sua obra mais famosa foi *Melo ha-Ro'im* (Zolkiew, 1838), uma obra enciclopédica sobre as regras e princípios da lei rabínica que causou grande impressão e foi reimpressa várias vezes. Suas outras obras publicadas são *yinnukh Beit Yehudah*, uma obra homilética em estilo filosófico (Varsóvia, 1869); *Kehillat Ya'akov*, um tratamento enciclopédico de tópicos cabalísticos (Lemberg, 1870); *Emet le-Ya'akov*, uma obra homilética em estilo yásidic (Lemberg, 1884); *Beit Va'ad le-y akhamim*, um diretório de sábios talmúdicos (Cracow, 1884); *Parashat Derakhim Zuta*, discursos homiléticos (Cracow, 1885); *Zikhron Ya'akov vi-Yhudah* também consistindo de discursos homiléticos (Munkacz, 1928); e *Yashresh Ya'akov*, sobre Kabbalah (Nova York, 1945).

Suas notas e novelas sobre o Talmud estão impressas na edição de Vilna. Jolles compôs muitos outros livros (27 são mencionados em seu prefácio de *Melo ha-Ro'im*), mas a maioria deles desapareceu.

**Bibliografia:** A. Walden, *Shem ha-Gedolim he-yadash*, 1 (1864), SV; Fuenn, *Keneset*, SV

[Aryeh-Leib Kalish]

**JOLLES, ZECHARIAH ISAIAH** (1816-1852), erudito talmúdico e maskil. Jolles nasceu em Lemberg. Correspondeu-se com os grandes rabinos contemporâneos, incluindo Akiva Eger e ZH Chajes sobre temas haláchicos, e com maskilim (como y.Z. Slonimski, IH Jost e outros) em estudos judaicos. Ele criticava “talmudistas sem erudição secular” e estudiosos “que se esqueceram da Torá”. Em sua juventude publicou dois panfletos: *Dover Meisharim* (Lemberg, 1831) em que estabeleceu que o *Haggahot ha-Shas*

atribuído a Mordecai Jaffe não foi por ele; e *Et Ledab ber* (ibid., 1834), uma espécie de carta de conselho moral a um rabino mais jovem no espírito de Haskalah moderado. Jolles saudou os planos de Uvarov, o ministro da educação russo, de estabelecer escolas judaicas e foi um dos apoiadores de Max Lilienthal quando este chegou a Minsk em 1842. Após sua morte em Minsk, seu filho Sussman Jolles publicou seus escritos: *Zekher Yeshayahu* (2 vols., 1882), novelas sobre Mishneh Torá e resposta de Maimônides; *Sefer ha-Torá ve-ha-y okhmah* (1913), contendo seus outros escritos, incluindo cartas e poemas.

Esses escritos são interessantes, pois revelam a posição intermediária de quem viveu na transição entre a visão rabínica tradicional e a Haskalah.

**Bibliografia:** ZI Jolles, *Sefer ha-Torá ve-ha-y okhmah* (1913), introdução; BZ Eisenstadt, *Rabbanei Minsk ve-yakhameha* (1898), 29-31, 46.

**JOLLES, ZVI ENRICO** (1902-1971), químico orgânico. Nascido em Lemberg, Jolles foi pioneiro em Ereẓ Israel em 1920 e

trabalhou na terra até 1924. Emigrou para a Itália e estudou na Universidade de Florença, onde posteriormente se tornou professor associado de química aplicada e foi consultor do Diretório Italiano de Armamentos Navais (1931-34). Em 1938, quando os fascistas

aplicaram as leis raciais na Itália, ele foi demitido de todas as nomeações. Ele encontrou refúgio em Londres, juntando-se ao departamento de bioquímica do Lister Institute. Em 1940, Jolles ingressou na divisão de corantes da Imperial Chemical Industries em Manchester, onde foi pioneiro em novas aplicações de corantes, em particular corantes reativos a fibras.

Em 1955, foi nomeado diretor de pesquisa de duas empresas comerciais, onde estabeleceu uma linha de sucesso de retardantes de chama e outros aditivos para polímeros. Ao se aposentar, tornou-se conselheiro do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento de Israel. Ele contribuiu com vários artigos, principalmente no campo de compostos de nitrogênio. Ele foi o autor de mais de 30 patentes nas áreas de química aplicada. Editou e contribuiu para *Bromine and its Compounds* (1966).

[Samuel Aaron Miller]

**JOLOWICZ, HERBERT FELIX** (1890-1954), estudioso do direito britânico. Provavelmente o principal estudioso do direito romano da Grã-Bretanha, Jolowicz nasceu em Londres e foi educado na St. Pauls School, na Universidade de Cambridge e na Alemanha. Depois de servir na Primeira Guerra Mundial, Jolowicz tornou-se advogado e, por sua vez, leitor de Direito Romano na University College, em Londres, e depois, a partir de 1948, Regius Professor of Civil Law em Oxford. Por causa do sistema de direito consuetudinário da Inglaterra, o direito romano havia sido relativamente negligenciado pelos estudiosos. Jolowicz estabeleceu uma reputação internacional com obras como sua introdução *Histórica ao Estudo do Direito Romano* (1932) e seus *Fundamentos Romanos do Direito Moderno*, publicados postumamente. Ele era conhecido pela excelência de seu ensino em sala de aula.

**Bibliografia:** ODNB online.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**JOLSON, AL (Asa Yoelson; 1886-1950)**, cantor americano, vaudeville e estrela de cinema. Nascido em Srednik, Lituânia, filho de um cantor, Jolson trabalhou por alguns anos em circos, shows de menestréis e casas de vaudeville nos Estados Unidos. Em 1911, ele foi um sucesso instantâneo em sua primeira aparição na Broadway, *La Belle Paree*. Depois veio uma longa sucessão de papéis principais em musicais, incluindo *Vera Violetta* (1911); *O Turbilhão da Sociedade* (1912); *O Expresso da Lua de Mel* (1913); *Sinbad* (1918), que durou dois anos; *Bombo* (1921), no 59th Street Theatre de Jolson (nomeado em sua homenagem pelos Shuberts); *Garotão* (1925); *Loucuras de Ziegfeld* (1927); e *Wonder Bar* (1931). Conhecido no show business como “o maior artista do mundo”, Jolson tinha uma personalidade dinâmica. Ele recebeu elogios incomparáveis; e seus fãs adoráveis explodiam de entusiasmo quando ele subia no palco, dez vezes segurando o progresso do show com seus aplausos e aplausos desenfreados.

Em 1927, Jolson fez história na tela em *The Jazz Singer*, o primeiro longa-metragem falado feito nos Estados Unidos. Isso foi fol

rebaixado por *The Singing Fool*. O estilo vigoroso e exuberante de Jolson era particularmente adequado para a técnica inicial de "talkie". Seus outros filmes, principalmente musicais, incluíram *Say It with Songs* (1929), *Mammy* (1930), *Big Boy* (1930), *Hallelujah I'm a Bum* (1933), *Wonder Bar* (1934), *Go into Your Dance* (1935), *The Singing Kid* (1936), *Rose of Washington Square* (1939) e *Swanee River* (1939).

Algumas das músicas que Jolson é creditada por ter co-escrita dez são "California, Here I Come", "Me and My Shadow" e "Sonny Boy".

O filme *The Jolson Story* (1946) foi baseado em sua carreira e estrelou Larry Parks no papel-título, usando a voz dublada de Jolson. Foi um sucesso tão grande que um segundo filme se seguiu três anos depois, intitulado *Jolson Sings Again* (1949). Até o momento, é a única sequência de biografia na história do cinema.

Em 1948, Jolson foi eleito o Vocalista Masculino Mais Popular por uma pesquisa da *Variety*, superando as principais estrelas da época como Frank Sinatra, Bing Crosby e Perry Como.

Jolson morreu pouco depois de voltar da Coreia, onde tinha ido para entreter as tropas da ONU. Ele foi premiado com a Medalha de Mérito postumamente. Seu testamento dividiu mais de US\$ 4.000.000 igualmente entre instituições beneficentes judaicas, protestantes e católicas e estabeleceu bolsas de estudo para estudantes de graduação.

**Bibliografia:** P. Sieben, *The Immortal Jolson, His Life and Times* (1963). **Adicionar. Bibliografia:** H. Goldman, *Jolson: The Legend Comes to Life* (1988); D. McLelland, *Blackface to Blacklist* (1987); R. Oberfirst, *Al Jolson: Você não ouviu nada ainda* (1982); B. Anderson, *Sonny Boy: O Mundo de Al Jolson* (1975); M. Freedland, *Jolson* (1973).

[Jo Ranson / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JONA, GIOVANNI BATTISTA** (1588-1668), erudito apóstata. Jona nasceu Judah Jona em Safed na Galileia e por essa razão era conhecido também como Galileu. Depois de uma vida de peregrinação, aparentemente como professor e, segundo seu próprio relato, como rabino, na Itália, Holanda e Alemanha, ele, sua esposa e filhos se converteram ao cristianismo em Varsóvia em 1625. Os reis de Polônia e Suécia estavam entre seus padrinhos.

Ao contrário da prática normal, ele manteve seu sobrenome judeu anterior. Depois de mais andanças, chegou a Roma em 1638, onde se tornou leitor de hebraico no Colégio de Propaganda Fide. Entre suas publicações estão traduções hebraicas do catecismo cristão, *Limmud ha-Meshiyim* (Roma, 1658), e do Novo Testamento (1668), que dedicou ao Papa Clemente IX. Existentes em manuscrito são um dicionário de expressões idiomáticas talmúicas e um trabalho sobre variantes Targum que foi completado por Guilio Morosini.

**Bibliografia:** PS Medici, *Catalogo de' Neofiti Illustri* (Florença, 1701), 24ss.; Vogelstein-Rieger, 2 (1896), 256f.

**JONAS** (meados do século IV d.C.), amora palestina. Jonas e seu associado Yose (Yosi) eram os chefes do "Beit Va'ad" (o Sinédrio) em Tiberíades. O Talmude de Jerusalém está repleto de discussões haláchicas desses dois estudiosos; não há um único tratado em que eles não sejam mencionados. No entanto, enquanto Jonas é frequentemente referido na ordem Zera'im

e progressivamente menos e menos nas ordens sucessivas até que em *Nashim* e *Nezikin* quase não se fala dele, seu associado Yose, que sobreviveu a ele (TJ, Ma'as. Sh. 4:9, 55b), é consistentemente mencionado por todo. Jonas, um aluno dos alunos de Joanã, como Ilai e Ze'ira, estabeleceu princípios originais para o estudo do Talmud e a compreensão da Mishná.

Por exemplo, ele estabeleceu que as quantidades mínimas dadas pelo Talmud, como o volume de uma azeitona ou de um ovo, são de origem rabínica e não bíblica (TJ, Pe'ah 1:1, 15a); que quando a Mishná introduz uma lei com a palavra abrangente "todos" ou "estes", isso não implica que as leis mencionadas sejam de validade permanente (TJ, Yev. 2:5, 12d), e que muitos incidentes relacionados na Bíblia e na Mishná são dados não para estabelecer a halachá para as gerações futuras, mas principalmente para fornecer informações sobre como elas eram praticadas nas gerações anteriores (TJ, Shev. 1:7, 33a). Em muitos casos, ele rejeita a fórmula da Mishná e a ordem de suas declarações, preferindo a da Tosefta. Ele emenda a Mishná de várias maneiras e afirma que deve ser ensinado de acordo, em contraste com Yose que se esforça para justificar o texto da Mishná aceita (TJ, RH 2:1, 57d; Pes. 1:2, 27c). Uma de suas novas interpretações está na história contada sobre ele que deu seus \*dizimos a Aya b. Ulla, não porque fosse padre, mas porque estava ocupado com o estudo (TJ, Ma'as.

Sh. 5:5, 56b). Muitos dos amora'im da geração seguinte, inclusive alguns dos "eruditos do sul", foram seus alunos.

Jonas também é mencionado várias vezes no Talmude Babilônico, e em um lugar é referido como um dos "homens resolutos da Palestina" que são "mais santos do que os piedosos da Babilônia" (Ta'an. 23b). Jonas, como Yose, não era apenas o chefe do Sinédrio, pregando em público e ensinando halachá, mas também politicamente ativo. Durante seu tempo, a rebelião de Gallus eclodiu (351) e algumas de suas decisões haláchicas estão relacionadas a esse evento. Enquanto os exércitos romanos estavam estacionados no país, ambos permitiram que os judeus da Galiléia assassem pão para o exército de Ursicinus no sábado porque, ao exigir isso, "o objetivo [dos soldados] não era apostatar, mas apenas o desejo de pão fresco" (TJ, Shev. 4:2, 35a). Eles proibiram os habitantes de Sennabris, cujo Sefer Torá havia sido queimado por Ursicinus, de usar um pergaminho defeituoso.

O Talmud acrescenta que eles deram essa decisão não porque fosse a halachá, mas para que as pessoas da localidade comprassem outro rolo (TJ, Meg. 3:1, 74a). Outra tradição fala de sua viagem a Antioquia, seu encontro com Ursicinus e a grande honra que ele lhes deu (TJ, Ber. 5:1, 9a). É possível que esta visita não tenha sido durante a revolta, mas durante a segunda viagem de Ursicinus à Síria em 361 para a guerra parta (mas ver Lieberman, em JQR, 36 (1946), 341 n. 89). Muito pouco da agadá de Jonas foi preservado, mas relatos de muitos de seus atos piedosos foram transmitidos, particularmente seus atos de caridade. Quando uma pessoa de boa família ficou empobrecida, ele lhe disse: "Meu filho, ouvi dizer que você deixou um legado, pegue este dinheiro; você pode pagá-lo quando receber o legado." Quando o pegava, dizia: "Que seja um presente"

Jonas, livro de

(TJ, Pe'ah 8:9, 21b). Ele foi sucedido por seu filho Mani \*II como chefe do conselho da comunidade de Tiberíades.

**Bibliografia:** Frankel, Mevo 98–99; Graetz, Gesch, 4 (1908), 304ss.; Weiss, Dor, 3 (1904), 98-100; ZW Rabinowitz, Sha'arei Torat Bavel (1961), 433, 435; Epstein, Mishná, 395-9.

[Shmuel Safrai]

**JONAS, LIVRO DE** (Heb. יוֹנָתָן, (o quinto na coleção dos 12 livros proféticos curtos (\* Profetas Menores). Ao contrário dos outros livros desta coleção, o Livro de Jonas contém uma profecia de apenas cinco palavras (3: 4); o resto do livro é uma história sobre Jonas filho de Amitai. O livro foi adicionado aos livros proféticos, provavelmente porque um profeta com esse nome era conhecido desde o tempo de Jeroboão II (II Reis 14:25.) e porque o livro trata do problema de um homem cuja tarefa era levar a palavra de Deus a Nínive.

#### Resumo do conteúdo

Jonas, filho de Amitai, é ordenado por YHWH a ir a Nínive e proclamar julgamento sobre seu povo por sua maldade.

Jonah se recusa a cumprir a missão e tenta escapar. Em Jafa, ele embarca em um navio com destino a Tarsis, uma direção precisamente oposta a Nínive. YHWH traz uma grande tempestade. Os marinheiros tentam evitar o perigo rezando para seus deuses e lançando a carga. Jonas, que havia adormecido, é acordado pelo capitão que lhe pede para orar ao seu Deus, na esperança de que Ele possa responder. Os marinheiros, então, decidem descobrir, tirando a sorte, por causa de quem o infortúnio os atingiu. A sorte recai sobre Jonas, e eles tentam descobrir o que ele fez de errado. Jonas revela que está fugindo de uma missão de seu deus, YHWH, e que a única maneira de fazer a tempestade diminuir é jogando-o ao mar.

Os marinheiros primeiro tentam remar de volta à terra, mas isso se mostra inútil, então eles jogam Jonas ao mar e rezam para que o Senhor não os julgue culpados por seu assassinato, pois foi Ele quem lhes deixou nenhuma outra maneira de se salvar. A tempestade passa imediatamente e os marinheiros, que agora temem YHWH, oferecem sacrifícios e fazem votos (Jonas 1). O próprio Jonas é engolido por um grande peixe, de dentro do qual ele ora a YHWH, e depois de três dias e noites no ventre do peixe ele é vomitado em terra seca (Jonas 2).

Jonas é chamado por YHWH pela segunda vez para levar Sua mensagem a Nínive. Desta vez Jonas vai para Nínive, uma cidade enorme. Ele proclama que em 40 dias Nínive será derrubada. O povo de Nínive acredita em Deus, proclama um jejum e se veste de saco. O rei de Nínive também participa dos atos de arrependimento e ordena a todos os habitantes que orem a Deus e se arrependam de seus maus caminhos: "Deus pode se voltar e se arrepender" (3:9). Como resultado do arrependimento de Nínive, Deus renuncia ao castigo que Ele havia planejado trazer sobre ela (Jonas 3). Jonas fica muito descontente com essa misericórdia e reclama com YHWH: ele tentou escapar de sua missão no último lugar por medo de que YHWH fosse movido a renunciar ao Seu castigo por misericórdia. Em sua irritação, Jonas pede a YHWH que tire sua vida. Neste momento Jonas está fora de Nínive sentado à sombra de uma barraca

esperando para ver o que vai acontecer com a cidade. O Senhor faz com que uma planta de ricino (veja \*planta de mamona) cresça inesperadamente sobre Jonas para fornecer sombra sobre sua cabeça, para seu grande alívio. No dia seguinte, porém, o Senhor providencia um verme, que ataca a planta fazendo-a murchar. Quando o sol nasce, o Senhor faz com que um vento leste abafado bata na cabeça de Jonas. Jonas desmaia e pede a morte. Então o Senhor diz: "Você se importou com a planta, para a qual você não trabalhou e não cultivou, que apareceu da noite para o dia e pereceu da noite para o dia. E eu não deveria me importar com Nínive, aquela grande cidade, na qual há mais de cento e vinte mil pessoas que ainda não conhecem a mão direita da esquerda, e também muitos animais?" (4:10-11).

#### A unidade do livro

O Livro de Jonas levanta problemas exegéticos, como a questão de por que o rei teve que ordenar ao povo (e ao gado também!) , ou por que Jonas precisava da planta ricino enquanto estava sentado à sombra da cabine (4:5-6).

Alguns estudiosos tentaram resolver esses problemas pela aplicação da teoria da fonte. No entanto, alguns estudiosos do século 20<sup>o</sup> defenderam a autoria unitária do livro, permitindo a possibilidade de acréscimos posteriores. Alguns estudiosos consideram o versículo 4:5, que parece fora de lugar, como uma dessas adições. Outros colocam este versículo depois de 3:4. O Salmo de Jonas (2:3-10) é considerado por muitos estudiosos como uma interpolação, principalmente porque não é uma expressão de penitência nem um pedido de libertação, mas é um salmo de ação de graças. As condições mencionadas no salmo também não têm nada a ver com a angústia experimentada na barriga de um peixe. O salmo poderia, portanto, ter sido acrescentado ao livro mais tarde. No entanto, foi demonstrado que o salmo é provavelmente parte integrante do livro. Algumas das principais expressões do salmo se relacionam diretamente com a linguagem usada no capítulo anterior (cf. 1:2, 6 com 2:3; 1:16 com 2:10) e aparentemente vieram a determinar a escolha dos salmos por autores narrativos em uma data inicial; cf. a escolha do "salmo de Hannah" unicamente por causa de I Sam. 2:5b (Y. Kaufmann). Além disso, a retirada do salmo do livro desequilibraria a simetria das duas partes principais (GH Cohen, GM Landes). Pode-se, portanto, supor que o salmo – embora talvez emprestado ou compilado de outra fonte – sempre fez parte do livro.

Atenção especial deve ser dada às mudanças no uso dos nomes de Deus. YHWH ("o Senhor") é Seu nome como o Deus do "hebreu" (1:9) Jonas. Em conexão com o povo não israelita de Nínive, Ele é Elohim, "Deus". O pecado pelo qual Nínive é julgada não é idolatria, mas ilegalidade (3:8).

Jonas se opõe ao hábito de Deus de renunciar a um castigo merecido e já decretado, mas o propósito de Deus ao enviar profetas para anunciar Seus castigos é precisamente torná-los desnecessários. Pois Ele tem precisamente o apego "sentimental" que Jó 10:3a, 8ss. acusa-O de faltar; e além disso há sempre as crianças inocentes e os animais mudos (Jonas 4:10-11).

### Os motivos do livro

Os motivos principais do livro são semelhantes aos encontrados na literatura de outras culturas. Muitas histórias contam sobre uma pessoa sendo engolida por um grande peixe e resgatada depois (Seus acles, o Hesione, Perseu e Andrômeda, etc.). No entanto, somente no livro de Jonas o homem no peixe é resgatado não pela força (fogo por dentro ou espada por fora), mas pela oração, sua salvação resultante da ação conjunta de Deus e dos humanos. Deve-se notar também que na história de Jonas o peixe e o homem permanecem ilesos. Assim, a história de Jonas – apesar de suas semelhanças com outras histórias – tem um caráter bíblico único. Basicamente, a mesma situação do Livro de Jonas é encontrada na história do resgate de Daniel da cova dos leões e a salvação dos três meninos da fornalha ardente (Dan. 3 e 6). Em todas essas histórias, o motivo da deglutição torna-se um símbolo do ato de fé entre Deus e a humanidade.

O fator comum em todas as partes da história é a aceitação dos mandamentos de Deus. Jonas tenta escapar da vontade de Deus, mas descobre que isso não pode ser realizado. Até mesmo o mar e os grandes peixes, que segundo o mito são grandes poderes independentes no universo (cf. Isa. 51:9-10; Sal. 74:13-15; 89:10-11; Jó 26:12), tem que obedecer as ordens de Deus. O mar se torna tempestuoso e calmo de acordo com o desejo de Deus (1:3, 15); o peixe engole e vomita de acordo com a ordem de Deus (2:1, 11); a mamona, o verme e o vento leste são todos servos obedientes de Deus (4:6-8).

### O ensino do livro

O objetivo do livro foi explicado de várias maneiras.

De acordo com muitos estudiosos, o livro deve ser entendido em seu contexto histórico. A opinião mais conhecida liga o livro aos tempos de Esdras e Neemias e supõe que seja a expressão da oposição universalista às ideias particulares da época. Isso foi contestado pela observação de que um livro que usa Nínive como o símbolo da cidade arrependida e que não menciona o nome de Israel uma vez sequer tem essa tendência histórica.

O livro também tem sido considerado como um ensaio que trata da profissão do profeta. O profeta não pode escapar de sua missão e não deve considerar como fraqueza ou fracasso se sua profecia não for cumprida. No entanto, como o livro não fala explicitamente sobre profetas e profecias (a palavra não é mencionada nem uma vez) e como a argumentação de Jonas não contém aspectos de sua vida pessoal, essa explicação também parece improvável. Além disso, todo o objetivo da profecia bíblica clássica é levar os pecadores ao arrependimento para que possam evitar a destruição. Nesse caso, qualquer profeta de repreensão bem-sucedido falharia no teste da profecia (por exemplo, Ez 3:18).

O Livro de Jonas deve ser entendido como uma lição de governo divino, perdão e misericórdia. Jonas tenta escapar de sua missão, explicando a Deus que ele havia fugido porque ele sabe que Deus muitas vezes cede depois de ter decretado o castigo (Jonas 4:2; cf. Joel 4:13). De fato, Deus renuncia ao seu castigo após o arrependimento da cidade por misericórdia para com os habitantes.

Conforme apontado por Simão, subjacente à queixa de Jonas está a noção de que o perdão divino não deve eliminar toda penalidade (cf. Jonas 4:2 com Êx 34:6-7), a ameaça de pena servindo como um impedimento. Mas enquanto os governantes humanos exigem dissuasão para manter a ordem social, Deus não a exige. Como a história mostra, Deus tem o poder de intervir a qualquer momento. Ele envia a tempestade (1:4); “designa” o peixe para engolir Jonas (2:1); ordena ao peixe que o vomite (2:11); “nomeia” a planta (4:6); e o verme que a faz murchar (4:7). O livro começa e termina com a palavra de Deus, uma afirmação do poder absoluto de Deus sobre toda a criação, o mar e a terra seca (1:9). O maior desafio teológico que o autor enfrentava era a identidade do deus em cujo nome a profecia de Jonas (3:4) foi proferida. Usar o nome especificamente israelita Yahweh como fonte das palavras de Jonas teria implicado a conversão dos ninivitas. Em contraste, ter os ninivitas se voltando para seus deuses nativos, Assur e Ishtar, por exemplo, teria sido uma enormidade teológica para um escritor hebreu. Assim, o elohim neutro

(3:5) foi empregado.

### A data de origem

As opiniões variam muito quanto à data de composição do livro. Alguns o datam do oitavo século AEC e o aceitam como uma história contada sobre Jonas, o profeta que viveu no tempo de Jeroboão II, semelhante às histórias sobre Elias e Eliseu (cf. II Reis 8:4). Outros o datam até o século III AEC. Como o livro é mencionado por Ben Sira (49:10), não pode ter sido escrito depois de sua época.

Os principais pontos para fixação da data são os seguintes:

(1) A língua: Algumas palavras parecem ser tardias como o pronome relativo *ela* e os aramaísmos *mallaÿ* (1:5); *yit'ashet* (1:6); *ta'am* (3:7); e *riba* (4:11). No entanto, *ela* é atestada muito cedo no norte de Israel (Jud. 5:7; 6:17) e, por razões geográficas, os aramaísmos também podem ter penetrado lá em uma data inicial. A presença de muitos aramaísmos, no entanto, sugere uma data relativamente tardia.

(2) Referência a Nínive: Diz-se sobre Nínive que “era uma cidade enormemente grande” (3:3) e parece, portanto, que o livro foi escrito após a destruição desta famosa cidade (612 AEC). Em contraste, foi apontado que o pretérito também pode ser usado para descrever uma situação existente contínua (cf. Jer. 1:18). Isso, no entanto, não explica o título anti-histórico “rei de Nínive” e o tamanho lendário da cidade.

(3) A identidade do profeta: A questão da data do livro está relacionada ao tempo do profeta, que, aparentemente, era uma figura histórica (II Reis 14:25). No entanto, se o nome do profeta foi escolhido apenas para dar mais autoridade a um livro posterior, a identidade do profeta não pode ser útil para fixar a data da composição do livro, especialmente porque é possível que a história esteja ligada a um profeta histórico, mas o livro em si foi escrito muito mais tarde.

(4) Paralelos com outros livros: O Livro de Jonas contém paralelos com as histórias sobre Elias (cf. Jonas 4:3 com I Reis

Jonas, livro de

19:4); às profecias de Jeremias (cf. Jonas 3:8-10 com Jer. 18:7-8); e particularmente ao Livro de Joel (cf. Jonas 3:9 com Joel 2:14; Jonas 4:2 com Joel 2:13). É, no entanto, impossível provar se e de que forma essas fontes influenciaram o Livro de Jonas ou foram influenciadas por ele.

É bem provável que o livro conte uma história antiga, já que o povo de Nínive está adorando ídolos, mas o profeta só fala, como nos tempos antigos, contra seus pecados morais. A falta de qualquer aspecto nacional também foi citada em favor de uma data inicial da história, que talvez tenha sido contada oralmente e escrita apenas em uma data posterior.

O Livro de Jonas despertou interesse especial ao longo dos tempos, não apenas por seu conteúdo dramático e recursos literários, mas também por seu importante papel no mundo religioso. O livro de Jonas é lido na sinagoga no serviço da tarde do Dia da Expição (Meg. 31a).

[Gabriel H. Cohn / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Quando enviado para profetizar contra Nínive, Jonas suprimiu sua profecia, embora sujeito a sofrer a morte nas mãos do Céu por fazê-lo (San. 11:5), e não foi, preferindo honrar o filho (o povo de Israel) do que o Pai (o Todo-Poderoso). Pois se ele fosse para Nínive, Jonas argumentou, seu povo se arrependeria imediatamente, com o resultado de que o Todo-Poderoso teria misericórdia deles e consideraria Israel digno de culpa, declarando que, ao contrário dos gentios, eles se tornaram teimosos sempre que Ele enviou Seus profetas. para eles (cf. Mt 12:41).

Jonas tentou fugir para um país gentio "onde a Presença Divina não habita nem aparece". Primeiro os marinheiros o mergulharam no mar até os joelhos e depois até o pescoço, cada vez que o mar se acalmava, mas voltava a ficar tempestuoso quando o levavam de volta ao convés. Então eles lançaram Jonas no mar, que imediatamente parou sua fúria (Mekh., Bo, Introdução: Tanh., Lev., 8; PdRE 10).

[Elimelec Epstein Halevy]

### No cristianismo

Jonas é considerado no cristianismo como a prova da capacidade dos gentios para a salvação e o desígnio de Deus para fazê-los participar dela. Este é o "sinal de Jonas" referido em Lucas 11: 29-30. Na mesma passagem, ele é referido, como muitos dos profetas, como um precursor de Jesus. "Os homens de Nínive (...) arrependeram-se com a pregação de Jonas; e eis que aqui está um maior do que Jonas" (ibid., v. 32). Da mesma forma, os três dias e três noites que ele passou no ventre da baleia são vistos como uma prefiguração dos três dias e três noites que ele estaria "no seio da terra" (Mt 12:40).

### No Islã

Yūnus (Jonas), o profeta, "o homem dos peixes", foi um dos descendentes mais proeminentes de Abraão. Ele foi um dos apóstolos de Allah, embora tenha fugido de sua missão porque pensava que Allah não o controlava (Surata 6:86; 22:87). A Sura 10 do \*Alcorão leva seu nome. Na Sura 37:139–49, \*Muhammad relata como Jonas se escondeu em um navio carregado

com frete. Seu destino, no entanto, o designou para a destruição. Se ele não tivesse louvado a Deus, ele teria permanecido no ventre do peixe até o dia da ressurreição dos mortos. As miríades que foram avisadas por Jonas acreditaram em Allah e continuaram a desfrutar de Suas misericórdias por um tempo (Sura 10:96-98). Umayya ibn Abi al-ʿyalt (Schulthess, 32:21) sabia que Jonas tinha ficado apenas alguns dias na barriga do peixe. A história de Jonas era um assunto favorito na lenda islâmica; vários motivos dignos de adaptação são encontrados nele: o arrependimento dos habitantes de Nínive no dia de 'yshyra': a permanência de Jonas no ventre do peixe; sua oração, etc.

[Haim Z'ew Hirschberg]

### Nas artes

A natureza alegórica do Livro de Jonas e os episódios coloridos que ele contém inspiraram escritores, artistas e músicos ao longo dos tempos. Uma das primeiras obras literárias baseadas em Jonas foi *Patience*, uma adaptação anônima inglesa em versos, provavelmente datada de meados do século XIV. O tema do castigo à espera da "cidade pecadora" foi explorado por escritores puritanos ingleses dos séculos XVI e XVII. Assim, *A Looking Glasse for London and England* (Londres, 1594), uma peça de Robert Greene e Thomas Lodge, tece a história de Jonas em um relato dramático do reino de Israel após a derrubada de Jeroboão. Em sua comparação de Nínive com Londres dominada pelo vício, os autores da peça misturaram a sátira elisabetana com elementos bíblicos e moralistas no espírito da Reforma. O assunto também inspirou *A Feast for Wormes* (1620), uma paráfrase de Jonas pelo escritor monarquista inglês Francis Quarles, em cujos *Poemas Divinos* (1630) a história reapareceu mais tarde. Duas outras obras do século XVII foram a tragicomédia anônima inglesa *Nineveh's Repentance* (c. 1656) e Jonas do poeta protestante alemão Martin Opitz. O assunto caiu em relativa negligência até a segunda metade do século XIX, quando a *His torie of Jonah*, um poema dramático, apareceu em *Four Poems from "Zion's Flowers"* (1855), de Zachary Boyd. Isto foi seguido pelo poema dramático de John Ritchie *O Profeta Jonah* (1860), a peça de John T. Beer *O Profeta de Nínive* (1877) e *Profeta-lomb*

(*"The Prophet Bough"*, 1877), obra do escritor húngaro János Arany.

Houve um ressurgimento do interesse pelo tema entre os escritores do século XX. O Livro de Jonas de AP Herbert (como quase qualquer irlandês moderno teria escrito) (1921) foi um romance, dramatização cômica da história bíblica escrita em um amplo sotaque irlandês. Por trás da frivolidade superficial do dramaturgo escocês *Jonah and the Whale* (1932; revisado como *Jonah 3 em Plays for Plain People*, 1944), do dramaturgo escocês James Bridie, está uma abordagem mais séria e simpática à questão central. Isso contrasta com a peça teatral de Laurence Housman *The Burden of Nineveh* (em *Old Testament Plays*, 1950), uma tentativa de desmascarar a Bíblia. Duas outras obras em inglês foram *A Masque of Mercy* (1947), uma peça em versos brancos do poeta norte-americano Robert Frost apresentando o tema do relacionamento do homem com Deus em termos cristãos; e o poema do romancista e crítico inglês Aldous Huxley "Jo

nah” (em A Cerejeira, 1959). Der Mann in Fisch (1963) foi um romance sobre Jonas do escritor religioso alemão Stefan Andres. Talvez por causa de seu interesse náutico, o assunto também inspirou obras de vários autores escandinavos, notadamente o romance norueguês Jonas (1935), de Haakon B. Mahrt, o romance dinamarquês de Harald Tandrup, Profeten Jonas privat (1937; Jonah and the Voice, 1937), e A peça milagrosa sueca moderna de Olov Hartman, Profet och timmerman (1954). Obras sobre Jonas de escritores judeus do século XX incluem o romancista americano Robert \*Nathan's Jonah; ou o Withering Vine (1925; publicado na Grã-Bretanha como Son of Amittai, 1925); o romance iídiche de MC Lichtenstein, Yonah ben Amittai (1929); uma peça hebraica com o mesmo título de Meir Foner (1930); e It Should Happen to a Dog (1956), uma peça de um ato de Wolf \*Mankowitz utilizando o humor e o idioma do Jewish East End de Lon don.

Na arte, há nada menos que 57 exemplares nas catacumbas de Roma e em numerosos sarcófagos, do segundo ao primeiro séculos, alguns dos quais possivelmente judeus. As quatro cenas são: a tempestade, o engolir e vomitar pela baleia, e Jonas repreendendo Deus. Na tipologia especificamente cristã, a história tem três partes, sendo primordial o paralelismo entre Jonas e a baleia e a visita de Jesus ao Limbo. A tradição judaica aparece plenamente no sarcófago de quatro partes de Jonah do Museu Britânico. O ciclo de Jonas pode muito bem ser mais antigo do que sua interpretação cristológica, e o sarcófago forneceria assim uma indicação de um protótipo pictórico judaico perdido.

[Helen Rosenau]

As representações individuais de Jonas são raras. Os dois principais exemplos são a figura de Michelangelo na Capela Sistina, em Roma, e a estátua de mármore projetada por Rafael e executada por seu aluno Lorenzetto di Ludovico Lotto(?) na igreja de Santa Maria del Popolo, em Roma. O profeta, que geralmente é representado como careca, é aqui mostrado como um jovem nu com cabelos cacheados. A história de Jonas e do peixe como prefiguração do Sepultamento e Ressurreição e da ressurreição da alma individual e a esperança da vida futura explica sua extraordinária popularidade na arte funerária dos primeiros cristãos. Um interessante relevo de marfim do século IV do assunto é encontrado na Lipsanoteca no Museo Civico Cristiano em Brescia.

Jonas também era um assunto popular em manuscritos bizantinos dos séculos 6<sup>to</sup>–11<sup>to</sup>, incluindo o Rabula Codex do século VI, a Topografia de Kosmas Indikopleustês (Vaticano), as Homilias de Gregório de Nazianz do século IX e o 11<sup>to</sup> Saltério Khlyudov do século XIX (Moscou). Neles, novos episódios são ilustrados, como o “chamado” de Jonas (Jonas 1:2), seu embarque em Jope (Jonas 1:3) e sua pregação diante do rei de Nínive (Jonas 3:4ss.). O tema foi menos popular na Idade Média, mas sobreviveu como um dos tipos da Ressurreição. Alguns exemplos medievais notáveis são a escultura do início do século XIII em Bamberg, mostrando o careca Jonas envolvido em uma conversa animada com o profeta Ho sea; e as deliciosas iluminações no Hor tus Deliciarum do século XII (Biblioteca da Universidade, Estrasburgo) e Admont

Bíblia (Biblioteca Nacional, Viena). Em ambos os manuscritos, Jonas aparece emergindo de um peixe, neste último caso com um gesto retórico, como se estivesse prestes a fazer um discurso. Iluminações de Jonas também foram incluídas em manuscritos hebraicos medievais, como a Bíblia Espanhola de Cervera (1300; Biblioteca Nacional de Lisboa) e a Bíblia Kennicott (1476; Biblioteca Bodleian, Oxford). Em um maÿzor alemão do início do século XV (Academia de Ciências, Budapeste), há um esboço casual, mas vívido, de um Jonas careca e bigodudo sentado sob a cabaça (Jonas 4:6).

Após a Idade Média, o assunto era relativamente raro. Rubens incluiu uma pintura de Jonas jogado ao mar como a predela de um tríptico da milagrosa calda de peixes encomendada pela Corporação de Peixeiros de Malines em 1618; e há uma paisagem tempestuosa do mesmo assunto de Gaspard Poussin no Castelo de Windsor, Inglaterra. Na Itália, Salva tor Rosa pintou um quadro de Jonas pregando aos ninivitas. O xilogravador de Israel Jacob \*Steinhardt ilustrou o Livro de Jonas em 1953.

As composições musicais sobre o tema de Jonas são menos abundantes. Um dos primeiros mestres do oratório, Giacomo Ca rissimi (1605-1674), escreveu um oratório, Jona (do qual uma revisão do século XIX por Ferdinand \*Hiller permaneceu em manuscrito); dois oratórios notáveis datados de 1689 são GB Giona de Bassani, que tem um instrumental de abertura “Sea Symphony”, e o Giona de GB Vitali. No século XVIII, P. Anfossi (1727–1797) compôs Ninive conversa e, no século XIX, o assunto foi representado, como a maioria das histórias bíblicas, na produção do festival-oratório inglês. Algum aumento no interesse musical foi perceptível no século XX, com a cantata de Hugo Chaim \*Adler Jonah (1943) e oratórios de Lennox Berkeley (Jonah, 1935), Mario \*Castelnu ovo-Tedesco (Jonah, 1951) e Vladimir \*Voegel (Jonah ging doch nach Ninive, para orador, solo de barítono, coro falante, coro misto e orquestra, 1958).

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** INTRODUÇÃO: SR Driver, Introdução à Literatura do Antigo Testamento (1913), 321-32; R. Pfeiffer, Introdução ao Antigo Testamento (1948), 586-9; A. Bentzen, Introdução ao Antigo Testamento (1952), 144-7; O. Eissfeldt, O Velho Testamento, Uma Introdução (1965), 403-406; HL Ginsburg, The Five Megilloth e Jonah (1969). COMENTÁRIOS E ESTUDOS ESPECIAIS: H. Schmidt, Jona, Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte (1907); SD Goitein, em: JPOS, 17 (1937), 63-77; A. Feuillet, em: RB, 54 (1947), 161-86; G. Ch. Aalders, O Problema do Livro de Jonas (1948); H. Rosin, O Senhor é Deus (1955), 6–54; Kaufmann Y., Toledot, 2 (1960), 279-87; N. Lohfink, em: BZ, 5 (1961), 185-203; HW Wolff, Studien zum Jonabuch (1965); GM Landes, em: Interpretation, 21 (1967), 3-31; EJ Bickerman, Quatro Livros Estranhos da Bíblia (1967), 1–49; L. Frankel, em: Ma'yanot, 9 (1967), 193-207; GH Cohn, Das Buch Jona (1969). NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 7 (1938), 261 (índice); Urbach, em: Tarbiz, 20 (1950), 118-22. NO ISLÃO: D. Sidersky, Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes (1933), 130; HZ (JW) Hirschberg, Juedische und christliche Lehren im vor und fruehislamischen Arabien (1939), 63-64; Umayya ibn Abi al-yalt, Sai de Umajja ibn Abi; die unter seinem Namen ueberlieferten Gedich tfragmente, tr. de F. Schulthess (1911); HAR Gibb e JH Kramers (eds.), Shorter Encyclopaedia of Islam (1953), SV Yýnus b. Matai, incl.

Jonas, Moisés

Bíblia Adicionar. **Bibliografia:** “Yñnus,” em: EIS2, 11 (2002), 347–49 (incl. bibl.). NAS ARTES: H. Rosenau, em: Journal of the British Archaeological Association, 3ª Série, 24 (1961), 60ss.; U. Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung: Formen und Wandlungen des Jona-Motivs (1963); G. Landes, em: Eretz Israel, 16 (1982), 147\*-70; J. Magonet, em: ABD, 3:936-42 (com bibliografia); idem, em: DBI, 1:620–22; U. Simon, The JPS Commentary Jonah (1999); D. Marcus, Revisão da Literatura Bíblica 10/30 (revisão eletrônica de Simon; 2000).

**JONAS, MOISÉS** (século XVI), cabalista e um dos mais importantes discípulos de Isaac \*Lúria. *ý ayyim* \*Vital o coloca no segundo grupo de alunos de Lúria (Sha'ar ha-Gilgulim) e afirma que esta é sua primeira transmigração como ser humano e, portanto, ele é um grande bufão e sua conduta não é decente (Sefer ha -Gilgulim, “O Livro das Transmigrações”, 1875, 66).

Essas observações atestam alguma tensão pessoal entre os dois cabalistas, que também é corroborada pela história citada no livro de Menahem \*Lonzano, Omer Man, sobre as últimas palavras de Lúria antes de sua morte. De acordo com essa história, Jonas perguntou a Lúria se Vital entendia sua doutrina e Lúria respondeu “Um pouco”.

Jonas liderou uma yeshivá em Safed por um tempo e também passou algum tempo no Egito e Constantinopla. Sua assinatura aparece ocasionalmente (c. 1590) em cartas enviadas de Safed a Worms. Suas notas fragmentárias sobre a Cabala de Lúria (de 1586) estão em um autógrafo na coleção Schocken. No entanto, vários anos antes, aparentemente na década de 1570, ele havia escrito um tratado sistemático sobre a Cabala de seu professor. Em 1582 ele mesmo copiou este livro, chamado Kanfei Yonah nos manuscritos completos, e o dedicou a um dos homens ricos de Constantinopla. A maior parte desta cópia está preservada em Sassoon Ms. 993. Este trabalho é claro e bem organizado e é superior em vários aspectos às diferentes edições de Eýý ayyim de Vital. Menahem Azariah da \*Fano compilou extratos deste livro em cinco partes, 1–4 (1785) e 5 (1899); manuscritos do livro original também circularam amplamente (Ms. Ben Zvi Institute, 2218). Jonas ensinou a Jacob Schweinfurt, que trouxe algumas de suas tradições cabalísticas para a Alemanha em 1613. Um resumo da principal obra de Jonas em 13 capítulos foi impresso sob o título Sha'ar ha-Kelalim no início das edições publicadas de Eý ý ayyim. Diz-se em muitos manuscritos que este resumo foi escrito por três cabalistas: Moisés \*Najara, Jonas e Joseph \*Arzin.

**Bibliografia:** Yaari, Sheluýei, 153; Kaufmann, em: mgwj, 42 (1898), 96; M. ýagiz, Magen David de David b. Zimra (1713), prefácio; J. Hahn, Yosif Omeý (1928), 271.

[Gerhom Scholem]

**JONAH BEN ABRAHAM GERONDI** (c. 1200–1263), rabino espanhol, autor e moralista. Em sua juventude, Gerondi estudou nas yeshivot francesas com Moisés b. Shneur e seu irmão \*Samuel de Evreux, e mais tarde sob \*Solomon b. Abraão de Montpellier. Quando, em 1232, este iniciou sua campanha contra as obras filosóficas de Maimônides, Jonas seguiu seu mestre e se tornou um de seus mais dedicados assistentes no conflito, que terminou, segundo a tradição, na queima desses livros pela Inquisição. Alguns anos depois, em 1240, na mesma praça em que os livros de Maimônides foram

queimados, tratados do Talmud foram queimados e Jonas viu isso como retribuição divina. Reza a tradição que se arrependeu, proclamando nas sinagogas: “Comprometo-me a prostrar-me no túmulo de Maimônides e confessar que falei e pequei contra seus livros” (carta de Hillel de Verona). Consequentemente, Jonas dedicou-se ao estudo das obras de Maimônides.

A lenda conta que Jonas tentou viajar para Ereý Israel para pedir perdão no túmulo de Maimônides, mas foi atrasado em Toledo, onde mais tarde morreu violentamente. Os estudiosos modernos discordam quanto à veracidade desse relato. Todos concordam que Jonas reverteu sua opinião sobre Maimônides na última parte de sua vida. Gerondi estava em contato com \*Isaac, o Cego, filho de \*Abraham b. David de Posquières, sobre a Cabala.

Naýmanides era seu primo e cunhado. Jonas voltou da França para sua terra natal, Gerona, e começou a pregar publicamente sua torat hamusar (doutrina de ética e moralidade) – um assunto que esteve perto de seu coração durante toda a sua vida. Mais tarde, ele deixou Gerona e se estabeleceu em Barcelona, onde alunos da Espanha e de outros lugares se reuniram para ele. Estes incluíam alguns dos notáveis rabinos da próxima geração, como Solomon b. Abraham \*Adret e \*Hillel b. Samuel de Verona. Anos depois, partiu para Ereý Israel, mas ao passar por Toledo, a comunidade espanhola o abordou e o importunou para que ficasse um ano ou dois na cidade. Ele consentiu em permanecer e estabeleceu uma grande yeshivá lá, e lá morreu.

Jonas era famoso não apenas como erudito, mas como “pai das virtudes” da piedade, humildade e ascetismo. Ele adquiriu fama duradoura através de seus livros éticos. Nesses livros, ele protestou vigorosamente contra os muitos judeus espanhóis que desrespeitavam as mitsvot e contra a imoralidade sexual generalizada. Ele proclamou a “proibição de concubinas” e reagiu fortemente ao fracasso da sociedade em cumprir as mitsvot que governavam as relações do homem com seu próximo. Entre os “dez pecados mais graves da geração” que ele especificou, estavam: “desconsiderar os pobres, calúnia, ódio sem sentido, confusão do coração e causar medo aos outros”. Jonas condenou as ações de des pots e tiranos, alertando os grandes proprietários entre os judeus da Espanha contra o uso da força para expulsar pequenos proprietários de suas terras. Não contente com os avisos, Jonas pediu ação e sugeriu que, em vez de fortes líderes comunitários que incutiam medo no coração do público, “em todas as cidades, os voluntários devem estar prontos para agir sempre que um homem ou uma mulher judia estiver em apuros” ( ibid.). De acordo com Jonas, as atividades comunitárias deveriam ser de responsabilidade de cada judeu e não confinadas aos líderes comunitários (ibid.). Mesmo a oração em tempo de tristeza pública ou privada e até mesmo a formulação de orações não são assuntos apenas para os piedosos ou sábios; é dever de todo homem orar “todos os dias, de acordo com sua capacidade, em favor de todos os doentes entre o povo santo ... e pela libertação de todos os prisioneiros ...”.

Sem dúvida, Jonas estava familiarizado com os ensinamentos do \*ýsidei Ashkenaz, mas sua doutrina ética diferia fundamentalmente da deles. Não se baseava em especulações místicas, mas na halachá e na agadá popular. Suas obras éticas foram amplamente lidas. Sua ênfase repetida na prática



da justiça social e da ética social, sem dúvida, contribuíram para sua popularidade em todo o mundo judaico e para a influência que exerceram sobre o pensamento sócio-religioso das gerações posteriores.

As obras de Jonas incluem: (1) Comentário sobre Provérbios (1910); (2) Comentário sobre Avot (Berlim-Altona, 1848, e comparado com Mss., 1966); (3) novelas para tratar Bava Batra: "Aliyyot de-Rabbenu Yonah" até a página 77b (1966), e para San hedrin (em: Sam y' ayyim, Leghorn, 1803); (4) Comentário sobre Alfasi a Berakhot, e impresso com ele, o comentário foi compilado por seus alunos; (5) Leis de examinar a faca e os pulmões durante a shey'itah (no final do Teshuvot ha-Ge'onim, 1871); (6) Iggeret Teshuvá (Constantinopla, 1548); (7) Sefer ha-Yirah (Fano, c. 1505; Salonika, 1529; tradução iídiche Freiburg, 1583); (8) Sha'arei Teshuvá (Fano, 1505; Constanti nople, 1511); um capítulo desta obra, de nome "Sha'arei ha Avodah", que era conhecido como perdido, foi impresso em 1967 a partir de um manuscrito desconhecido, mas ainda há sérias dúvidas se é realmente dele; (9) Novellae dos alunos de Rabbenu Jonah no tratado Avodah Zarah (1955); (10) Sermão e explicação sobre a Torá, Sefer Derashot u-Perushei Rabbenu Yonah Gerondi le Hamishah Humshei Torá, foram publicados a partir do manuscrito em 1980; (11) Novelas sobre as leis do Seder de Pessach foram publicadas a partir de manuscritos em 2001.

Além dessas obras, há referência em obras rabínicas medievais a suas novelas sobre Pesajim, Megillat Setarim, leis de y' anukkah e sermões.

**Bibliografia:** Michael, Ou, não. 1038; A. Loewenthal, R. Jo nah Gerundi und sein ethischer Kommentar zu den Proverbien (1910), 3-36 (introd.); AT Shrock, R. Jonah b. Abraão de Gerona (1948); H. Zarkowski (ed.), yiddushei Talmidei Rabeinu Yonah le-Massekhet Avodah Zarah (1955), introd.; Scholem, em: Sefer Bialik (1934), 141-55; Bronznick, em: Hadorom, 28 (1969), 238-42; JM Toledano, em: Ha yofeh le-yokhmat Yisrael, 11 (1927), 239; I. Tishby, Mishnat ha-Zohar, 2 (1961), 67-8 n. 12. **Adicionar. Bibliografia:** I. Ta-Shma, em: Exílio e diáspora: estudos apresentados ao Prof. Haim Beinart (1988), 165-94; idem, em: Líderes místicos judeus e liderança no século 13y (1998), 155-77.

[Ephraim Kupfer / David Derovan (2ª ed.)]

**JONAS, ÉMILE** (1827-1905), compositor, maestro e cantor francês. Estudou no Conservatório de Paris, onde recebeu o segundo prêmio de harmonia (1847). Jonas foi professor de solfejo no Conservatório de Paris de 1847 a 1866.

Ele compôs várias óperas leves no estilo de \*Offenbach e teve sucesso no exterior, bem como na França. Foi diretor musical da sinagoga portuguesa em Paris, para a qual escreveu duas coletâneas de canções, Shirei Yisrael (1854) e Shirei Yisrael (1886).

**Bibliografia:** NG2; MGG2.

[Amnon Shiloah (2ª ed.)]

**JONAS, HANS** (1903-1993), filósofo. Jonas estudou com Martin Heidegger e Rudolf Bultmann em Marburg. Aderindo às convicções sionistas desde a juventude, deixou a Alemanha nazista em 1933 e foi para Jerusalém, onde foi conferencista na

Universidade Hebraica antes da Segunda Guerra Mundial. Durante a guerra, ele serviu no Exército Britânico (no \*Grupo da Brigada Judaica) no Oriente Médio, ensinou na Palestina e foi tenente do Exército israelense de 1948 a 1949. Em 1949 foi para a McGill University em Montreal, em 1950 para o Carleton College, Ottawa, e a partir de 1951 foi professor de filosofia na New School for Social Research em Nova York.

O trabalho original de Jonas foi sobre filosofia e religião no final da antiguidade e no início do cristianismo, escrevendo sobre Augustin und das paulinische Freiheitsproblem (1930), e Gnosis und spaetantiker Geist (2 vols., 1934-54; parcial Eng. tr., The Gnostic Religion , 1958). Seu estudo revolucionário sobre o gnosticismo deu início ao movimento de compreensão das religiões, desmitificando -as e revelando seu significado existencial. O abandono nazista de tudo o que é humano, bem como o confronto com a afinidade de Heidegger com o nazismo, inspiraram Jonas a apresentar uma contrafilosofia ao niilismo moderno. Ele escreveu sobre fenomenologia e existencialismo (Zwischen Nichts und Ewig keit, 1963) e sobre biologia filosófica (The Phenomenon of Life, 1966), oferecendo uma compreensão anti-dualista da vida orgânica que interpreta a existência humana como parte de uma natureza que é significativa nele mesmo. Em seu O imperativo da responsabilidade

(1984), Jonas explorou as consequências éticas de sua ontologia especulativa para um mundo dominado pelos perigos inerentes à ciência e à tecnologia, especialmente a engenharia genética, sugerindo estratégias de autolimitação humana e respeito à integridade da vida. Em seu ensaio O conceito de Deus depois de Auschwitz (1987), Jonas transformou radicalmente a questão da teodiceia na questão da justificação do homem e rejeitou a noção do poder de Deus na história; estimulado pelas idéias da Cabala Luriana, ele empregou um mito especulativo para desdobrar um processo de teogonia e cosmologia em que Deus, no curso da evolução, se retrai completamente em Si mesmo, abandona Sua onipotência e torna o mundo sujeito à responsabilidade humana.

**Adicionar. Bibliografia:** T. Schieder, Weltabenteuer Gottes: Die Gottesfrage bei Hans Jonas (1998); DJ Levy, Hans Jonas: A integridade do pensamento (2003); C. Wiese, Hans Jonas. Zusammen Philosoph und Jude (2003); C. Wiese & E. Jacobson (eds.), Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualitaet von Hans Jonas (2003); WE Müller (ed.), Von der Gnosisforschung zur Verantwortungsethik (2003).

[Richard H. Popkin / Christian Wiese (2ª ed.)]

**JONAS, JOSEPH** (1792-1869), joalheiro inglês que foi o primeiro colono judeu permanente de Ohio. Jonas chegou a Cincinnati em 1817 e em 1824 tornou-se presidente da recém-fundada Congregação Bene Israel, a primeira em Ohio. Ele e seu irmão Abraham ambos se casaram com filhas de Gershom Mendes Seixas. Alguns anos após a morte de Rachel Seixas, Jonas se casou com Martha Oppenheim. Jonas escreveu "Os Judeus de Ohio" para o Ocidente de Isaac Leeser em 1842. Ele era um líder maçom e político e ajudou a organizar o Partido Democrata de Cincinnati . Enquanto servia na legislatura de Ohio em 1860-1861, ele defendeu o compromisso com o Sul. Jonas mudou-se para o Alabama em 1867. Seu irmão ABRAHAM (1801-1864) chegou a Cincin

jonas, natan s.

nati vários anos depois de Joseph. Ele então se mudou para Kentucky , onde foi várias vezes eleito para a legislatura estadual, e também foi proeminente na loja maçônica. Mais tarde, mudou-se para Illinois, onde atuou no Partido Republicano como apoiador e amigo de Abraham Lincoln. O filho de Abraham, BEN JAMIN FRANKLIN (1834–1911), mudou-se para Nova Orleans, onde atuou no Partido Democrata, serviu na legislatura estadual da Louisiana e foi eleito senador dos EUA (1879–85).

**Bibliografia:** JOSEPH: Jonas, em: *Occident*, 1 (1843–44), 547–50; 2 (1844–45), 29–31, 143–7, 244–7; D. Philipson, em: *AJHSP*, 8 (1900), 44–57; B. Koln, *American Jewry and the Civil War* (1951, artigo 1961), 189. ABRAHAM: E. Hertz, in: *American Hebrew* (Aug. 8, 1927), 327, 342; A. Harkens, em: *AJHSP*, 17 (1909), 123ss. BENJAMIN FRANKLIN: D. Philipson, em: *AJHSP*, 8 (1900), 53; I. Harkens, *ibid.*, 17 (1909), 127; *AJBY*, 2 (1900/01), 518–9.

[Stanley F. Chyet]

**JONAS, NATHAN S.** (1868–1943), banqueiro e filantropo norte-americano. Jonas nasceu em Montgomery, Alabama, e foi criado no Brooklyn, NY. Começando a trabalhar aos 13 anos como menino de recados, Jonas se tornou um caixeiro-viajante e depois entrou no ramo de seguros. Em 1905 foi nomeado presidente de um novo banco, que mais tarde se tornou o *Manufacturers Trust Company*, e o liderou até 1931, quando seus recursos totais eram de US\$ 327 milhões, com 45 unidades de escritórios. Ativo em assuntos cívicos e filantrópicos, Jonas foi fundador e presidente do *Brooklyn Jewish Hospital*, organizador e primeiro presidente da *Brooklyn Federation of Jewish Charities*, e membro do *New York City Board of Education* durante 1902–09. Ele escreveu uma autobiografia, *Através dos Anos* (1940).

**Bibliografia:** *New York Times* (18 de outubro de 1943), 15.

[Morton Rosenstock]

**JONAS, REGINA** (1902–1944), rabino alemão e vítima do holocausto. Nascida em Berlim em 1902, Regina Jonas completou o ensino médio, recebendo a licença para lecionar em escolas femininas em 1924. Pouco depois, ela começou a estudar no seminário rabínico de Berlim, a *"Hochschule fuer die Wisen schaft des Judentums Estudos"*. Normalmente, a Hochschule concedia às alunas um diploma que as certificava como Professoras Acadêmicas de Religião. Jonas, no entanto, desejava a ordenação rabínica. Em 1930, ela completou sua irmã, "Can a Woman Hold Rabbinical Office?" em que ela argumentava que a lei judaica permitia a ordenação feminina. Embora o distinto estudioso Professor Eduard Baneth tenha aceitado sua tese, ele morreu antes que pudesse administrar o exame oral na lei judaica exigido de todos os candidatos rabínicos. Não se sabe se Baneth a teria ordenado ou não. Seu sucessor acreditava que a lei judaica proibia a ordenação de mulheres e não ordenaria Jonas. Em vez disso, ela recebeu uma transcrição especial informando que ela estava se tornando uma pregadora habilitada.

Nos anos imediatamente após sua formatura na Hochschule, Jonas realmente encontrou oportunidades para pregar. Em 1935, o rabino Max \*Dienemann, um dos líderes do judaísmo liberal alemão, examinou-a e ordenou-a em particular.

Ela se tornou assim a primeira mulher rabina, e desde então até sua morte, muitos a conheciam como *Fräulein Rabbiner Jonas*. Em 1937 , a comunidade judaica de Berlim a contratou para ensinar e também para fornecer cuidados espirituais rabínicos para idosos e doentes. À medida que o nazismo intensificava sua perseguição antijudaica, Jonas era uma presença comunitária ativa, servindo a congregações cujos rabinos haviam emigrado ou sido presos. No final de 1942, ela foi deportada para Theresienstadt. Seu trabalho lá incluía conhecer os recém-chegados à estação de trem, tentando aliviar seu horror ao enfrentar esse terrível gueto. Ela também deu palestras sobre temas bíblicos, talmúdicos e religiosos para os programas culturais do gueto . A partir daí, *Fräulein Rabbiner Jonas* fez sua viagem final. Compartilhando o destino de seu povo, a primeira mulher rabina foi assassinada em Auschwitz.

**Bibliografia:** K. von Kellenbach. "Deus não oprime nenhum ser humano": a vida e o pensamento do rabino Regina Jonas", em: *Leo Baeck Institute Year Book* 39 (1994), 213–25; PS Nadel. *Mulheres Que Queriam Ser Rabinas: Uma História da Ordenação de Mulheres* (1998), 85–87, 112–16; E. Klapheck, *Fräulein Rabbiner Jonas: A História da Primeira Mulher Rabina* (2004).

[Pamela S. Nadell (2ª ed.)]

do nome"), dado tem YHWH; "ȳȳ ȳȳ ȳȳ ȳ .ȳȳ ȳȳ ȳȳ ȳ ȳ .Heb (**JONATHAN** vários personagens bíblicos.

(1) Filho de Gérson, filho de Moisés (Jz 18:30; MT, "Manassés" escrito com freira suspensa, aparentemente uma inserção de escriba em deferência a Moisés). Aparentemente, ele deve ser identificado com o levita de Bete-Leém, em Judá, que foi levado ao serviço de Miquéias, o efraimita, como "pai e sacerdote". (Juízes 17:10) no santuário que Miquéias havia fundado. Não muito tempo depois que ele se estabeleceu ali, 600 danitas, a caminho do norte para encontrar uma propriedade mais adequada, induziram Jônatas a deixar Miquéias e a assumir a posição mais honrosa de sacerdote da tribo de Dã (Jz 17-17). 18). A família de Jônatas serviu como sacerdotes da tribo de Dã até o cativeiro (Jz 18:30).

(2) Filho de \*Saulo.

(3) Tio de Davi, conselheiro, sábio e escriba (I Crônicas 27:32).

(4) Filho de Simeia (ou Simeí), irmão de Davi. Ele matou um gigante filisteu que insultou Israel em Gate (II Sam. 21:20-21; I Crônicas 20:6-7).

(5) Um dos "homens valentes" de Davi, conhecidos como os "Trinta" (II Sam. 23:32-33; I Crônicas 11:34).

(6) Filho de Uzias. Ele estava encarregado dos tesouros reais de Davi nas cidades, vilas e torres fora da capital (I Crônicas 27:25).

(7) Filho de Abiatar, descendente de Eli, sacerdote no tempo de Davi. Durante sua fuga de Absalão, Davi foi acompanhado por Jônatas, que foi, no entanto, enviado com \*Zadoque, \*Abiatar e \*Aimaás, para espionar Absalão. Jônatas e Aimaás foram nomeados mensageiros com o propósito de transmitir informações de Jerusalém ao Davi fugitivo (II Sam. 15:36). Os dois homens se esconderam em En Rogel, onde um rapaz os descobriu e os traiu. Fugindo das forças de Absalão, ambos os corredores chegaram a Baýurim, onde foram salvos por uma mulher



jonathan

foram massacrados, nem Saul e seus três filhos foram mortos” (San. 103b-104a). O amor de Davi e Jonas não dependia de nenhuma causa material, e é tomado como o protótipo do amor desinteressado que nunca passa (Avot 5:16). Essa distinção entre dois tipos de amor também é feita por estudiosos gregos (Aristóteles, Magna Moralia, 1209b; Nichomachean Ethics, 1156a).

[Elimelec Epstein Halevy]

**Bibliografia:** De Vaux, *Anc Isr*, índice; Kallai, em: J. Liver (ed.), *Historyah yeva'it...* (1965), 134, 136–7, 144; Noth, *homens Personenna*, índice; EM, 3 (1965), 533-5. NA AGADAH: Ginzberg, *extremidades das pernas*, índice. **Adicionar. Bibliografia:** J. Morgenstern, em: JBL, 78 (1959), 322-25; J. Thompson, em: VT, 24 (1974), 334-38; D. Edelman, em: ABD, 3:944-46; S. Bar-Efrat, I Samuel (1996), 235-36.

**JONATHAN**, tanna do século II. Embora seu patrono nunca seja dado quando ele é mencionado, como ele é mais frequentemente, com seu colega \*Josiah, ele é idêntico ao Jonathan b. Joseph e Nathan b. Joseph mencionado em outro lugar na literatura rabínica. Como seu colega, foi discípulo de R. Ismael b. Eliseu e seguiu seu sistema de hermenêutica, cuja principal característica é a interpretação dos versos das escrituras de acordo com as regras estabelecidas por ele para estabelecer a halachá, em oposição ao sistema de R. Akiva (ver \*Midreshei Halakhah), e sua exegese é em grande parte confinada a isso. Suas declarações, portanto, aparecem principalmente nos Midrashim halakhic que emanam da escola de R. Ismael, o Mekhilta de R. Ismael e o Sifre para Números (mas veja também TB Yoma 57-58 e TB Sotah 74-75). Além de uma Mishná em seu nome em Avot 4:9: “Quem observar a Torá na pobreza será concedido a observá-la na riqueza, e aquele que negligenciar sua observância na riqueza viverá para negligenciá-la por causa da pobreza” (Cap. 4).), como seu colega, ele não é mencionado na Mishná, e supõe-se que isso se deve ao fato de Rabi Judah ha-Nasi, o compilador da Mishná, ter se baseado na Mishná de R. Meir.

Após a morte de seu mestre, ele parece ter adotado parte do sistema de R. Akiva (ver TJ Ma'as 51b).

Jonathan é o autor da regra de que a salvação da vida humana transcende o sábado (TB Yoma 85b). Após a perseguição de Adriano, como seu colega, ele decidiu deixar Ereẓ Israel. Enquanto, porém, Josias emigrou para Nísibis na Babilônia, Jônatas cedeu. Juntamente com Mattiah ben ẓeresh, ẓeraniah, o sobrinho de R. Joshua, e R. Judah b.

Hai, ele partiu, mas quando eles chegaram às fronteiras de Israel, seu amor pela Terra de Israel os levou a abandonar seu plano e eles retornaram (Sifre, Deut. 80).

**Bibliografia:** Bacher, *Tann 2*, 351; Frankel, *Mishnah*, 146; Hyman, *Toledot*, 697-700.

**JONATHAN BEN ABRAÃO ISAAC (Abelman; 1854–1903)**, rabino e talmudista. Nascido na província de Kovno, Jonathan foi aos 15 anos estudar com R. Israel \*Lipkin em Vilna, onde mais tarde se casou com a filha de Abba Levinsohn, cunhado de seu professor. Em 1877 ele aceitou o cargo

de rabino na pequena cidade de Choroszcz, onde permaneceu até 1883. Nesse ano foi nomeado membro da aposta din em Białystok e tornou-se seu av bet din quando Samuel \*Mo Hilever era o rabino-chefe da comunidade. Jonathan ocupou o cargo até sua morte. Seus trabalhos incluem *Torat Yeho natan* (1889), que trata da questão do shemittah, que se tornou particularmente relevante como resultado dos assentamentos agrícolas recém-estabelecidos em Ereẓ Israel. Ele também escreveu *Zikhron Yehonatan*, publicado após sua morte por seu filho (1905), consistindo de novelas em partes do Shulḥan Arukh. Algumas de suas respostas estão incluídas em *Le-Matteh Yehudah* (1892), de David Kempner.

**Bibliografia:** B. Eisenstadt, *Dor Rabbanav ve-Soferav*, 1 (1895), 7.

**JONATHAN BEN AMRAM** (final do segundo e início do terceiro século), sábio do período de transição entre o \*tannaim e o \*amoraim e discípulo de \*Judá ha-Nasi. Ele raramente é mencionado no Talmud (umas duas ou três vezes). A lama Tal relata que uma vez, durante um período de fome, quando Judah ha-Nasi abriu uma casa de comida apenas para estudiosos, ele não reconheceu Jonathan, que, humilde demais para se proclamar um erudito, pediu para ser alimentado “como um cachorro é alimentado.” Quando Judá mais tarde soube a verdadeira identidade de Jônatas, ele decidiu distribuir comida para todos, sem distinção (BB 8a). Os poucos halakhot citados por ele (ẓ ag. 20a; Av. Zar. 36b) centram-se em detalhes das leis de limpeza levítica, e ele aparentemente era um daqueles que observavam, mesmo para refeições comuns, todas as prescrições ligadas ao consumo de terumah (a Porção Sacerdotal), que devia ser comida em estado de limpeza ritual.

**Bibliografia:** Hyman, *Toledot*, 703.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JONATHAN BEN ANAN**, sumo sacerdote em 36–37 EC Jonathan foi nomeado sumo sacerdote por Vitélio, governador da Síria, sucedendo a José \*Caifás (Jos., Ant., 18:95). Depois de um ano, ele deixou o cargo em favor de seu irmão, Teófilo (ibid., 123). Quando Agripa I quis renomeá-lo, ele recusou, e outro irmão, Matias, foi nomeado (ibid., 19:313-6).

Jonathan foi aparentemente muito respeitado e ocupou um lugar importante na comunidade mesmo após sua remoção do sumo sacerdócio, como é evidenciado pelos eventos durante os últimos dias do governo de Cumanus (52 EC).

Quando os distúrbios eclodiram após o assassinato de um peregrino gali pelos samaritanos, Jonathan b. Anan reclamou com Quadratus, governador da Síria, apontando Cumanus como o principal culpado. Quadratus, depois de punir severamente os responsáveis pelo distúrbio, enviou os ex-sumos sacerdotes, Jônatas e Hananias, bem como o filho deste último, Anan, e vários notáveis de Jerusalém a Roma para julgamento perante o imperador Cláudio. A decisão foi a favor dos judeus e, a pedido de Jônatas, Cumanus foi demitido e exilado (Jos., Wars, 2:232-47; Ant., 20:162). Félix, nomeado para suceder Cumanus, odiava o ex-sumo sacerdote, que o repreendeu pela crueldade de seu governo. Félix subornou uma certa Doras, nativa

de Jerusalém, para contratar assassinos que se misturaram com a multidão como cedendo ao Templo e assassinaram Jônatas. Isso, de acordo com Josefo, foi o precedente para muitos outros assassinatos por \*Sicários (Jos., Ant., 20:162-6; Wars, 2:256).

[Abraham Schalit]

### JONATHAN BEN DAVID HAÏKOHEN DE LUNEL

(c. 1135–após 1210), estudioso talmúdico da Provença, o principal rabino de Lunel após a morte de \*Meshullam b. Jacó. Foi discípulo de Moisés b. Joseph Merwan em Narbonne e possivelmente de Meir ibn Migash – filho de Joseph ibn \*Migash – na Espanha, colega de Zeraiah ha-Levi \*Gerondi e aluno-colega de \*Abraham b. David de Posquières.

Jonathan estava na vanguarda dos defensores de Mai monides na polêmica que Meir \*Abulafia levantou contra ele. Em sua resposta (assinada, no entanto, por \*Aaron b. Meshullam de Lunel) à carta de Meir aos sábios da Provença, Jona rebateu vigorosamente a acusação de Meir, ao mesmo tempo elogiando muito Maimônides e seu trabalho. A correspondência de Jonathan com Maimônides, que com o passar do tempo criou fortes laços de afeição e admiração mútua, originou-se de uma cópia da Carta de Maimônides ao lêmên, que chegou às suas mãos. Impressionado com seu conteúdo e com a visão ampla do escritor, enviou-lhe uma carta cheia de elogios, contendo questões sobre a autenticidade da astrologia e a possibilidade de se precaver contra seus prognósticos. Em sua resposta, atrasada por vários anos, Maimônides encaminhou Jonathan para seu Yad ha-ÿ azakah, anexando uma cópia com sua resposta. Seguiu-se uma correspondência haláchica na qual Jonathan submeteu a Maimônides perguntas e críticas sobre o trabalho dele e dos outros estudiosos de Lunel. Mai monides foi assim informado do vasto conhecimento talmúdico dos estudiosos de Lunel, e suas respostas foram formuladas em termos de grande estima. Toda a troca, permeada por um espírito de humildade e reverência, está entre as melhores da literatura de correspondência hebraica. No decorrer disso, Jonathan também pediu a Maimônides que lhe enviasse seu Guia dos Perplexos, que ele depois submeteu a Samuel ibn \*Tibbon para tradução em hebraico. Jonathan estava entre os líderes dos "300 rabinos franceses e ingleses" que emigraram em 1210 para Ereÿ Israel, e lá morreu.

Jonathan escreveu comentários sobre a Mishná, Talmude e Alfasi, abrangendo a maior parte do Talmude. Grande parte de sua obra, até então em manuscrito, foi publicada recentemente. Inclui comentários sobre os tratados Meguilá, Mo'ed Katan (1956), Berakhot (1957), Shabat, Pesaÿim, Beÿah, ÿ agigah, Ketubbot, Bava Kamma (edição crítica ed. S. Friedman, 1969), Bava Meÿia, Sanhedrin, Makkot, Avodah Zarah, e em Halakhot Ketannot e leis de impureza ritual (em El ha-Mekorot – Pardes ed. do Talmud, 1959-63), Eruvin (edições padrão do Alfasi); Rosh Ha-Shanah, Yoma, Ta'anit Sukkah (em Ginzei Rishonim, 1962-63); Horayot (em ÿÿÿÿÿ Me nasheh, 1901); ÿullin (em Avodat ha-Leviyyim, 1871). É possível que ele também tenha escrito um tratado resolvendo as críticas de David de Posquières sobre Maimônides (A. Neubauer, Sefer ha-ÿ akhamim,

2 (1891), 232, etc.). Numerosas citações de seus ensinamentos podem ser encontradas nas declarações de outros rishonim.

**Bibliografia:** Marx, em: HUCA, 3 (1926), 328ss.; idem, em: JQR, 25 (1935), 408; Assaf, em: KS, 1 (1924), 61; idem, em: Tarbiz, 3 (1931/32), 27-32; idem, em: Minÿah li-Yhudah (1950), 162-9; Wieder, em: Meÿudah, 2 (1943), 126ss.; Stern, em: Zion, 16 (1951), 18-29; SK Mir sky, em: Sura, 2 (1955/56), 242-66; M. Hakohen, em: Sinai, 40 (1956/57), 408-413; I. Twersky, Rabad de Posquières (1962); S. Friedman (ed.), Per rush R. Yonatan me-Lunel le-Bava Kamma (1969), introd., 1-62.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JONATHAN BEN ELEAZAR** (início do século III EC), amora. Ele é o R. Jonathan mencionado no Talmud e Midrash sem patronímico. Jonathan era de origem babilônica, mas foi para Ereÿ Israel em sua juventude e \*Johanah Nappaÿa se referiu a ele como "nosso colega babilônico" (Git. 78b). Ele foi aluno de Simeão b. Yose b. Lakunya em cujo nome ele frequentemente transmite dicta. Foi professor de \*Samuel b. Naÿman e um dos associados de \*ÿ anina b.

ÿ ama. Jonathan morava em Séforis e era chamado de Sar ha-Bi rah ("o príncipe da cidade") – uma designação cuja conotação exata é desconhecida. Ele pertencia ao círculo íntimo do \*nasi e junto com Joanã foi para o "sul" (Lydda) em sua missão, aparentemente, de "pacificação" (TJ, Ber. 9:1, 12d; a leitura não é clara). Certa vez, ele fez uma visita a Jerusalém para ver as ruínas do Templo (TJ, Ma'as. Sh. 3:3) e a Tiberíades para se banhar nas fontes termais (TJ, Er. 6:4, 23c). Vários estudiosos, incluindo Johanah, transmitem declarações em nome de Jonathan.

Jônatas dificilmente é mencionado na halachá. Por outro lado, ele é considerado um dos grandes agadistas. Sua conhecida defesa de personalidades bíblicas como Rúben, os filhos de Eli, os filhos de Samuel, Davi, Salomão e outros (apesar da referência explícita na Bíblia às suas transgressões) começa com as palavras: que fulano pecou está em erro!" (Shab. 55b-56a). Ele também se envolveu em considerável medida em polêmicas com hereges. Ele comenta, por exemplo, em Gênesis 1:26, " façamos o homem à nossa imagem": "Ao escrever a Torá, Moisés anotou os atos da criação de cada dia. Quando ele chegou a este versículo, 'façamos o homem à nossa imagem conforme a nossa semelhança', ele disse a Deus: 'Soberano do universo! Por que Tu forneces uma abertura para hereges? [já que a forma plural do verso sugere dualismo].' Respondeu [o Todo-Poderoso] 'quem quiser errar, que erre. Deste homem que criei, homens grandes e pequenos surgirão. Se o grande homem disser: "por que preciso pedir permissão a alguém de menor importância do que eu", eles lhe responderão: Aprenda com o seu Criador que criou tudo o que está acima e abaixo, mas quando Ele veio para criar o homem, Ele tomou conselho com os anjos ministradores" (Gn. R. 8:8).

**Bibliografia:** Bacher, Pal Amor; ZW Rabinowitz, Sha'arei Torat Ereÿ Yisrael (1961), 436f.; ÿ. Albeck, Mavo la-Talmudim (1969), 167f.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JONATHAN BEN JACOB** (século XVII), rabino húngaro. Jonathan nasceu em Ofen, Hungria, onde, de acordo com o

jonathan ben joseph OF ruzhany

testemunho de David Oppenheim, ele foi um dos líderes da comunidade. Quando Ofen foi capturado dos turcos pelo imperador austríaco Leopoldo I em 1686, Jonathan foi capturado e resgatado pelos judeus de Nikolsburg. Ele morou por um tempo na casa de Simyāh Ephraim b. Gershon ha-Kohen \*Freudemann em Belgrado e transmitiu vários costumes em seu nome. Jonathan tornou-se conhecido através de seu Keset Yehonatan (Dyrhenfurth, 1697), uma coleção das leis de oração e ditos morais acumulados do Sefer y asidim e o Shenei Luṽot ha-Berit de Isaiah Horowitz. Ele também compilou o Neu Maaseh Buch (ibid., 1697), uma coleção de histórias em iídiche.

**Bibliografia:** M. Brann, em: MGWJ, 30 (1881), 543 n. 2; JJ(L.) Greenwald (Grunwald), Ha-Yehudim be-Ungarya (1913), 27; PZ Schwarz, Shem ha-Gedolim me-Ereṽ Hagar, 1 (1913), 81 no. 25; 3 (1915), 326 no. 25.

[Yehoshua Horowitz]

**JONATHAN BEN JOSEPH DE RUZHANY** (final do século XVII–início do século XVIII), talmudista e astrônomo. Jonathan nasceu em Ruzhany (província de Grodno) e em sua juventude adquiriu um amplo conhecimento de matemática e astronomia, além do Talmud. Quando uma praga eclodiu em sua cidade natal em 1710, ele prometeu que, se fosse poupado, espalharia o conhecimento da astronomia entre os judeus. Em cumprimento deste voto, ele seguiu para a Alemanha, embora já cego, e finalmente se estabeleceu em Frankfurt. Lá ele escreveu Yeshu'ah be-Yisrael, um comentário sobre Kidush ha-ṽ odesh (as leis relativas à bênção da Lua Nova) da Mishneh Torá de Maimônides (Frankfurt, 1720). Ele também escreveu um comentário sobre \*Abraham b. O trabalho astronômico de yiyya yurat ha-Areṽ, e glosas para a tradução de Sphaera Mundi de Sacroboscus (intitulado Mareh ha-Ofannim ou Asferah ha-Gadol por seu tradutor Solomon b. Abraham Avigdor) e a outra tradução hebraica da mesma obra, intitulada Sefer ha-Galgal. Estas três obras foram publicadas por Jonathan com seus próprios comentários, e outras por Perez Nasi, Mordecai b. Abraham \*Jaffe, Mattathias b. Solomon \*Delacrut, e Shemariah Manoaḥ Hahndel (Of fenbach, 1720). Em 1725, Jonathan conheceu o bibliógrafo cristão e hebraísta Johann Christoph \*Wolf, em Hamburgo.

**Bibliografia:** Fuenn, Keneset, 428f.; Steinschneider, Ue bersetzungen, 644, 646.

[Moshe Nahum Zobel]

**JONATHAN BEN UZZIEL** (primeiro século AEC–primeiro século EC), tradutor dos Profetas para o aramaico (ver \*Bíblia: Traduções) Jonathan é mencionado como o aluno notável de \*Hillel (BB 134a; Suk. 28a). Tudo o que está registrado sobre ele, no entanto, é que ele traduziu os livros proféticos para o aramaico “da boca de Ageu, Zacarias e Malaquias” (uma declaração anacrônica destinada a reivindicar continuidade ininterrupta entre os últimos profetas e a tradução aramaica), e que a tradução evocou uma tempestade de críticas, “balançando Ereṽ Israel em uma área de 400 parasangs por 400 parasangs.” O mesmo relato continua que uma Voz Celestial surgiu,

exigindo saber quem havia revelado os mistérios divinos aos humanos, e Jônatas respondeu que o fizera, não por honra pessoal “... mas para que as disputas não se multiplicassem em Israel” (Meg. 3a). Parece que a tradução foi midráshica, e é possível que contenha elementos escatológicos. Na mesma passagem afirma-se que Jonathan estava desejoso de traduzir o Hagiographa também, mas uma Voz Celestial o dissuadiu, dizendo “Basta”. Tem sido sugerido que o Targum para Jó, que Gamaliel, o Velho ordenou que fosse escondido (Shab. 115a), foi obra de Jônatas, e que o furor que se seguiu o impediu de continuar com sua tarefa auto-designada.

É difícil dizer até que ponto a tradução aramaica existente dos Profetas é derivada do Targum atribuído pela lama Tal a Jônatas. No entanto, é claro que não há conexão entre Jonathan e a tradução aramaica do Pentateuco inicialmente chamada Targum Ereṽ Yisrael e mais tarde Targum Yerushalmi. Foi erroneamente atribuído a partir do século 14ṽ a Jonathan, porque as iniciais yyy foram tomadas para se referir a Targum Jonathan em vez de Targum Yerushalmi

(Palestina Targum).

**Bibliografia:** Bacher, Tann; Zunz-Albeck, Derashot, 35–41; Hyman, Toledot, SV **Add. Bibliografia:** B. Chilton, em: DBI, 1:531-34.

[Yehoshua M. Grintz / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JONATHAN O HASMONEAN** (também chamado **Apphus**; d. 143 AC), chefe do estado judeu (160-143); filho mais novo de \*Mattathias. Jônatas lutou, junto com seu irmão Judah Macabeu, nas primeiras batalhas no início da revolta dos Hasmoneus e assumiu o comando após a morte deste último. No encontro desastroso em Elasa (160 aC) Jonathan assumiu o comando e refugiou-se com seus seguidores no deserto de Tekoa. Aqui ele foi inutilmente atacado por \*Bacchides, o comandante sírio, e conseguiu infligir sérias perdas ao inimigo. Báquides então retornou à Judéia. Após a morte do sumo sacerdote \*Alcimus, Báquides voltou para a Síria, mas foi persuadido pelos helenistas a retornar na esperança de atacar Jônatas de surpresa.

Quando o plano falhou, Bacchides voltou-se contra aqueles que insistiram em seu retorno, enquanto Jonathan aproveitou a oportunidade para propor um pacto de paz. Isso foi acordado e Jonathan devolveu os prisioneiros em suas mãos. De cerca de 158-157 Jona residiu em Michmash como o líder de fato do povo judeu, sem qualquer status oficial. Na guerra civil entre \*Al Exander Balas e \*Demetrius I pelo trono sírio, Jônatas apoiou este último e, após receber várias concessões, transferiu seu quartel-general para Jerusalém (153). Os reféns da cidadela de \*Acra foram libertados e, para desespero dos helenistas, Jonathan foi autorizado a recrutar um exército. Seu primeiro ato foi fortificar Jerusalém. Alexandre Balas, igualmente ansioso para garantir o apoio de Jônatas, ofereceu-lhe termos ainda mais atraentes do que Demétrio, incluindo a nomeação como sumo sacerdote. Jonathan aceitou e assumiu seus deveres como sumo sacerdote no festival dos Tabernáculos em 153. Ele permaneceu leal ao seu pai.

tron apesar de outras ofertas extravagantes de Demetrius. Depois que Demétrio foi morto em batalha (150), Balas convidou Jônatas para a celebração de seu casamento com Cleópatra, filha de Ptolemeu Philometor. Jônatas foi recebido com realza e foi nomeado estrategista e mericarca, adquirindo assim autoridade militar e civil. Durante a luta que se seguiu contra Demétrio II pelo trono sírio, Jônatas permaneceu leal a Balas, que recompensou Jônatas com a cidade de Ecrom e seus arredores por sua derrota do exército de Apolônio em uma campanha ao longo da costa. Após a morte de Balas e Ptolemeu Philometor, Demétrio II saiu vitorioso da luta. Quando Jônatas procurou estender sua autoridade na Judéia sitiando a cidadela de Acra, o irado monarca o convocou para uma audiência em Acre. Embora não tenha levantado o cerco, Jônatas foi carregado de presentes, e chegou-se a um acordo pelo qual os distritos samaritanos de Lida, Aphaerema (Efraim) e Ramataim foram adicionados à Judéia, todos isentos de impostos. O status de Jônatas como sumo sacerdote e líder foi confirmado. Em questões de política doméstica, ele teve o cuidado de não aparecer como o único governante, e os "anciãos da nação" são sempre mencionados como suplementando sua autoridade. A luta interna na Síria reacendeu quando Tryphon tentou arrancar a coroa de Demétrio II. Jônatas a princípio deu seu apoio a Demétrio, enviando um exército para ajudar a suprimir a rebelião contra ele em Antioquia, mas ele foi para o acampamento de Trifon quando Demétrio renegou seu acordo de entregar a cidadela de Acra para ele. Inquieto com a força de seu aliado, Tryphon o convenceu a desmantelar a maior parte de seu exército, prometendo premiar-lhe Acre e outras cidades. Quando Jônatas chegou ao Acre, Tryphon mandou prendê-lo e matar seus companheiros.

Além disso, ele fez reféns dois dos filhos de Jonathan e extorquiu grandes somas de dinheiro. Frustrado com o fracasso de seu ataque a Jerusalém, Tryphon matou Jônatas.

O destino de seus filhos é desconhecido. Jonathan foi sucedido por seu último irmão sobrevivente Simeão. Josefo (Vida, 4) alegou descendência de uma filha de Jônatas. Apesar de seu fim trágico, Jonathan pode ser considerado o verdadeiro fundador do estado asmoneu.

**Bibliografia:** I Macc. 9:31–12:53; Jos., Ant., 13:1–212; V. Tchirikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959), 231-4, 236-53; S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judean State* (1962), índice.

[Lea Roth]

**JONATHAN FILHO DE ABSALOM**, um dos comandantes do exército de Simeão, o Hasmoneu. Jônatas foi enviado a Jafa em 135 AEC por Simeão, que temia que a população local se rendesse a Tryphon. Jonathan conseguiu manter a cidade depois de expulsar a população gentia.

Alguns o identificam com Mattathias b. Absalão, mas parece mais provável que Jonathan e Mattathias fossem irmãos que pertenciam à família Hasmonean.

**Bibliografia:** Jos., Ant., 13:202; Eu Mac. 13:11; Klausner, *Bayit Sheni*, 3 (19502), 65.

[Edna Elazary]

**JONAVA** (Rus. **Janovo**), cidade na Lituânia, a nordeste de Kovno. Os judeus foram convidados a se estabelecer lá quando a cidade foi fundada em 1775. Eles eram 813 em 1847. Jonava se desenvolveu através de sua posição na junção das rotas para o Mar Báltico (Rio Viliya, ferrovia Romny-Libava) e na estrada de São Petersburgo – Estrada de Varsóvia. As florestas do entorno forneciam madeira para a indústria local (carpintaria, móveis, fósforos) e para exportação. Havia 3.975 judeus vivendo em Jonava (80% da população total) em 1897. A cidade foi destruída por um incêndio em 1905, mas foi rapidamente reconstruída. Na primavera de 1915, os judeus de Jonava foram expulsos para o interior da Rússia, e apenas parte deles retornou. A comunidade contava com 1.800 em 1921 e 3.000 (60% da população total) na véspera do Holocausto. Os alemães ocuparam a cidade em 22 de junho de 1941. Em 29 de junho, 2.108 judeus foram executados na floresta fora da cidade.

Jonava foi o berço do poeta Morris Vinchevski e do estudioso Israel Davidson.

**Bibliografia:** *Yahadut Lita*, 3 (1967), 319-20; ZA Brown e D. Levin, *Toledoteha shel Ma'aret* (1962), índice.

[Yehuda Slutsky]

**JONG, ERICA** (1942–), romancista e poeta norte-americano. Nascida Erica Mann em Nova York, onde foi educada e começou a escrever poesia, morou em Heidelberg, Alemanha, de 1966 a 1969, onde seu marido (de quem se divorciou mais tarde) estava servindo no Exército dos EUA. Suas experiências foram apresentadas no romance autobiográfico *Fear of Flying* (1973). Na Alemanha, ela continuou a escrever poesia que começou a desenvolver uma perspectiva feminista. Em 1971, ela publicou sua primeira coleção de poesias, *Frutas e Legumes*, muitas das quais explorando a posição das mulheres como artistas. Seu segundo volume de poesia, *Half-Lives* (1973), continuou a explorar questões feministas e psicológicas.

A publicação de *Fear of Flying* estabeleceu sua popularidade como romancista. O romance, que descreve a busca por identidade própria e analisa a educação, neuroses e sexualidade de sua heroína, Isadora Wing, espelhava muito da própria formação intelectual e educação judaica de Jong. Inclui um capítulo descrevendo sua vida na Alemanha e seu efeito em sua consciência judaica. A franqueza sexual do romance gerou muita controvérsia.

Em 1977, ela publicou seu segundo romance, *How to Save Your Own Life*, uma sequência de *Fear of Flying*, que explorava as experiências de Isadora Wing com fama, divórcio e novos relacionamentos. Isto foi seguido em 1980 por *Fanny: Sendo a Verdadeira História das Aventuras de Fanny Hackabout-Jones*, um "romance do século XVIII" contemporâneo que descreve as aventuras de uma mulher Tom Jones.

Jong também publicou volumes de poesia, *Loveroot* (1975) e *No Limite do Corpo* (1979). Seguiram-se numerosos romances e livros de poesia. Em 1994 Jong publicou sua autobiografia, *Fear of Fifty*, seguido em 2006 por *Seducing the Demon* sobre a vida de escritor. Em 1982 ela foi premiada com o título de Mãe do Ano, enquanto servia como presidente da Au

Jong, Louis de

thors Guild dos Estados Unidos entre 1991 e 1993. Em 1998 publicou uma coletânea de ensaios. O que as mulheres querem? Ela é considerada uma das mais significativas autoras produzidas pelo movimento feminista.

**Adicionar. Bibliografia:** C. Templin (ed.), *Conversas com Erica Jong* (2002).

[Susan Strul / Rohan Saxena (2ª ed.)]

**JONG, LOUIS (Loe) DE** (1914-2005), historiador holandês. Nascido em Amsterdã em uma família socialista secular, De Jong estudou história em Amsterdã e começou sua carreira em 1938 como editor estrangeiro do semanário antinazista *De Groene Amsterdammer*. Após a invasão alemã em maio de 1940, De Jong e sua esposa conseguiram fugir do continente europeu, deixando para trás seus pais, irmã e irmão gêmeo – nenhum dos quais sobreviveu à guerra. De Jong passou os anos da guerra em Londres, trabalhando para a *Radio Oranje*, a voz do governo holandês no exílio. Ele também escreveu quatro volumes sobre os eventos na Holanda ocupada.

Em setembro de 1945, De Jong foi nomeado chefe do Instituto Estatal Holandês de Documentação de Guerra, fundado em Amsterdã imediatamente após a libertação. Em 1953 obteve seu doutorado com um estudo da quinta coluna alemã. Em 1955, ele foi contratado pelo governo para escrever a história da Holanda na Segunda Guerra Mundial. Entre 1969 e 1991, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* ("O Reino dos Países Baixos na Segunda Guerra Mundial") foi publicado em 14 volumes.

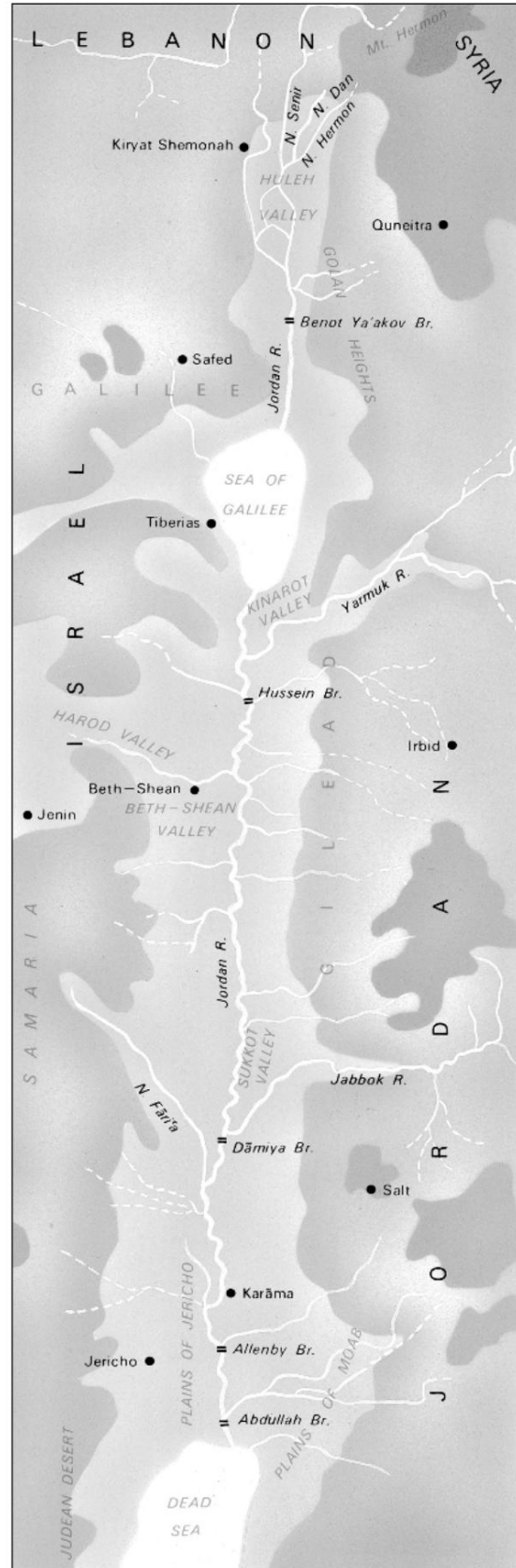
Além de sua posição como chefe do RIOD, De Jong também ganhou reconhecimento e respeito em aparições na televisão. Trabalhou como comentarista de atualidades internacionais e de 1960 a 1965 apresentou uma série sobre a Holanda durante a Segunda Guerra Mundial.

Ele sempre permaneceu um judeu secular assimilado. Durante a Guerra dos Seis Dias (1967), no entanto, ele se identificou com a causa israelense. De Jong tornou-se cada vez mais um judeu holandês consciente do que um holandês de ascendência judaica.

**Bibliografia:** C. Kristel, *Geschiedschrijving als opdracht*. Abel Herzberg, Jacques Presser e Loe de Jong over de jodenvervolgving (1998).

[Conny Kristel (2ª ed.)]

**JORDÂNIA** (Heb. יַרְדֵּן יַרְדֵּן יַרְדֵּן יַרְדֵּן יַרְדֵּן) (rio que flui das montanhas Anti-Leba non ao sul através do Lago Kinneret e desemboca no Mar Morto. O nome Jordão é atestado pela primeira vez no século 13 aC Papiro Anastasi 1 (13:1) Na Septuaginta, a forma hebraica Yarden é transliterada Yordanes ou Yorda nos. Alguns estudiosos argumentam que o nome é derivado de uma raiz indo-européia, como o persa yar ("ano") e dan ("rio"), ou seja, um rio que corre o ano todo; outros notam rios com nomes semelhantes em Creta, Grécia e Ásia Menor. A opinião majoritária, no entanto, é que o nome Jordan está conectado com a raiz semítica yarod ("descer") ou o árabe warad ("vir à água para beber"). O nome árabe alternativo do Jordão – Nahr al-Sharīyā ("o bebedouro") – às vezes



O Rio Jordão e Vale.



usado com a adição al-kabýr (“o grande”) – tem o mesmo significado. A interpretação talmúdica (Bek. 55a) do nome Jordão como uma combinação de ye'or (“rio”; na verdade uma palavra egípcia) e Dan, ou seja, o “rio que desce de Dan” era geralmente aceito no período bizantino e na Idade Média, mas não é mais considerado válido. O Jordão tem sua fonte em três nascentes cujas águas são extraídas principalmente da precipitação no topo do monte \*Hermon e também de dezenas de nascentes. Perto de Sedeh Neýemyah, no vale de \*ýuleh, eles se unem em um único curso de água para formar o rio Jordão. Os três córregos são Naýal Senir, saindo do sopé do Hermon ou seu lado ocidental oposto à aldeia libanesa ý aýbiyyý e, portanto, chamado Nahr al-ý aýbýný em árabe; Naýal Hermon emergindo da caverna de Paneas na aldeia de \*Banias, e assim chamado Nahr al-Býniyyýs em árabe; e Naýal Dan (Ar. al-Liddhýn) erguendo-se ao pé do antigo Tell Dan (Ar. Tell al-Qýýý), próximo ao kibutz Dan. O Senir é a mais longa das fontes. Desde o seu início até desaguar no \*Mar Morto, o Jordão cobre uma distância de c. 127 mi. (205 km.) e seus meandros entre o Mar da Galiléia e o Mar Morto aumentam seu comprimento para c. 186 mi. (300km). O Senir em seu curso superior é um fluxo intermitente (chamado Wadi al-Taym) que cobre uma distância de c. 15½ milhas. (25 km.) antes de chegar à nascente ý aýbiyyý. Durante fortes tempestades recebe muito escoamento superficial. O Senir descarrega uma média anual de c. 152 milhões de cu. m. de água no Jordão, dos quais cerca de 37% são escoados; suas variações sazonais e anuais são consideráveis. Naýal Hermon (Banias) fornece c. 123 milhões de cu. m. dos quais 12,5ý são escoamento e Naýal Dan descarrega c. 240 milhões de cu. m., quase todos de nascentes e com pouca flutuação.

A área de drenagem do Jordão é de 6.380 sq. mi. (16.335 km<sup>2</sup>), 5.312 km<sup>2</sup>. (13.600 km<sup>2</sup>) ao sul do Lago \*Kinneret (o Mar da Galiléia) – 4.531 km<sup>2</sup>. (11.600 sq. km.) a leste, e 781 sq. mi. (2.000 km<sup>2</sup>) a oeste. A rede de água do Jordão é assimétrica; o divisor de águas entre o Jordão e os riachos do Mediterrâneo está perto do Jordão, enquanto o divisor de águas dos córregos do deserto a leste dele está mais longe. Desde a drenagem do Vale do ýuleh, a água flui através de dois canais, um a oeste c. 12 mi. (19,5 km.) de comprimento, e um para o leste c. 10 mi. (16 km.) de comprimento, com um canal lateral ligando-os. Na área do lago ýuleh drenado, os afluentes se unem em um único córrego e correm pelo antigo leito do rio que foi aprofundado para fornecer uma saída para as águas do lago e dos pântanos. Ao descer os 10 mi. (16 km.) entre a área drenada e o Lago Kinneret, o Jor dan cai de aproximadamente 197 pés (60 m.) acima do nível do mar para 695 pés (212 m.) abaixo dele. O ponto do nível do mar é atingido cerca de 7,5 mi. (12 km.) ao norte do Lago Kinneret. Antes de desaguar no Lago Kinneret, o Jordão cria um pequeno delta. Entre sua entrada e saída do lago Kinneret (cerca de 21 km), grande parte da água do Jordão é levada por evaporação, mas é reabastecida por riachos e nascentes, acima e abaixo do nível da água. Alguns contêm sais, especialmente cloretos, e a água é muito mais adequada para irrigação antes de chegar ao lago Kinneret do que depois de sair dele. Por motivos políticos o

bombas para o National Water Carrier tiveram que ser instaladas, na década de 1960 antes da Guerra dos Seis Dias, no Lago Kinneret e não no Vale ýuleh. A quantidade de água que flui para fora do Lago Kinneret é agora regulada, de acordo com os requisitos de irrigação, por comportas instaladas em Deganyah Alef. Antes disso, um máximo de 915,2 milhões de cu. m. foi registrado para o ano de 1929 e um mínimo de 466 milhões de cu. m. o ano anterior. Um máximo mensal de 227 milhões de cu. m. já foi registrado para março e um mínimo de 29 milhões de cu. m. para agosto. O \*Yarmuk, o maior afluente do Jordão, deságua nele 8 km. (8,5 km.) ao sul do Lago Kinneret. Ele carrega uma média de c. 450 milhões de cu. m. por ano, principalmente água de escoamento. Seu máximo anual foi de 893 milhões de cu. m. em 1929 e seu mínimo, 268,5 milhões de cu. m. o ano passado. Explorar as águas da enchente do Yarmuk só é possível desviando o rio para o Lago Kinneret ou construindo uma barragem alta de 558 pés (170 m.) ou mais em seu desfiladeiro. As descargas do Jordão c. 875 milhões de cu. m. no Mar Morto por ano; suas flutuações anuais são grandes e são causadas principalmente pelo Yarmuk: em 1933, 287 milhões de cu. m. e em 1935, 1.313 milhões de cu. m. A caminho do Mar Morto, o Jordão perde grande quantidade de água por evaporação – até 1.900 m. um ano perto do Mar Morto – e por infiltração. Apenas cerca de 18% das chuvas em sua área de drenagem atingem o Mar Morto através do canal do Jordão.

Entre o lago Kinneret e o Mar Morto, o Jordão constitui um rio geologicamente recente. No período do Plioceno Superior, o lago Kinneret possuía uma saída para o Mediterrâneo quando o Jordão, juntamente com o Yarmuk, aparentemente fluía para o vale Harod e o rio Quisom. No Pleistoceno Médio, o Lago Kinneret e o Mar Morto formaram um único lago salino que depositou camadas espessas de marga de Lisan. No final do Pleistoceno Médio, os dois lagos se separaram e foi criado um canal através do qual a água fluía do lago superior para o inferior. À medida que os dois lagos diminuíram de tamanho, o canal tornou-se mais longo e mais profundo. O leito do antigo lago é o kikkar do Jordão em ambos os lados, chamado Ghawr em árabe. Dentro do kikkar (parte central do Vale do Jordão) há uma ampla planície de 1 a 2 milhas. (2–3 km.) de largura por onde passa o estreito canal do Jordão. Somente quando o rio inunda suas águas inundam a ampla planície, chamada ge'on ha-Yarden (Ar. al-Zawr). **Por causa do grande calor e umidade no ge'on ha-Yarden** uma densa vegetação cobre ambas as margens do rio. O Jordão traça seu curso através dos estratos de marga mole que têm 164 pés (50 m.) de espessura na parte norte do kikkar e até 492 pés (150 m.) de espessura no sul. Por causa da grande quantidade de material erodido que o Jordão carrega e deposita em seu canal, formando bancos de areia, e porque as margens altas e íngremes da planície ocasionalmente desmoronam, caem em seu leito e o represam, o caminho do Jordão deixa seu canal. Às vezes, em seus meandros, corta um laço serpentino encurtando o curso e assim permanecem muitos arcos que são claramente vistos em fotos aéreas. Em épocas de cheias a água também chega a estes canais abandonados. Ao sul da saída do \*Jabbok para o Jordão (38 km ao norte do Mar Morto) estão os restos de uma ponte sobre um canal abandonado. A saída do Jordão

## Jordânia

no Mar Morto é um delta de 5,8 sq. mi. (15 km²). O rio se divide em dois braços, um ocidental e um oriental mais curto, c. 4.100 pés (1.250 m.) de distância. Do sedimento grosso, o braço oeste forma uma faixa de cardume c. 5.900 pés (1.800 m.) de comprimento. Oeste desta faixa estende-se uma lagoa, 11.480 pés (3.500 m.) de comprimento e c. 1.640 pés (500 m.) de largura, uma língua c. 330–660 pés (100–200 m.) de largura separa a lagoa das águas abertas do Mar Morto que no inverno de 1954 caiu para um mínimo de c. 1.300 pés (398 m.) abaixo do nível do Mediterrâneo. Atualmente o Jordão cai c. 3.018 pés (920 m.) das nascentes do Senir ao Mar Morto. O delta abaixo da superfície do Mar Morto é pequeno, mesmo quando comparado com vários pequenos riachos no deserto da Judéia, devido à acentuada declividade de seu fundo.

As águas claras e lamacentas do Jordão se espalharam como um leque com um raio de vários quilômetros sobre as águas pesadas do Mar Morto. A influência do Jordão no nível superior do Mar Morto é evidente para c. 31 mi. (50 km.) ao sul. O Jordão não é navegável; somente com grande dificuldade os pequenos barcos planos podem navegar entre o lago Kinneret e o Mar Morto e devem ser rebocados sobre os bancos de areia.

**História**

Na Bíblia, o Jordão é associado em particular com \*Jeri cho e é frequentemente mencionado com aquela cidade em cuja vizinhança os israelitas cruzaram o Jordão (Nm 22:1, et al.). Outros termos bíblicos relacionados especificamente com o Jordão são o kikkar (geralmente traduzido como “planície do Jordão”, Gn 13:10 et al.) que se refere à seção central cultivável dos três terraços que compõem o Vale do Jordão. (Foi esta parte do vale cuja fertilidade atraiu Ló, lembrando “o jardim do Senhor, como a terra do Egito.”); Jos. 22:10). O terraço mais baixo, margeando o próprio rio e densamente arborizado, é chamado ge'on ha-Yarden (“espaços do Jordão”; Jer. 49:19); lá os “filhos dos profetas” foram cortar lenha (II Reis 6:4); era o refúgio de feras perigosas, até mesmo leões (Jer. 49:19, et al.) e é citado como o oposto de terras onde o homem está seguro.

Nos tempos bíblicos o Jordão era atravessado por meio de seus vaus; Jacó passou por ela com um cajado em seu caminho de Bete El para Harã (Gn 32:10[11]) e, ao retornar, cruzou-a novamente para Canaã, perto de Sucote. A passagem mais famosa do Jordão foi a dos israelitas em frente a Jericó, conforme relatado em Josué 3. Como era muito difícil atravessar o rio naquele lugar e naquela época a súbita interrupção do fluxo do Jordão foi considerada milagrosa. Tais ocasiões, no entanto, foram registradas várias vezes na história: em 1267, o Jordão deixou de fluir por oito horas; em 1546, por dois dias inteiros; e em 1927 por 21 horas e meia. Em todos os três casos, a interrupção foi o resultado de terremotos que causaram o colapso das margens altas, bloqueando o leito do rio e interrompendo seu fluxo. A travessia do Jordão é registrada como um dos grandes milagres do Senhor (SI 114:3ss.) e foi lembrada como tal em tempos posteriores. O rio adquiriu assim um caráter sagrado; esperava-se que suas águas curassem Naamã (II Reis 5:10-14). Outra cruz milagrosa

foram feitas por Elias antes que ele fosse levado ao céu perto do Jordão e por Eliseu, ambos realizados com o manto de Elias. Como um sério obstáculo ao movimento, a Jordânia desempenhou um papel importante na história militar de Israel. A ocupação dos vaus destinava-se geralmente a completar a derrota de um exército em retirada ou a impedir um ataque. Assim, os vaus foram tomados por Eúde após o assassinato de Eglom, rei de Moabe (Jz 3:28) e por Gideão para negar passagem aos midianitas e aos efraimitas (ibid. 7:24; 12:5-6). O Jordão foi atravessado principalmente a pé ou em animais, mas Davi e seu exército podem ter usado uma balsa (II Sam. 19:19). Nos tempos pré-bíblicos, o Jordão não era apenas um obstáculo militar, mas também uma fronteira política. Com o declínio do povoamento a leste do rio na Idade do Bronze Médio, os limites da província egípcia de Canaã – como registrado na descrição bíblica dos limites da Terra Prometida (Num. 34) – estenderam-se ao longo do Jordão a partir do mar de Chinnereth ao Mar Morto (ibid. 34:12). Após o estabelecimento dos reinos a leste do Jordão, o rio formou o limite dos reinos de Seom, o amorreu, e de Ogue, rei de Basã. Seus territórios foram atribuídos às tribos de Rúben, Gade, metade da tribo de Manassés. Assim, de uma fronteira interestadual, o Jordão tornou-se tribal. Sua função como fronteira oriental de Canaã, no entanto, era bem lembrada e eram as tribos orientais que estavam ansiosas para não perder contato com seus irmãos ocidentais (Js 22). Ao longo da história israelita, seu povo possuía terras em ambos os lados do rio, embora seu território principal ficasse a oeste dele. Em tempos posteriores, era geralmente o partido mais fraco que se retirava para o leste do Jordão – como Abner com Is-Bosete, filho de Saul, após a derrota no Monte Gilboa (II Sam. 2:8) e Davi após o sucesso inicial do resgate de Absalão. belição (ibid., 17:22). Nos tempos pós-bíblicos, o Jordão formava a fronteira oriental da província persa e helenística da Judéia, embora a terra dos Tobiades a leste do Jordão também fosse território judaico. Os hasmoneus cruzaram livremente o rio para lutar em ambas as margens; Jônatas fez uma dessas passagens contra o exército de Báquides que tentou usar o Jordão como barreira táctica (I Mac. 9:43). Alexandre Yannai retirou-se para além do Jordão do exército de Ptolomeu, rei de Chipre, mas durante todo o período asmoneu, o seu reino estendeu -se por ambos os lados do rio. Mesmo sob o domínio romano, o distrito judeu da Pereia (“a terra além” [o Jordão]) permaneceu parte da Judéia. Nos períodos helenístico e herodiano a escavação de canais de irrigação no Vale do Jordão levou ao seu desenvolvimento econômico e tornou-se uma das áreas mais férteis de Ereÿ Israel. Em março de 68 EC, durante a Guerra Judaica, os judeus que se retiravam de Bethennabris através dos vaus da Jordânia foram surpreendidos por um aumento repentino do nível do rio; eles foram parcialmente afogados e parcialmente destruídos pelo inimigo (Jos., Wars, 4:432–436). Aldeias judaicas continuaram a existir em ambas as margens do baixo Jordão até o período bizantino.

No Talmud, o Jordão é mencionado como um dos quatro rios da Terra Santa (TJ, Kil. 9:5, 32d; BB 74b) e a palavra é considerada derivada de Yored Dan (Bek. 55a). Segundo a mesma fonte, o Jordão sai de uma gruta de Paneas,

atravessa os mares de Samkho (ýuleh), Tiberíades e Sodoma (Mar Morto), e cai no Mediterrâneo (!). É chamado de Jordão apenas de Bet Yeraý e abaixo (a versão padrão tem "Bet Jericho"). Nos tempos romanos e bizantinos, o Jordão não formava uma fronteira; as províncias da Palestina prima e secunda se sobrepunham a ela. As três primeiras tentativas de transpor o rio aparentemente foram feitas então: uma no Vau das Filhas de Jacó (Gesher Benot Ya'akov) e duas abaixo do Mar da Galiléia em Sinnabra-Bet Yeraý e Gesher Naharayim (Jisr al-Mujýmíy). Duas balsas estão marcadas no Jordão no Mapa Madaba, uma em Aenon abaixo de Beth-Shean e outra perto de Archelais (Khirbat ýAwja al-Taýtý). As águas do Jordão tornaram-se sagradas aos olhos dos cristãos porque em suas margens João Batista realizava batismos e ali também Jesus foi batizado. A localização exata de seu batismo é duvidosa: a suposição usual, baseada em Mateus 3 e Marcos 1:5 e ss., é perto de Jericó, mas outra tradição, baseada em João 3:23, a coloca em Aenon, perto de Salim, nas proximidades de Beth Shean.

Após a conquista árabe, o Jordão continuou a separar a província de Filasý yn (antiga Palestina prima) da Palestina secunda, agora chamada al-Urdunn ("o Jordão") depois do próprio rio. Nos tempos dos cruzados, uma série de pontes foram construídas ou reparadas sobre o rio, que então não formavam uma fronteira; uma no Vau das Filhas de Jacó (final do século XIII); uma conhecida como a Ponte de Sinnabra (século XII), uma em Naharayim (antes de 1300) e outra em Dýmiya, construída por Baybars em 1266/67. Durante a construção do último, as águas do Jordão pararam de fluir nos dias 7 e 8 de dezembro por causa de um deslizamento de terra. Durante os períodos mameluco e turco, o vale do Jordão foi incluído pela primeira vez na mamlaka ("província") de Damasco e, mais tarde, no sanjak de Nablus. Foi apenas em 1921 com a criação do Emirado da Transjordânia que a maior parte da Jordânia voltou a ser uma fronteira política, permanecendo assim durante o período do Mandato até 1948. Na Guerra da Independência a Legião Árabe da Transjordânia ocupou as montanhas da Nablus e Hebron a oeste do rio. As tentativas sírias de cruzar o Jordão em Deganiyah foram frustradas; a cabeça de ponte síria em Mishmar ha-Yarden foi evacuada após o armistício em 1949. De 1948 a 1967, o curso superior do Jordão estava dentro do território de Israel e o curso inferior no Reino da Jordânia. Em 1953, Israel começou a trabalhar ao sul do lago ýuleh, na zona desmilitarizada da fronteira síria, em seu projeto de canalizar parte das águas do Jordão para o Negev . Este projeto evoluiu para uma questão internacional debatida no Conselho de Segurança da ONU. Em 1955, Israel aceitou o chamado plano Johnston, iniciado pelo governo dos Estados Unidos , para a utilização das águas da Jordânia e Yarmuk, dividindo-as entre Israel, Síria, Líbano e o Reino da Jordânia, mas a Liga Árabe rejeitou o plano. Israel então decidiu implementar sua parte do plano Johnston desviando a água do Lago Kinneret para o Negev através da construção do National Water Carrier. Em 1964, os Estados Árabes tentaram frustrar os planos de Israel desviando as cabeceiras do rio Jordão para territórios árabes, mas em 1965 Israel tomou uma ação militar contra os trabalhos preliminares sírios na cabeceira.

águas, e o transporte de água de Israel para o Negev foi concluído sem mais interferências.

Após a Guerra dos Seis Dias de 1967, a Jordânia de Gesher ao sul até o Mar Morto formou a linha de cessar-fogo entre Israel e Jordânia; as comunicações entre os dois bancos foram mantidas abertas pelas Forças de Defesa de Israel. A fonte Senir (ý aýbiyyý) do Jordão ficava em território libanês e as fontes Hermon (Býniyyýs) e Dan eram detidas por Israel.

**Bibliografia:** N. Glueck, *The River Jordan* (1946); Abel, Geog, 1 (1933), 161 e segs.; J. Braslawsky, *Le-ý eker Arýenu* (1954), 231-3; EM, SV; Neubauer, *Geog*, 29-31; Schattner, em: *Scripta Hierosolymitana*, 11 (1962); idem, em: *bies*, 28 (1964), 3ss.

[Abraham J. Brawer e Michael Avi-Yonah]

**JORDÂNIA, CHARLES HAROLD** (1908–1967), assistente social dos EUA . Jordan nasceu na Filadélfia e foi educado na Alemanha. Ele se juntou ao \*American Jewish Joint Distribution Committee (JDC) em 1941 como assistente social em Cuba. Após servir na Marinha dos Estados Unidos durante a Segunda Guerra Mundial, Jordan tornou-se diretor do JDC em Xangai, responsável pelo atendimento e emigração de refugiados judeus. Depois de servir como chefe do Departamento de Emigração do JDC em Paris a partir de 1948, Jordan tornou-se o JDC como diretor geral adjunto e, em 1955, diretor geral na Europa. Nessas funções, a Jordânia foi uma figura chave na migração em massa de judeus da Europa para Israel e o conseqüente fechamento dos campos de deslocados na Europa. Ele patrocinou o desenvolvimento de \*Malben em Israel para assistência social aos imigrantes e o trabalho do JDC no norte da África. Em 1965, tornou-se vice-presidente executivo do JDC. Como presidente do Conselho de Administração do Conselho Internacional de Agências Voluntárias desde 1962, Jordan ganhou reconhecimento como um especialista internacional em seu campo. Em 1967 tornou-se presidente do Conselho Americano de Agências Voluntárias para o Serviço Estrangeiro e interessou-se especialmente pelos problemas mundiais dos refugiados. Em 16 de agosto de 1967, ele foi misteriosamente assassinado em Praga.

[Yehuda Bauer]

Desde então, uma nova luz foi lançada sobre a morte de Jordan. Seu corpo foi encontrado flutuando no rio Vltava em Praga, e o governo da Tchecoslováquia divulgou uma declaração concisa de que ele havia cometido suicídio.

De acordo com Josef Frolik, que por 17 anos trabalhou para a inteligência da Tchecoslováquia e depois desertou para os Estados Unidos, Jordan era suspeito pelos árabes de ser um espião israelense e foi sequestrado depois de sair de seu hotel para comprar cigarros. Ele foi levado à embaixada egípcia para interrogatório, durante o qual foi morto por três palestinos. No início da manhã seguinte, seu corpo foi levado para um carro por quatro homens e jogado no rio. As autoridades tchecas estavam cientes dos fatos, mas decidiram não informar a embaixada americana sobre o destino da Jordânia. Três dias depois que o corpo foi encontrado, o primeiro-secretário da embaixada egípcia em Praga deixou o país a pedido do governo, e os três palestinos partiram uma semana depois.

**Bibliografia:** *New York Times* (3 de fevereiro de 1974).

Jordânia, Reino Hachemita OF

**JORDÂNIA, REINO HASHEMITA DE** (Ar. **al-mam laka al-Urdunniyya al-Hashimiyya**), um estado independente no oeste da Ásia, na fronteira com Israel e a Cisjordânia do rio Jordan no oeste, \* Arábia Saudita no sul e sudeste, \* Iraque a leste e \* Síria a norte. A Transjordânia, o território a leste do rio Jordão – incluindo os bíblicos \*Basã e \*Gileade – foi um importante centro da vida israelita e judaica nos tempos bíblicos e até bem depois da destruição do Segundo Templo. Sob o domínio bizantino, a população judaica declinou rapidamente e, após a conquista muçulmana, houve apenas casos ocasionais de judeus morando lá, embora “a Terra de Gileade” tenha desempenhado um papel importante nos sonhos e planejamentos sionistas.

A Transjordânia foi incluída na área do \*Mandato para a Palestina britânico, mas em 1921 \*Abdullah, filho do sharif Hussein de Meca, que se mudou para o território com um bando de guerrilheiros árabes, foi reconhecido por Winston \*Churchill, então O secretário colonial britânico, como emir da Transjordânia, e o emirado foram posteriormente excluídos da aplicabilidade dos artigos do Mandato da Palestina relativos ao Lar Nacional Judaico. Na época, tinha uma população de cerca de 200.000 habitantes, principalmente beduínos. Em 1946 Abdullah foi coroado rei da Transjordânia, e sua independência foi reconhecida pelos britânicos.

Na guerra árabe-israelense de 1948 e suas consequências, a Legião Árabe Jordânia ocupou Jerusalém Oriental e as áreas habitadas pelos árabes da Judéia e Samaria na margem oeste do rio, que foram finalmente unificadas com a margem leste sob o nome de Reino Hachemita da Jordânia em abril de 1950. Israel e a maioria dos estados árabes definiram este passo como um ato unilateral de anexação, embora tenha sido reconhecido pela Grã-Bretanha. O influxo de palestinos aumentou enormemente a população da Jordânia, que em 1965 totalizava cerca de 2.000.000, dos quais cerca de 900.000 viviam na Cisjordânia.

Na \*Guerra dos Seis Dias de 1967 Israel ocupou a Judéia e Samaria, deixando a Jordânia no controle da área do antigo emirado, além de ajustes (em 1965) da fronteira com a Arábia Saudita. A área da Jordânia depois disso foi de cerca de 34.500 sq. mi. (cerca de 86.000 quilômetros quadrados) e sua população foi estimada em 1.500.000, incluindo um influxo líquido de cerca de 250.000 pessoas da Cisjordânia após a guerra de 1967. \*Amã, a capital, cresceu em cinquenta anos de uma vila insignificante para uma cidade extensa de mais de 400.000 habitantes. Na virada do século 21, a população da Jordânia ultrapassou os cinco milhões, mais de 40% dos quais viviam na área metropolitana de Amã-Zarqa.

### Geografia

O país é dividido em três zonas principais, todas correndo de norte a sul: a depressão do rio Jordão, a região montanhosa e o planalto árido que se inclina para o leste em direção ao Eufrates e ao Golfo Pérsico. As duas primeiras zonas são cortadas lateralmente por vales de paredes íngremes que se abrem na depressão do Jordão, no Mar Morto e no Aravá, dificultando a comunicação norte-sul, exceto por desvios pelo deserto no leste. Apenas a segunda zona é adequada por natureza para assentamento em uma área considerável.

escala, possuindo um clima revigorante, bom solo e chuva de inverno relativamente abundante; aqui, uma população assentada e plantadora de grãos forneceu ao país suas principais fontes de subsistência até as mudanças revolucionárias do final da década de 1940. A diferenciação histórica e administrativa leste-oeste dessas zonas é paralela à divisão geográfica. Da fronteira com a Síria (o rio \*Yarmuk) até o rio Yabok bíblico (Wadi Zarka): a área de Ajlun (bíblica \*Gilead); do Yabok ao \*Rio Arnon (Wadi Mujib): a área de Amã e Balqa (bíblica \*Amon); do Arnon até o rio \*Zered (Wadi Hasa): a área de Karak (bíblica Moab) e de lá até o Mar Vermelho: a área de Ma'an (bíblica \*Edom). A população fala árabe, com exceção da geração mais velha de cerca de 15.000 circassianos, que se apegam à língua caucasiana. Sunita \*Is lam é a religião predominante. Cristãos, principalmente gregos ou ortodoxos, número 5–10%. Há provavelmente menos de 50.000 verdadeiros nômades ou beduínos, embora um número muito maior ainda seja organizado tribalmente.

### Economia

A economia da Jordânia sempre se baseou em pesados subsídios do exterior. Estes foram fornecidos principalmente pela Grã-Bretanha até 1957, depois pelos Estados Unidos e, após a Guerra dos Seis Dias, pelos estados árabes ricos em petróleo da Arábia Saudita, \*Kuwait e \*Libia. Outro item importante no balanço de pagamentos são as transferências de dinheiro de jordanianos para o exterior. O comércio internacional da Jordânia sempre foi desequilibrado, com as exportações pagando em 1966 apenas cerca de um oitavo das importações; o quadro ficou ainda mais sombrio desde então, e o comércio turístico sofreu desastrosamente depois de 1967. As principais exportações são fosfatos, minerais do Mar Morto e produtos agrícolas. Akaba, único porto da Jordânia, fica distante do centro e sofreu com o fechamento do Canal de Suez. A saída via \*Beirute foi prejudicada pela tensão política crônica com a Síria. O exército descomunal fornecia o sustento de um importante setor da população. No início da década de 1980, a economia jordaniana mostrou uma recuperação impressionante, mas a partir da segunda metade da década de 1980 voltou a despencar, devido ao fim da guerra Irã-Iraque (da qual a Jordânia se beneficiou consideravelmente), a in tificada e a guerra iraquiana. invasão do Kuwait. No início dos anos 2000, a economia da Jordânia sofria principalmente de uma taxa de desemprego de mais de 20% e de uma dívida externa de mais de US\$ 7 bilhões.

O rei Abdallah II investiu a maior parte de seu tempo e energia em assuntos econômicos.

### Governança

A constituição da Jordânia (1952, com emendas posteriores) descreve o governo do país como “uma monarquia hereditária, parlamentar em forma”. Existem duas casas: o Senado, nomeado pelo rei, e a Câmara dos Deputados, eleita com base na franquia geral (na prática masculina). O Conselho de Ministros é responsável perante a Câmara dos Deputados. Na realidade, porém, o rei sempre exerceu uma influência muito maior do que a constituição sugere. Sua impopularidade com a maioria de seus súditos – especialmente palestinos – obrigou Abdullah primeiro, e depois seu neto \*Hussein, a

de lado, em grande medida, “a vontade do povo”. Seu governo foi mantido, apesar do descontentamento interno e dos apelos de \*Cairo, \*Damasco e \*Bagdá para a destruição de Hussein como uma “ferramenta do imperialismo”, por favores oferecidos e mantidos, supervisão da imprensa e eleições dirigidas, enquanto coerção – desde a lei marcial e a suspensão do parlamento até a prisão e exílio em massa de descontentes – desempenhou um papel proeminente. O exército, recrutado o mais longe possível da Cisjordânia e de preferência de beduínos, era considerado o principal suporte do regime, seus oficiais superiores eram escolhidos a dedo por sua lealdade. Pouco antes da guerra de 1967, uma nova lei de imprensa forçou o fechamento de todos os jornais e circunscreveu cuidadosamente as condições sob as quais novos jornais poderiam aparecer.

Embora a Guerra dos Seis Dias tenha melhorado as relações de Hussein com o mundo árabe, sua posição dentro de seu próprio país logo começou a se deteriorar. Numerosas organizações para “a libertação da Palestina” conseguiram constituir-se como “reinos em si”, primeiro no Vale do Jordão e perto dele, e depois em medida crescente no interior. Vários acordos de coexistência falharam, principalmente porque os líderes palestinos não queriam, ou não podiam, coagir seus seguidores. No verão de 1970, a soberania do Estado tornou-se inexistente. Na primeira quinzena de setembro, quando um atentado contra a vida de Hussein por uma das organizações palestinas ( Frente Democrática para a Libertação da Palestina) foi seguido por um virtual cerco à residência de Hussein, o rei percebeu a inevitabilidade do confronto armado. A tarifa de guerra de uma semana, principalmente em e nos arredores de Amã, foi a favor do exército.

Em julho de 1971, as organizações palestinas foram liquidadas em grande parte na Jordânia e, posteriormente, mudaram-se principalmente para o \*Libano.

A Jordânia ficou de fora da guerra de 1973 com Israel. Após a visita de Anwar \*Sadat a Jerusalém em 1977, as relações Jordânia-OLP melhoraram.

A decisão histórica do rei Hussein de desistir da reivindicação da Jordânia à Cisjordânia do rio Jordão em 1988 e os distúrbios alimentares no sul da Jordânia em 1989 abriram o caminho para um processo de democratização na vida política da Jordânia. As eleições gerais (as primeiras desde 1967) foram realizadas em 1989. Uma nova Câmara dos Deputados foi eleita democraticamente apenas pelos habitantes da Cisjordânia. Os partidos políticos foram formados e as liberdades políticas foram restauradas. O processo democrático foi um pouco desacelerado no final da década de 1990, por medo de que mais reformas políticas (como exigidas pela oposição, cuja espinha dorsal era o movimento islâmico) pudessem desafiar a autoridade do monarca.

Em 1994, Hussein tornou-se o segundo chefe de Estado árabe, depois de Sadat do Egito, a assinar um tratado de paz com Israel. Durante os anos de \*Rabin, as relações entre os dois países foram calorosas, mas esfriaram um pouco com o Likud no poder sob Binyamin \*Netanyahu e com a segunda intifada.

Quando o rei Abdullah II subiu ao trono em 1999, após o falecimento de seu pai, o rei Hussein, o processo de democratização havia parado quase completamente, pois a cruz

propósitos de democracia e sobrevivência do regime pareciam intransponíveis. A partir de 2003, houve mais do que alguns indícios de que Abdullah havia decidido retornar ao caminho da democratização.

**Bibliografia:** C. Bailey, A participação dos palestinos na política da Jordânia (1970); Mjyy & Mjysy, Ta'yrykh al-Urdunn fi al-Qarn al-ylshry'n ("História da Jordânia no Século XX", Amã, 1959). FG Peake, História da Jordânia e suas tribos (1958); B. Shwadran, Jordânia, Um Estado de Tensão (1959); PJ Vatikiotis, Política e Militar na Jordânia (1967). **Adicionar. Bibliografia:** M. Sulayman, Ta'rikh al-Urdunn fi al Qarn al-Ishrin, al-juz' al-Thani 1958–1995 (Am man, 1995); K. Salibi A História Moderna da Jordânia (1993).

[Uriel Dann / Joseph Nevo (2ª ed.)]

**JORTNER, JOSHUA** (1933– ), físico-químico israelense. Ele nasceu em Tarnow, Polônia e obteve seu Ph.D. da Universidade Hebraica de Jerusalém (1960). Ele se juntou à equipe do departamento de físico-química da universidade (1961-1965) antes de se mudar para o departamento de química da Universidade de Tel Aviv (1964), onde se tornou professor (1966), diretor da escola de química (1966-72) e vice-reitor (1966-1969), reitor interino e vice-presidente da Universidade de Tel Aviv (1970-1972).

Foi pesquisador associado e depois professor visitante na Universidade de Chicago (1962-1971), entre muitas distinções visitantes. Sua pesquisa inicial dizia respeito à dinâmica e transferência de energia em materiais e entre moléculas. Mais tarde, ele estudou ordem e oscilações em moléculas e nanossistemas, incluindo química de femtossegundos, que diz respeito a reações químicas muito rápidas e processos biológicos, como dobramento de proteínas e mudanças conformacionais. Suas pesquisas posteriores diziam respeito à fragmentação na estrutura molecular induzida por íons e teve implicações fundamentalmente importantes para entender a estabilidade em sistemas físicos e biológicos e influências perturbadoras, como efeitos de radiação. Ele continuou a trabalhar ativamente neste campo. Jortner teve uma influência importante e contínua no desenvolvimento da ciência e da tecnologia e na educação científica na Universidade de Tel Aviv, em Israel e no mundo inteiro. Ele consistentemente enfatizou a importância da pesquisa interdisciplinar. Atuou no Conselho Nacional de Educação Superior e no Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento; foi conselheiro científico de três primeiros-ministros israelenses. Ele também foi presidente da União Internacional de Química Pura e Aplicada, que representa sessenta estados membros (1998-99). Suas muitas honrarias incluem o prêmio Weizmann (1973), o Prêmio Roth schild (1976), o Prêmio Israel de química (1982), o Prêmio Wolf de química (1982) e a Medalha RS Mulliken (1998). Ele era um associado estrangeiro da Academia de Ciências e Humanidades dos Estados Unidos e foi eleito para a Academia de Ciências e Humanidades de Israel, da qual foi vice-presidente (1980-86) e presidente (1986-95).

[Michael Denman (2ª ed.)]

**JOSCE DE YORK** (m. 1190), financista e mártir inglês. Ele foi um dos principais agentes de \*Aaron of Lincoln e um dos

Joselewicz, Berek

Representantes judeus na coroação de Ricardo I (1189), mas escaparam quando a multidão atacou os judeus. Ele sobreviveu ao primeiro ataque aos judeus de \*York em março de 1190 e liderou aqueles que se refugiaram na fortaleza do castelo. Quando a fortaleza foi atacada, ele morreu no ato de autodestruição em massa, supostamente nas mãos de R. \*Yom Tov de Joigny. Ele é descrito com admiração como um patrono do aprendizado na elegia dos mártires de York por \*Jo seph b. Asher de Chartres.

**Bibliografia:** Roth, Inglaterra, 22f.; M. Adler, judeus da Inglaterra medieval (1939), 128–131; JHSET, 16 (1952), 213-20.

[Vivian David Lipman]

**JOSELEWICZ, BEREK (Berek, filho de Yosel;** c. 1770–1809), coronel das forças armadas polonesas, participante do levante \*Kosciusko e das Guerras Napoleônicas. Nascido em Kretzinga, na Lituânia, mais tarde tornou-se agente da corte do bispo Massalski de Vilna. No curso de suas missões no exterior em nome do bispo, ele visitou Paris na véspera da revolução e lá entrou em contato com ideias revolucionárias. Mais tarde, Berek e sua esposa Rebekah se estabeleceram em Praga, um subúrbio de Varsóvia. O debate veemente sobre o status dos judeus então em andamento no Sejm (1788-92) e o movimento em direção à \*emancipação judaica levaram alguns judeus a se identificarem com a luta polonesa contra a divisão da Polônia-Lituânia. No início, seu número era pequeno, mas quando a insurreição liderada por Thaddeus Kosciuszko eclodiu em 1794, vários grupos de judeus se juntaram ao levante. Durante o cerco de Varsóvia, os habitantes judeus lutaram ao lado da população polonesa da capital contra o exército russo. Berek apelou à população judaica para se juntar à luta e lutar “como leões e leopardos”. Em 17 de setembro, a Gazeta Rzydowa oficial anunciou que dois judeus, Berek Joselewicz e Jozef Aronowicz, solicitaram permissão para criar um regimento separado de cavalaria leve judaica. Elogiando calorosamente esta iniciativa, Kosciuszko atendeu ao pedido e organizou-se um regimento de 500 judeus, alguns deles voluntários.

Após a derrota da insurreição, Berek fugiu para a Áustria e depois chegou à França, onde estabeleceu contato com emigrantes poloneses. Juntando-se ao exército francês, serviu na cavalaria da Legião Polonesa de Napoleão. Em 1801, sua unidade cruzou os Alpes. Ele foi promovido ao posto de capitão de um regimento de dragões no exército francês e foi condecorado com a cruz da Légion d'Honneur. Após o estabelecimento do Grão-Ducado de Varsóvia (1807), seu destacamento foi incorporado ao exército regular polonês; tornando-se líder de esquadrão, recebeu a ordem Virtuti Militari. A carreira militar de Berek foi muito prejudicada pelo antissemitismo predominante nos círculos do exército, mas ele foi respeitado pelos liberais poloneses de sua época e foi admitido na loja maçônica aristocrática Bracia Polscy Zjednoczeni (“Irmãos Poloneses Unidos”). Durante a campanha austríaca em 1809, ele comandou dois esquadrões do exército do príncipe Jozef Poniatowski. Após feroz resistência contra as forças austríacas numericamente superiores, Berek foi morto em Kock em maio de 1809. Ele se tornou um herói e foi frequentemente citado em apologética em apoio à assimilação na Polônia.

Seu filho Joseph \*Berkowicz também era oficial do exército.

**Bibliografia:** Mstislavskaya, em: Yevreyskaya Starina, 3 (1910), 61–80, 235–52; E. Luniński, Berek Joselewicz i jego syn (1909); Heroische Gestalten juedischen Stammes (1937), 23–40; E. Ringelblum, ydzki w powstaniu Kościuszkowskim (1938); Kermish, em: Sefer ha-Yovel... NM Gelber (1963), 221-9; NM Gelber, Aus zwei Jahr hundert (1924), 9-13; A. Lewinson, Toledot Yehudei Varsha (1953), 94-95. **Adicionar. Bibliografia:** M. Balaban (ed.), Album pamiatkowy ku czci Berka Joselewicza (1934).

[Nathan Michael Gelber]

**JOSÉ** (Heb. יְיָ יִי יִי, יְיָ יִי יִי יִי, filho de \*Jacó e Raquel. Ele nasceu em Paddan-Aram depois que sua mãe foi estéril por sete anos (Gn 29:20, 30; 30:22–24, 25; 31:41) Nada é relacionado à sua infância.

#### José e seus irmãos

Aos 17 anos, José cuidava das ovelhas de seu pai na terra de Canaã. Ele ficou completamente alienado de seus irmãos porque costumava relatar seus crimes ao pai deles, porque Jacó mostrou favoritismo óbvio para com ele, a ponto de presentear-lo com um manto cerimonial, e por causa de uma série de sonhos em que ele, José, foi objeto de adoração de seus irmãos (37:1-11). Em certa ocasião, Jacó enviou José para visitar seus irmãos e relatar seu bem-estar.

A estrada levava de Hebron a Siquém e a Dotã, uma rota que corresponde à antiga estrada norte-sul a oeste do Jordão, que atravessava a região montanhosa central ao longo de toda a extensão da bacia palestina. Cada uma das cidades mencionadas era um local importante, cuja menção teria ressoado nas antigas audiências. Quando os irmãos viram José à distância, seu ódio e hostilidade se transformaram no desejo de matá-lo. A história atual combina diferentes tradições sobre qual irmão tentou salvar Joseph. De acordo com Gênesis 37:22, Rúben sugeriu que seria melhor jogá-lo em um poço próximo. Ele secretamente esperava, assim, salvar a vida de Joseph e levá-lo de volta para casa. Quando José se aproximou, os irmãos o despiram de seu manto e o lançaram na cova.

Enquanto participavam de uma refeição, e na ausência de Rúben, uma caravana de comerciantes de Gileade, levando goma, bálsamo e láudano, passou a caminho do Egito (cf. Jer. 8:22; 46:11). Esses itens desempenhavam um papel importante na vida e na economia do antigo Egito, e tal caravana teria vindo de Gileade pelo vale de \*Beth-Shean e, de fato, teria passado por Dotã para entrar na estrada que levava ao Egito. Neste ponto, surge uma tradição diferente, segundo a qual Judá sugeriu vender José aos comerciantes que o compraram por 20 moedas de prata (Gn.

37:25-6). A fusão das duas tradições é mais óbvia em Gênesis 37:29-30, descrevendo a descoberta de Rúben de que José se foi. Neste ponto, a história passa a descrever como os irmãos tentaram enganar seu pai sobre o destino de José.

Eles mergulharam o manto no sangue de um cabrito abatido e o trouxeram para Jacó para identificação. O patriarca o reconheceu, convencido de que seu filho havia sido despedaçado por uma fera selvagem. Ele lamentou por José muitos dias e sua dor foi inconsolável (Gn 37:12–35).

### José na casa de Potifar

Enquanto isso, José foi vendido no Egito a Potifar, um cortesão e mordomo-chefe do Faraó (37:36; 39:1). A venda como escravo dessa maneira está de acordo com o que é conhecido desde o século XVIII aC e inventários de escravos posteriores que documentam bem o tráfico comercial da miséria humana entre Canaã e o Egito. Outra nota de fundo autêntica é o nome e o título do mestre de Joseph. "Potiphar" (ibid.) é geralmente considerado uma forma abreviada de "Poti-Phera", o nome do sogro de José (41:45), que aparece em fontes egípcias como Pa-di-pa-reÿ, "Aquele a quem Re (o deus-sol) havia dado." As duas primeiras sílabas são bastante comuns em nomes pessoais egípcios. O título "mordomo-chefe", literalmente "cozinheiro-chefe", corresponde ao título wdpw, "cuisinier", que passou a designar aqueles que serviram como superintendentes e funcionários judiciais na corte faraônica, embora tenha paralelos na neo-assíria síria. uso também.

Em sua nova situação, José logo ganhou a confiança de seu mestre, que o promoveu a ser seu criado pessoal e supervisor de sua propriedade (39:2-6), uma função em conformidade com aquela freqüentemente encontrada nos textos egípcios como , ou controladoria. A fortuna favorável de José não durou muito, pois depois de um tempo a esposa de Potifar – sem nome no texto – tentou seduzi-lo. Apesar de suas repetidas lisonjas, ele resistiu à tentação. Como vingança, ela o caluniou diante do marido, que mandou jogar José na prisão onde os prisioneiros do rei estavam confinados (39:7-20).

Este episódio da vida de José despertou especial interesse pela presença do mesmo motivo em uma narrativa egípcia conhecida como "Conto de Dois Irmãos", que foi preservada em fontes tardias, mas que é, sem dúvida, mais antiga. Conta a história de uma tentativa frustrada de seduzir um cunhado solteiro, cuja honra é então contestada pela sedutora. A história fornece coloração local para o relato bíblico e, se fosse uma peça popular de ficção egípcia, poderia muito bem ter influenciado a forma artística na qual a narrativa bíblica foi apresentada; seu clima moral é muito diferente, pois José enfatiza o pecado contra Deus envolvido no ato proposto de traição e adultério (39:9).

O foco de atenção na narrativa de Gênesis é a nobreza do caráter de José e a salvação que veio através do sofrimento, colocando o incidente na concatenação de eventos que eventualmente levaram à migração dos israelitas para o Egito, sua escravização e redenção. Foi precisamente como resultado do sofrimento inocente de José que ele foi capaz de ascender ao poder.

### José na prisão

Durante seu encarceramento, Joseph ganhou a confiança do carcereiro-chefe que o colocou no comando de seus companheiros de prisão. Entre estes estavam o chefe \* copeiro, um título com paralelos assírios, e o padeiro chefe do Faraó (39:21-40:4). Uma noite, os dois tiveram sonhos perturbadores. A do copeiro foi interpretada favoravelmente por José para significar que em três dias

vez, uma anistia real o devolveria à sua posição anterior. A ansiedade do padeiro, porém, não foi aliviada; empalamento o esperava.

José então aproveitou a oportunidade para implorar ao copeiro que usasse sua influência recuperada para libertá-lo de sua prisão imerecida. As predições foram realmente cumpridas, mas o copeiro logo se esqueceu de José (40:5-23). A este respeito, deve ser lembrado que o cargo de copeiro-chefe carregava consigo muito mais do que o nome indica.

### Os sonhos do faraó

Cerca de dois anos depois, o papel decisivo desempenhado pelos sonhos na vida de Joseph se manifestou novamente. A incapacidade dos magos e sábios do faraó de interpretar seus sonhos lembrou ao copeiro-chefe de sua própria experiência na prisão. José foi levado ao palácio e Faraó relatou seus sonhos, que o escravo hebreu passou a explicar como pressagiando sete anos de grande abundância no Egito, seguidos por um período semelhante de fome. Joseph então ofereceu alguns conselhos não solicitados sobre como lidar com a situação. Ele propôs a nomeação de um comissário supremo de suprimentos para ser auxiliado por supervisores e a organização de um banco de reserva de alimentos durante os anos de fartura (41:1-36).

Deve-se notar que em nenhuma das ocasiões em que José está envolvido com sonhos Deus figura explicitamente. No entanto, é naturalmente assumido que Ele é a fonte última da mensagem que está sendo transmitida. Uma vez que em todo o antigo Oriente Próximo, incluindo Israel, os sonhos eram reconhecidos como um meio de comunicação divina (cf. 20:3; 28:12-15; 31:11-13, 24), não é surpreendente que eles fossem ansiedade, intensificada neste caso por sua duplicação. A ciência da interpretação dos sonhos foi especialmente bem desenvolvida no Egito e no resto do antigo Oriente Próximo. Nem José nem seus irmãos precisavam dos serviços de um intérprete e o próprio José teve o cuidado de negar qualquer habilidade inata, simplesmente como atribuindo tudo a Deus (40:8; 41:16).

Mais antecedentes locais na narrativa dos sonhos do faraó são fornecidos tanto pelas imagens quanto pelo vocabulário empregado. Não é por acaso que o rei viu vacas em vez de ovelhas, pois as últimas desempenhavam um papel muito menor na economia egípcia, enquanto as vacas eram abundantes e importantes. Além disso, o motivo das sete vacas é atestado na literatura. Ao mesmo tempo, os termos hebraicos usados para o Nilo (ye'or, 41:17) e para a grama (yaÿu, 41:18) são emprestados do egípcio. Quanto aos ciclos de sete anos previstos, este também é um motivo muito comum nas fontes antigas do Oriente Próximo. Uma reviravolta egípcia especial é dada ao ciclo da fome por meio de um texto que trata do reinado do rei Djoser da Terceira Dinastia (c. sete anos).

### Elevação de José

O conselho de José ao Faraó atingiu um acorde responsivo. O rei ficou impressionado com a sabedoria madura do homem, imediatamente adotou suas sugestões e o nomeou, então com 30 anos (41:46), para ser responsável por sua aplicação prática (41:37-40).

Joseph

A possibilidade de ascensão de um estrangeiro a alto cargo na corte e administração egípcias está bem fundamentada. Um semita chamado Yanjāmu era comissário egípcio para Canaã e Síria na época de Akhenaton (século XIV aC), e um certo Ben-Ozen do norte de Canaã ascendeu à posição de marechal na corte de Merneptah (século XIII aC). O irmão deste mesmo rei casou-se com a filha de um capitão do mar sírio chamado Ben-Anath, e no século seguinte um dos juizes no julgamento dos assassinos de Ramsés III tinha o nome semita Mahar-Baal.

O relato bíblico da elevação e ofício de José é extraordinariamente rico em detalhes. A multiplicidade de títulos e funções conferidas a José reflete uma característica bem conhecida da grande burocracia egípcia sobre a qual muito se sabe agora.

No relato bíblico, José certamente penetrou nos mais altos escalões da nobreza e do governo egípcios. Ele se reportava diretamente ao rei (41:40), prerrogativa compartilhada por vários oficiais. Ele supervisionava as propriedades pessoais do rei (45:8), uma função que geralmente trazia consigo os títulos "Grande Regente do Senhor das Duas Terras" e "O Grande Chefe do Palácio". Faraó ainda o encarregou de toda a terra do Egito (41:41), um cargo que corresponde ao título de "Chefe de Toda a Terra". Como sinal de autoridade, o faraó entregou a José seu anel de sinete (41:42). Isso lembra o título "Real Portador do Selo" concedido a altos funcionários selecionados. Ao colocar a corrente de ouro no pescoço de José (ibid.), o rei estava simplesmente seguindo outra forma tipicamente egípcia de investidura e conferindo uma de suas mais altas distinções. Quando José se descreveu como "pai do Faraó" (45:8), ele estava citando um conhecido título egípcio "Pai de Deus [isto é, do rei]". Finalmente, como responsável pelo armazenamento e distribuição de alimentos, bem como pela cobrança dos impostos sobre a produção (41:48-49; 47:24), José, sem dúvida, desempenhou as funções do alto cargo conhecido como "Superintendente" dos Celeiros do Alto e Baixo Egito.

Além de sua generosa distribuição de honras e títulos, o faraó fez com que José andasse na carruagem de seu segundo comandante, enquanto os homens gritavam diante dele "Abrech!" (41:43), uma palavra de significado incerto. Ele também lhe deu um nome egípcio, Zaphenath-Paneah (41:45), que significa "o deus fala; ele vive." Isso, de fato, está em conformidade com a prática conhecida dos asiáticos no serviço egípcio, adquirindo nomes locais. O rei também casou seu novo administrador com Asenate, filha do sumo sacerdote de On, ou Heliópolis (41:45, 50). O nome da senhora também é explicável como bom egípcio e significa "ela pertence à (deusa) Neith".

Joseph começou a trabalhar no cumprimento de seus deveres. Ele percorreu toda a extensão da terra, organizando o estabelecimento de cidades-armazéns nas quais os bens excedentes eram acumulados durante os anos de abundância (41:46-49). Durante esse período, ele se tornou pai de dois filhos, \*Manassés e \*Efraim, cujos nomes significam o desejo de esquecer o passado (41:50-52).

### A reconciliação

Com o início do ciclo dos anos de fome, José viu seu filho

sonhos de capoeira realizados quando seus dez irmãos mais velhos desavisados, que haviam chegado ao Egito para comprar comida, curvaram-se diante dele (42:1-6). Ele os reconheceu, mas suprimiu o fato, falou-lhes duramente, interrogou-os, acusou-os de espionagem, confinou-os na guarita por três dias, depois os mandou para casa com comida, mas não antes de ter detido Simeão, insistido em que trouxessem Benjamin, e colocaram o dinheiro da compra nos sacos de grãos dos irmãos (42:7-26).

Sob a pressão da fome severa e da importunação de seus filhos, Jacó concordou em deixar Benjamin ir. Mais uma vez os irmãos se apresentaram diante de José, que os convidou para uma refeição e libertou Simeão. Eles presentearam Joseph com presentes, ofereceram-se para reembolsar o custo das compras originais e trocaram cumprimentos. Quando Joseph viu Benjamin, ele ficou emocionado e teve que sair correndo do quarto para chorar. Todos os irmãos mais tarde jantaram juntos (Gn 43).

Joseph mais uma vez instruiu o mordomo da casa a devolver o dinheiro da compra em cada saco de grãos e também a colocar sua taça de adivinhação de prata pessoal na de Benjamin. Os homens partiram cedo na manhã seguinte e não tinham ido muito longe da cidade quando José enviou seu mordomo atrás deles para acusá-los do roubo de sua taça. Os irmãos surpresos protestaram sua inocência e se ofereceram para se tornar escravos se fossem encontrados em sua posse. O mordomo, no entanto, insistiu que apenas o culpado seria escravizado, mas quando uma busca revelou a taça no saco de Benjamin, todos os irmãos desconsolados voltaram para a cidade onde José os esperava. Eles se prostraram diante dele e se resignaram a um destino de escravidão, mas José também enfatizou que somente Benjamin sofreria (44:1-17).

Judá então fez um apelo apaixonado recitando a insistência de José em ver Benjamin, a relutância de Jacó em deixá-lo ir e o impacto fatal sobre seu pai que um infortúnio para Benjamin teria. Ele se ofereceu para tomar sobre si o castigo de seu irmão (44:18-34). Agora José não podia mais se conter. Ele ordenou que todos saíssem da sala e, soluçando de emoção, revelou a seus irmãos aturdidos sua verdadeira identidade, ao mesmo tempo em que com ternura e generosidade propunha a noção de que seu sequestro original havia provado ser um ato da Providência para garantir a sobrevivência da família nos duros anos de fome. Ele ordenou que voltassem rapidamente a Canaã para trazer seu pai e suas famílias até ele. Ele então abraçou Benjamin e seus outros irmãos (45:1-15). A notícia do ocorrido chegou ao faraó, que enviou ordens apoiando o convite de José para sua família e colocou vagões de bagageiro à sua disposição, enquanto José enviou presentes caros (45:16-24).

### A migração para o Egito

Os irmãos voltaram a Canaã para contar ao pai a notícia surpreendente. Sua incredulidade inicial logo deu lugar à aceitação e um forte desejo de ver seu filho há muito perdido (45:25-28). O patriarca partiu para Beer-Sheba, onde recebeu a garantia divina e, em seguida, dirigiu-se a Gósen quando José partiu para cumprimentá-lo. Os dois se encontraram em um abraço choroso (46:29-30), após uma separação de 22 anos (cf. 37:2; 41:46, 53; 45:11).



José organizou uma audiência com o faraó para seus irmãos e o rei atendeu ao pedido deles para se estabelecerem na região de Gósen e até se ofereceu para nomear alguns deles como superintendentes de seu gado (47:1-6). José então apresentou seu pai ao Faraó (47:7-10). A família se estabeleceu na parte mais privilegiada do Egito e José os sustentou durante os próximos cinco anos de fome (47:11-12).

A migração da família de José de Canaã para o Egito dessa maneira não foi um fenômeno extraordinário em si. Isto é verificado por um papiro que traz um relatório de um oficial na fronteira oriental ao seu superior, relatando como ele havia concedido às tribos de pastores edomitas permissão para usar as pastagens do delta do Nilo "para mantê-los vivos e aos seus rebanhos". É claro que o funcionário tinha o poder de tomar decisões ad hoc desse tipo sem ter que se referir a autoridade superior.

O que é notável sobre a experiência israelita é que uma visita familiar de rotina (45:28) foi transformada na narrativa em um evento de significado nacional (46:3-4) transcendendo de longe sua importância imediata. O Êxodo do Egito e o retorno à terra de Canaã tornaram-se a partir de então o principal motivo bíblico.

### Medidas Agrárias de José

O resto da história de José trata principalmente de várias medidas administrativas totalmente sem relação com a sorte dos israelitas. José garantiu para a coroa a prata e o gado que o povo possuía, como pagamento pelas rações fornecidas. Em seguida, ele nacionalizou as terras agrícolas, exceto aquelas mantidas pelos padres. Ele reduziu a população à condição de escravos e impôs um imposto sobre a terra de um quinto da produção do solo (47:13-26).

De fato, o estado de coisas aqui descrito como tendo sido instituído por José, na verdade, corresponde à situação de escravidão estatal que prevaleceu no Egito após a expulsão dos hicsos no final do século XVI AEC. sobre um longo período de tempo que cobriu a vida de vários faraós. A narrativa bíblica provavelmente pretende enfatizar a grande dívida da coroa para com José e, portanto, a base de gratidão dos faraós posteriores, "que não conheceram José"

(Êxodo 1:8).

### Os últimos dias de José

Jacó viveu com seu filho no Egito por 17 anos. Quando ele sentiu que seu fim se aproximava, ele extraiu uma promessa de José para enterrá-lo no jazigo ancestral em Canaã (Gn 47:28-31; cf. 49:29-32). José trouxe seus dois filhos para serem abençoados por seu avô e testemunhou sua adoção por Jacó, bem como a transferência da primogenitura do mais velho, Manassés, para o mais novo, Efraim (48:1-20).

José estava presente na morte de seu pai (50:1; cf. 46:4). Ele o embalsamou e cumpriu os desejos de seu pai, retornando ao Egito após o enterro (50:1-14). A essa altura, os irmãos aparentemente temiam que José se vingasse por sua

tratamento cruel com ele em sua juventude. Ele, no entanto, dissipou seus temores citando mais uma vez sua interpretação teológica pessoal do seqüestro (50:15-21; cf. 45:5-8).

Joseph viveu mais 54 anos após a morte de seu pai para ver os bisnetos de seus dois filhos. Ele morreu aos 110 anos – considerada uma idade ideal, aliás, entre os egípcios. Em suas últimas palavras reiterou sua fé no cumprimento final das promessas divinas aos Patriarcas e fez seus irmãos jurarem que quando chegasse a hora eles iriam transferir seus restos mortais para a Terra Prometida. Ele foi embalsamado e colocado em um caixão no Egito (50:22-26), uma tradição que liga José às múmias pelas quais o Egito era famoso.

### A Natureza da Narrativa

De todas as narrativas de Gênesis, aquelas sobre José são as mais longas e detalhadas. Eles não são uma coleção de incidentes isolados e fragmentários, mas uma biografia contínua, romanesca na tez, a criação artística de um contador de histórias consumado, embora possa ter utilizado tradições variantes (cf. o intercâmbio de ismaelitas e midianitas em Gen. 37). :25, 27, 28, 36). A conta contém uma riqueza sem precedentes de material de fundo, especialmente relacionado aos costumes de um povo não-israelita. Deste ponto de vista, oferece maior oportunidade para a iluminação arqueológica do que as histórias anteriores do Gênesis. As histórias de José preservam as tradições do reino do Norte, que via José como seu ancestral homônimo.

Mais impressionante e, de fato, único, é a complexidade secular da narrativa. Embora não existam elementos milagrosos; sem revelações divinas vividas por Joseph, sem associações com altares ou locais de culto, o discurso é permeado com a consciência de Deus em ação, e se não há intervenção direta por Ele nos assuntos humanos, não resta dúvida de que o desenrolar dos acontecimentos é o ato dirigido da Providência (Gn 45:4-8; 50:19-20).

### José no Resto da Bíblia

Fora de Gênesis, a personalidade de José recebe pouca atenção. O Pentateuco indiretamente se refere aos seus serviços aos egípcios (Ex. 1:8) e registra apenas o cumprimento por Moisés do último desejo de José (Gen. 50:25; Ex. 13:19). O Livro de Josué (24:32) completa esta história relatando o enterro de seus restos mortais em Siquém (cf. Gen. 33:19). Uma breve referência à venda de José como escravo pode ser encontrada no Salmo 105:17 que, no contexto, parece depender de Gênesis 45:5-8; 50:20. Outra passagem de Salmos (81:6) também pode estar relacionada à experiência de José no Egito, mas o significado exato do texto não é claro e o nome pode ser um termo genérico para todo o Israel, como em Salmos 80:2. Em tais casos, pode-se supor uma origem israelita do norte para a composição.

Todas as outras referências a "José" são ou às tribos gêmeas Efraim e Manassés (Gn 49:22, 26; Dt 27:12; 33:13; Ez. 47:13; 48:32; et al.), ou para o Reino Israelita do Norte em geral (Ez 37:16, 19; Amós 5:15; 6:6; Sl 78:67), também conhecido como a "Casa de José" (Amós 5:6;

Joseph

Obad. 18; Zé. 10:6; cf. Julg. 1:22, 23, 35; II Sam. 19:21; 1 Reis 11:28).

### O nome

O nome José é explicado em Gênesis 30:24 como significando "Que o Senhor acrescente outro filho para mim". Como forma verbal, provavelmente é abreviado de um nome mais completo contendo um elemento divino (cf. Josifias, Esdras 8:10). O nome aparece uma vez na forma expandida Jehoseph (Sal. 81:6), que é frequente em inscrições pós-bíblicas.

[Nahum M. Sarna]

### Na Agada

A extraordinária carreira de José, conforme relatada em Gênesis, forneceu uma vasta quantidade de material para os agadistas que utilizaram a história bíblica para enfatizar várias idéias sociais, religiosas e políticas. A firmeza de Joseph diante da tentação, seu amor filial por seu pai, sua lealdade para com sua família e sua conduta em altos cargos tornaram-se as lições favoritas da homilética rabínica. Até certo ponto, as aventuras de José no Egito simbolizavam o destino de Israel entre as nações e as freqüentes mudanças de sorte que caracterizavam a história judaica. A vida de José foi comparada à de Jacó (Israel) a quem ele se parecia em muitos aspectos (Gn. R. 84:6, et al.). Os irmãos de José eram secundários para ele, pois seus méritos e erudição excediam os deles (84:5). Ao contrário de seus irmãos que se recusavam até mesmo a cumprimentá-lo, ele se esforçava para saudá-los mesmo depois de ter chegado ao poder, e geralmente se comportava com a devida modéstia, apesar de sua alta posição. Isso foi citado como um exemplo para os titulares de cargos inclinados a assumir uma atitude de arrogância (Taný. B., Gen. 180; Ex. R. 1:7).

Apesar dos méritos de José, tanto ele quanto seu pai amoroso são repreendidos por várias falhas que os rabinos estavam ansiosos para desencorajar entre seus discípulos. Jacó é criticado por favorecer José sobre seus outros filhos – uma atitude educacionalmente doentia (Shab. 10b) – e por sua falha original em reconhecer o significado dos sonhos de José (Gn. R. 84:11). Os problemas de José foram atribuídos a atos como "pintar os olhos, enrolar o cabelo e andar com passos cautelosos" (84:7; cf. 87:3). Ele também acusou erroneamente seus irmãos de ofensas graves pelas quais foi devidamente punido (87:3, et al.). Significativamente, falhas semelhantes entre os "discípulos dos sábios", incluindo orgulho excessivo na aparência pessoal, calúnia mútua e falta de respeito uns pelos outros são castigados na literatura rabínica (RH 26b; Yev. 62b; TJ, Pe'ah 1 :1, 15d-16a). Joseph foi muito elogiado por honrar seu pai e obedecê-lo mesmo com o risco de sua vida (Mekh., 2, Proem; Gen. R. 84:13). Quando seus irmãos o viram em Dotã, eles pretendiam matá-lo atirando cães nele (84:14) – uma punição merecida pelos caluniadores (Pes. 118a), mas também um dispositivo midráshico para exonerar os ancestrais tribais de culpa legal, uma vez que o assassinato indireto deste tipo não era punível por lei (Sanh. 9:1). A justiça de José é frequentemente enfatizada pelos rabinos. Como resultado disso, ele saiu ileso do poço em que havia sido lançado, embora estivesse cheio de cobras e escorpiões (Shab. 22a; Gn. R. 84:16). Os ismaelitas que o levaram para

O Egito tinha consigo sacos cheios de especiarias em vez de suas mercadorias usuais, que tinham um odor desagradável (Tosef., Ber. 4:4; Gen. R. 84:17, et ai.).

A esposa de Potifar, que tentou seduzir José, é retratada na agadá como o protótipo da mulher pagã imoral.

A história das artimanhas que ela usou para conquistar o coração de Joseph foi expandida imaginativamente para servir como um texto perfeito para sermões sobre moralidade sexual. Sua depravação é enfatizada com o objetivo de alertar os jovens judeus contra as tentações da carne. Não só ela usou a linguagem mais indecente (cf. Gn 39:7) – em nítido contraste com Rute em uma situação comparável (cf. Rute 3:9) – mas ela planejou assassinar seu marido para ser livre para casar com José (Gên. R. 87:4–5; Rute R. 6:1). Todos os seus esforços e ameaças sedutoras foram inúteis. Ela até adoeceu e definhou por causa de seu amor não realizado; mas sua súplica e choro também não foram bem sucedidas (Yoma 35b; ARN1 16, 63; Gen. R. 87:5-6). No entanto, alguns rabinos acreditavam que José estava de fato a ponto de ceder à tentação, e apenas o aparecimento oportuno da imagem de seu pai e/ou mãe havia esfriado sua paixão e o impedido de pecar (Sot. 36b; TJ, Hor. 2). :5, 46d; Gen. R. 87:7; 98; 20).

Os rabinos também criticaram o pedido de José ao mordomo para interceder junto ao Faraó em seu favor (Gn 40:14). Ele não deveria ter confiado no homem, e por esta razão teve que ficar na prisão mais dois anos (Gn. R. 89:2; Tanh. B. Gen. 189). O mordomo, representado como o arquétipo do pagão ingrato e vicioso, não apenas "esqueceu" José, mas também fez o possível para desacreditá-lo em seu relatório ao Faraó (Gn. R. 89:7). O anjo Gabriel, no entanto, ensinou a José as 70 línguas tradicionais, para que ele pudesse se qualificar para ser governante do Egito (Sot. 36b). Sua elevação ao poder foi a recompensa por sua vida virtuosa (Gn. R. 90:3, et al.). O casamento de José com Azenate, filha de Poti-Phera, sacerdote de Om (Gn 41:45), é legitimado pelo falecido Midrashim que representa Asenate como filha de Diná (e, portanto, sobrinha de José) posteriormente adotada por Potifar, que é identificado com Poti . -Phera (PdRE 38; Targ. Jon., Gen. 41:45 e 46:20). A possibilidade de conversão de Asenath do paganismo é implicitamente rejeitada. Midrashim anteriores, no entanto, que retratam Asenate como a filha natural de Potifar e sua esposa e representam José como se recusando a vender grãos aos egípcios que não seriam circuncidados (Gn. R. 85:2; 90:6; 91:5), refletem a visão daqueles que favoreceram o proselitismo ativo.

Em contraste com o relato bíblico de que José havia perdido a "casa de seu pai" (Gn 41:51), os rabinos sustentavam que ele estava de luto, vestindo pano de saco e jejuando, e absteve-se de beber vinho durante todos os anos em que esteve em setembro. de sua família (Gen. R. 85:1; 92:5; 93:7; 98:20; Shab. 139a). O Midrash também suaviza o tratamento severo dispensado por José a seus irmãos, e aponta que ele se comportou como um irmão para eles quando eles estavam em seu poder, enquanto eles não o trataram como um irmão quando ele estava em seu poder (Gn. R. 91:7; et ai.). Simeão, que havia lançado José na cova (84:16; 91:6), foi apenas ostensivamente acorrentado por José; mas assim que os outros irmãos foram embora, "deu-lhe de comer e beber, deu-lhe banho e ungiu-o" (91:8). De acordo com

para um ponto de vista, no entanto, José morreu antes de seus irmãos porque ele assumiu ares superiores em relação a eles (Ber. 55a; Sot. 13b.). O confronto entre José e seus irmãos é retratado no Midrash como um confronto entre guerreiros dotados de força sobre-humana. Judá especialmente, representando sem dúvida o povo judeu, é mostrado como um homem de fantásticos poderes físicos que ele ameaça usar não apenas contra José, mas contra Faraó e os egípcios (Gn. R. 91:6; 92:8; 93). :6-8). A tendência anti-egípcia da narrativa midráshica reflete a violenta hostilidade entre judeus e egípcios durante o primeiro e segundo séculos EC

A ordem de José de embalsamar Jacó – um costume egípcio não praticado entre os judeus – foi criticada por R. Judah ha-Nasi, mas outros rabinos sustentaram que isso havia sido feito de acordo com as próprias instruções de Jacó (Gn. R. 100:3). Uma similar diferença de opinião surgiu em relação ao embalsamamento de José, realizado, segundo uma opinião, pelos médicos (egípcios) e, segundo outra, por seus irmãos (100:11). A questão no caso aparentemente era se não-judeus poderiam ser autorizados a manusear o corpo de um israelita. De acordo com a agadá, o corpo de José foi colocado em um caixão de metal que os egípcios jogaram no Nilo para que suas águas fossem abençoadas. Outros sustentam que ele foi enterrado em um sepulcro real, como convinha à sua posição na vida. Na época do Êxodo do Egito, Moisés ergueu milagrosamente o caixão do Nilo ou mausoléu real e o levou consigo. Durante os 40 anos de peregrinação no deserto, o caixão foi carregado ao lado da \*Arca da Aliança porque “este [José] cumpriu tudo o que estava escrito no outro” (Sot. 13a–b; Toséf., Sot. 4:7; Mekh. 2, Proem., et al.).

[Moisés Aberbach]

### No Islã

Yūsuf era um dos personagens mais amados de \*Muhammad; ele consagrou uma sura inteira (a 12<sup>ty</sup>) para ele (“a Sura de José”), que contém “o conto mais bonito”, em 111 versos contínuos. A história começa com a advertência de Jacó a seu filho para não contar seu sonho do sol, da lua e das estrelas para seus irmãos, porque isso poderia despertar o ciúme deles. De fato, José tornou-se objeto do ódio de seus irmãos e eles aproveitaram a primeira oportunidade para jogá-lo na cova. Muhammad continua à luz da Bíblia e da agadá e embeleza suas palavras quando fala da sedução de Joseph pela esposa de seu mestre (ver Qiyy fý r = \* Poti phar), a quem Muhammad conhece apenas pelo nome de al-ýAzýz (“o Poderoso”; versículos 30, 51). José foi salvo de seus desígnios porque Alá estava com ele. Sua camisa, que estava rasgada por trás, era a prova definitiva de que a mulher não se protegera das intenções de Joseph, mas que ela o havia atacado e tentado agarrá-lo quando ele fugiu de sua presença. As egípcias zombavam da mulher estúpida e, quando esta as convidava para um banquete, ela presenteava cada uma delas com uma faca, junto com os frescos. Ela então ordenou que Joseph aparecesse diante dos convidados, e quando eles olharam para ele, ficaram tão extasiados com sua beleza que cortaram os dedos com as facas. o

conto então retorna ao seu curso bíblico. Antes de José ser nomeado chefe dos celeiros do rei, a mulher veio ao Faraó e confessou que José era um dos al-ýyidiqñ, “o justo” (versículo 51), e que ela havia procurado seduzi-lo (da mesma forma, o mordomo-chefe se refere a ele (Joseph) como al-ýiddýq, “o justo”; versículo 46). Segundo Speyer, isso se deveu à influência de uma lenda síria, para que Joseph não desejasse vingança contra ela e seu marido, que o havia aprisionado. Antes de os irmãos irem para o Egito pela segunda vez, seu pai os aconselhou a não entrarem juntos, por um único portão (versículo 67). O último detalhe é retirado da agadá judaica (Gn. R. 91:2).

Na literatura pós-corânica, a história de Joseph e Zulayka (o nome da esposa de Qiyy fý r) foi consideravelmente ampliada. Desenvolve-se como uma disciplina independente que sofre uma adaptação romântica em prosa e poesia nas línguas árabe e persa. É evidente que muitos contos que derivam de lendas judaicas e cristãs foram incorporados neste episódio.

[Haim Z'ev Hirschberg]

### Nas artes

Poucas figuras bíblicas inspiraram um tratamento literário mais extenso e universal do que José. Ele aparece na maioria dos ciclos de mistérios medievais, em L'Estoire Joseph (um poema em francês antigo) e no Iacob e Iosep do início do século XIII, onde o relato bíblico é transmitido em animada paráfrase inglesa. Mais ou menos no mesmo período, Shaiyad Hamza escreveu um poema turco sobre o tema da esposa de José e Potifar (Zulayka). O tema era popular no mundo islâmico, onde os escritores baseavam seu trabalho na sura 12<sup>ty</sup> do Alcorão. Embora diferindo em detalhes, a lenda islâmica segue a Bíblia hebraica em linhas gerais. O poeta persa Jýmý (Maulýný Nýreddin Abd'el-Raýmýn Jýmý) escreveu seu romance mais famoso, Yūsuf o Zuleikhý, no final do século XV. Em várias variações, um poema sobre “Yuçuf” (escrito no século XIII ou XIV) era corrente na Espanha muçulmana e deu origem a adaptações cristãs posteriores (El poema de José). Os judeus da Espanha medieval também criaram uma tradição própria que, na literatura \*ladina, foi intitulada Poema de Yosef ou Coplas de Yosef. Uma forma definitiva deste último, por Abraham de Toledo, foi Coplas de Yosef ha-yaddik (1732). A história de José ganhou nova popularidade durante o Renascimento e a Reforma. Em 1560, havia 12 peças em inglês sobre o assunto e dezenas em francês, espanhol, italiano, holandês e alemão. Os escritores protestantes favoreceram especialmente um tratamento moralista da tentação, prisão e ascensão final de José à glória e poder, o que lhes deu a oportunidade de compor longos discursos sobre a virtude e a recompensa dos justos e a punição dos malfetores. Os muitos outros episódios pitorescos da carreira de Joseph foram, no entanto, geralmente ignorados. Algumas obras do século XVI foram o drama alemão Joseph (1539), de Sixtus Birck; Iosephus... Fabula sacra... (Antuérpia, 1544), uma peça de versos neolatinos do católico flamengo Georgius Mac ropedius (Joris van Langhveltd); A Tragédia Espanhola Josephina de Miguel de Carvajal (Sevilha, 1545); e ýywot Józefa z pokolenia

Joseph

ÿydowskiego (1545), uma peça do calvinista polonês Mikołaj Rej. Um dos poemas russos mais antigos é o *Istoriya o prekrasnom Yosife*, que provavelmente foi a base para trabalhos posteriores sobre José nas línguas eslavas. O Joseph alegórico rimado do escritor alsaciano Thiebolt Gart (1540), baseado em uma peça da escola latina de Cornelius Crocus (1536) e encenada pela primeira vez em Schlettstadt, foi o notável drama alemão do século XVI. O sacre *rappresentazioni italiano* da época incluía Joseph figliuolo di Jacob de Simone Martelli (Florença, 1565).

O interesse pelo assunto durante o século XVII foi mais ou menos restrito aos escritores da Inglaterra, Holanda e Alemanha. O último ciclo inglês de peças de mistério conhecido como *Stonyhurst Pageants* (c. 1625) inclui um Pageant of Joseph. Dois outros tratamentos do período foram o poema de Sir Francis Hubert, *Egypt's Favorite: The Historie of Joseph* (Londres, 1631), e a história versificada de Sir Thomas Salisbury (Londres, 1636). Entre as peças de versos bíblicos do católico holandês Joost van den Vondel estavam *Josef* (1635), *Joseph in Dothan* (1640) e *Joseph in Egypten* (1640); enquanto Hugo de Groot (Grotius), o eminente jurista e estadista, escreveu *Sophomopaneas* (Eng. tr. 1652), uma tragédia em verso refletindo em parte sua própria carreira como diplomata a serviço da Suécia. Duas obras notáveis de escritores alemães foram *Histori vom keuschen Joseph* (1667) de Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen, mais tarde retrabalhada como *Des vortrefflich keuschen Josephs in Egypten... Leb ensbeschreibung* (1671); e *Assenat* (1670), um romance barroco de Philipp von Zesen. O assunto continuou a atrair a atenção literária durante o século XVIII, particularmente na Inglaterra, onde as obras que o inspiraram incluíam *Joseph Made Known to his Brethren* de Hannah More (em *Sacred Dramas*, 1782).

Na Suíça, Johann Jacob Bodmer publicou vários tratamentos dramáticos, notadamente o épico *Joseph und Zulika* (1753) e duas tragédias, *Der erkannte Joseph* e *Der keusche Joseph* (ambos de 1754). Três outras obras do período foram *Joseph reconnu par ses frères* (Paris, 1786), um drama sagrado de Félicité Ducrest de Saint-Aubin, condessa de Genlis; a peça espanhola *El mas feliz cautiverio, y los sueños de Josef* (Madri, 1792); e *Gedullat Yosef*, ou *Mil' Yamah be-Shalom... be-Inyan Mekhirat Yosef* (Shklov, 1797), um drama hebraico antigo de Abraham b.

Aryeh Loeb y ayim ha-Kohen de Mogilev.

O tema manteve sua popularidade ao longo do século XIX, quando foi explorado por vários escritores judeus. Em hebraico, Suesskind Raschkow (d. 1836) escreveu o drama *Yosef ve-Asenat* (Breslau, 1817); NS Kalckar na Dinamarca foi o autor de *Gedullat Yosef* (1834); e o cabalista palestino Joseph Shabbetai Farji (c. 1802–1882) produziu seu romance *Tokpo shel Yosef* (1846). Mais tarde, o meio-judeu tcheco Julius \* Zeyer publicou *Asenat* (1895), um pequeno romance sobre José no Egito.

Em Áden, Bagdá e Túnis, houve, a partir do final do século XIX, muitas versões judaico-árabes da história bíblica sob títulos como *Ma'aseh Yosef ha-yaddik*. Os autores não judeus que trataram do assunto incluíram o sérvio Milovan Vidakovič (*Istoriya o prekrasnom Josifje*, 1805); o prolífico dramaturgo francês Alexandre Duval, cujo *Joseph*

(Paris, 1807) foi musicada pelo compositor Méhul; e

o poeta norte-americano John Eyre (*The Story of Joseph and his Brethren*, 1854). O tema manteve sua moda na Inglaterra, com obras encabeçadas pelo épico *Joseph and his Brethren* (1824), de Charles Jeremiah Well, que despertou muito interesse em sua época. Uma curiosidade britânica foi a obra gaélica, *Each draidh Joseph, Mhic Jacoib* (1831). Havia também duas obras italianas em verso distintas, mas com títulos semelhantes, *Giuseppe, figlio di Giacobbe* (Lucca, 1817; Nápoles, 1820); e *Lyubimets* (1872), um romance curto russo de DL Mordovtsev.

Alguns dos tratamentos mais significativos do assunto foram produzidos por autores do século XX. Nos EUA, Louis Napoleon Parker escreveu uma peça teatral, *Joseph and his Brethren* (1913), que foi encenada com sucesso tanto na América quanto na Inglaterra, Sir Herbert Beerbohm Tree interpretando o papel-título na produção britânica. Havia muitas obras dignas de nota no Velho Mundo. Jýzeps un vinya brýji (1919), uma peça do escritor letão J. Rainis (Jýnis Pliekšans, 1865-1929), foi encenada em Londres como *Os Filhos de Jacó* em 1924. Os dramas bíblicos franceses incluíam *Joseph vendu par ses de Camille Renard irmãos*; *figure du Messie* (1920) e a tragédia em quatro atos de Benoît L'Hermite, *Joseph, victime et sauveur* (1932). O erotismo característico do escritor flamengo Hubert Léon Lampo é revelado em seu romance *De belofte aan Rachel* (1952). Um dos maiores tratamentos literários de todos os tempos é aquele contido no ciclo de romances de Thomas \*Mann *Joseph und seine Brueder* (1933-42; *Joseph and His Brothers*, 1934-44) iniciado no ano da ascensão de Hitler ao poder na Alemanha. Esta tetralogia, uma mistura sutil de história bíblica, lenda e caracterização psicológica, consiste em *Die Geschichten Jaakobs* (1933; *Joseph and his Brothers*, 1934), *Der junge Joseph* (1934; *Young Joseph*, 1935), *Joseph in Aegypten*

(1936; *Joseph no Egito*, 1938), e *Joseph, der Ernaehrer* (1942; *Joseph the Provider*, 1944). O assunto também formou a base de várias obras importantes de escritores judeus do século XX. Os três primeiros foram *Josef, das Kind* (1906), uma peça de Emil (Bernhard) \*Cohn; *Die Josephslegende* (1914) por Hugo von \*Hofmannsthal; e *Josef und seine Brueder* (1917) de Micha Josef \*Berdyczewski. Uma das primeiras obras bíblicas do romancista iídiche Sholem \*Asch foi sua peça *Yosef-Shpil* (1924), e dois romances iídiche da década de 1930 foram *Der Prints fun Mitsrayim* (1931) por Saul Saphire e *Kenaan un Mitsrayim* (193?) por Hirsch Melamed. Também tem havido um grande número de peças e histórias sobre o tema escritas para crianças judias por autores na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos.

Em arte. Joseph não aparece antes do quinto século. Ele não figura na arte das catacumbas cristãs, uma vez que não foi mencionado nas orações da *Commendatio Ani mae*, da qual seus súditos foram extraídos principalmente. No entanto, na Idade Média, José era popularmente considerado como o tipo de Jesus, e a tradição permaneceu em voga entre os cristãos.

Joseph raramente era apresentado sozinho, mas às vezes era encontrado entre as esculturas de patriarcas e profetas que cercavam as portas das catedrais medievais. Existem muitos ciclos que representam a história de José. Eles são encontrados em manuscritos, incluindo o *Gênesis* de Viena do século V/VI

(Biblioteca Estadual de Viena) e Cotton Bible (British Museum), o Saltério de São Luís do século XIII e o Saltério da Rainha Maria do século XIV, e também em manuscritos hebraicos como a Hagadá de Sarajevo. Há ciclos em marfim, como o da cadeira de marfim do século VI do bispo Maximiano (Ravenna), e em mosaico, incluindo mosaicos do século VIII em Roma e mosaicos do século XII das cúpulas do nártex de São Marcos Catedral de Veneza e do Batistério de Florença. Entre os primeiros ciclos de pinturas murais estão os afrescos do século VIII de Santa Maria Antica, Roma, afrescos romanos do século XII de Saint-Savin, França, e um ciclo muito detalhado do século XIV de Sopořani na Sérvia.

Durante o Renascimento, a história de José figurou nas célebres portas de bronze feitas para o Batistério de Florença por Lorenzo Ghiberti e nos afrescos do Campo Santo, Pisa, por Benozzo Gozzoli. O tema também ocorre nos afrescos do loggia de Rafael, no Vaticano. Outros ciclos do século XVI incluem a Storia di Giuseppe Ebreo de Jacopo da Pontormo, medalhões do Mestre do Ciclo de Joseph (Museu de Berlim), a tapeçaria Chaise-Dieu (1518) e esculturas nas bancadas do coro em Amiens. Joseph também inspirou uma série de murais de Philipp Veit, Friedrich Overbeck, Wilhelm Schadow e Peter Cornelius – membros da irmandade nazarena alemã do início do século XIX – para a Casa Bartholdy em Roma. Eles estão agora no Museu de Berlim. Veit contribuiu com afrescos da esposa de José e Potifar e dos anos gordos e magros no Egito.

Há uma série de pinturas de grandes mestres de episódios individuais da vida de José. Na Six Gallery, em Amsterdã, há uma pintura grisaille de Rembrandt de Joseph relatando seus sonhos à sua família (Gn 37:1-10). Uma pintura de Murillo (Wallace Collection, Londres) mostra José vendido aos midianitas por seus irmãos (Gn 37:28). Há duas pinturas de Rembrandt de Jacó recebendo a túnica manchada de sangue de José (Gn 37:31-36), uma em Hermitage, Leningrado, e outra na coleção do Conde de Derby. Além disso, há um desenho a caneta de Rembrandt.

O assunto também é tratado por Velasquez em uma pintura no Escorial e pelo pintor inglês pré-rafaelita, Ford Madox Brown, em *The Coat of Many Colors* (1866; Walker Art Gallery, Liverpool). A tentativa de sedução de José e sua posterior denúncia pela esposa de Potifar (Gn 39) é um episódio pitoresco muito ilustrado por artistas dos séculos XVI e XVII. Há uma pintura no Prado de Tintoretto e várias de artistas italianos posteriores, incluindo uma de Carlo Cignani (Dresden), mostrando uma jovem que se joga em Joseph, enquanto este recua em horror virtuoso.

No norte da Europa, Lucas van Leyden fez uma gravura sobre o assunto, e Rembrandt pintou duas vezes (Museu de Berlim e Galeria Nacional, Washington). Aqui, a esposa de Potifar é mostrada sentada em sua cama no ato de denunciar José ao marido. Há uma sensível pintura de Barent Fabritius, aluno de Rembrandt (Mauritshuis, Haia), de Jacó permitindo que Benjamin partisse com seus irmãos (Gn 43:11-15), e outra de Jacopo da Pontormo de José e seus irmãos. dentro

Egito (National Gallery, Londres). Em uma obra do artista francês Paul-Gustave Doré, Joseph é visto dramaticamente revelando sua identidade para seus irmãos maravilhados. Jacó abençoando seus filhos (Gn 48:1-21) é o tema de uma gravura em madeira de Holbein e de pinturas de Guercino e Rembrandt. A pintura de Rembrandt (Museu de Cassel, Alemanha) mostra José de pé sobre o moribundo Jacó, enquanto este coloca as mãos sobre a cabeça dos filhos de José.

Na música. Joseph e seus irmãos fazem uma aparição precoce na música em um drama litúrgico do século XII de Laon, França. O tema encontra-se entre os primeiros assuntos oratórios no início do século XVII. O maior número de configurações são os de Giuseppe Riconosciuto de Pietro Metastasio (Viena, 1733, para M. Porsile), seus compositores incluindo JA Hasse (1741), L. Boccherini (1756) e K. Fr. Fasch (1774). Outros libretos do período foram Giuseppe che interpreta i sogni, de JB Neri, de A. Caldara (1726), que já tinha um libreto de A.

Zeno em sua ópera Giuseppe (Viena, 1722); e Handel's ou atorino Joseph and his Brethren, para um texto de James Miller (primeiramente apresentado no Covent Garden Theatre, Londres, 1744). O século XIX abre com a ópera Joseph de Méhul (1807; texto de Duval), apenas para vozes masculinas, que permaneceu um clássico; o século termina com duas paródias: a Joséphine vendue par ses soeurs de Victor Roger (Paris, Bouffes Parisiennes, 1886) e a opereta Madame Putiphar (Paris, 1897) de Edmond Dédé. O balé de Richard Strauss *Die Josephslegende* (1914) teve um libreto de Hugo von Hofmannsthal e H. Kessler. Outro balé, Joseph and his Brethren de Werner Josten (estreia em Nova York, 1936), também foi organizado como uma suíte sinfônica (1939). O compositor israelense Erich Walter Sternberg escreveu uma suíte para orquestra de cordas intitulada *The Story of Joseph* (1942). Dois cenários são baseados no ciclo de romances de Thomas Mann: *Young Joseph* de David Diamond para coro feminino em três partes e orquestras de cordas tra (1944, publ. 1947), e o ciclo de quatro ópera-oratórios de Hilding Rosenberg, *Josef och hans bröder* (composto entre 1945 e 1948).

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** WF Albright, em: JBL, 37 (1918), 111–43; Albright, Stone, 241–248; HG maio, em: AJSL, 47 (1931), 83-93; PARA Lambdin, em: JAOS, 73 (1953), 145-55; G. von Rad, em: VT Supplement, 1 (1953), 120-7; Pritchard, Texts, 23-25, 31-32, 212, 229, 259, 414, 486, 495; JMA Janssen, em: Jaarbericht... Ex Oriente Lux, 14 (1955), 63-72; P. Montet, *L'Egypte et la Bible* (1959); J. Vergot, *Joseph en Egypte* (1959); WA Ward, em: JSS, 5 (1960), 144-50; NM Sarna, *Understanding Genesis* (1966), 211-31. NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, 2 (1946), 3-184; 5 (1947), 324-77; B. Heller, em: MGWJ, 70 (1926), 273-6. IN ISLAM: HAR Gibb e JH Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (1953), SV Yusuf b. Ya'kub, incl. bib.; J. Horowitz, *Die Josephszählung* (1921); H. Speyer, *Die Biblischen Erzählungen...* (1961), 187–224. **Adicionar.** **Bibliografia:** R. Firestone, "Yūsuf," em: EIS2, 11 (2002), 352–54 (incl. bibl.). NAS ARTES: JD Yohannan, *Joseph and Potifar's Wife in World Literature* (1970); L. Humphreys, em: IDBSUP, 491-93; D. Redford, *Um Estudo da História Bíblica de José* (1970); idem, *Egito, Canaã e Israel nos Tempos Antigos* (1992), 422–429; G. Coats, em: ABD, 3, 976-81; SD Sperling, *Torá Original* (1998), 91–102; S. Bar, uma carta que não foi lida: *Sonhos na Bíblia hebraica* (2001).

Joseph

**JOSÉ** (d. 38 AEC), filho de \*Antípater e \*Cypros, irmão de \*Herodes I. Quando os partos invadiram a Judéia (40 AEC), eles forçaram Herodes a fugir, e ele deixou sua família aos cuidados de José em \* Massada, onde uma tempestade repentina permitiu que a fortaleza resistisse ao cerco de \*Antígono. Mais tarde, Herodes voltou com reforços e libertou sua família.

Então, em 38, ele partiu para Samósata ao encontro de Antônio, depois de ordenar a José que se envolvesse na batalha com Antígono até sua chegada. Desconsiderando este conselho, José levou seu exército para as colinas perto de Jericó para colher grãos para seus soldados e foi atacado por Antígono e morto. Sua morte causou certa agitação na Judéia e mais tarde foi vingada por Herodes.

**Bibliografia:** Jos., Ant., 14:361, 390f., 413, 438, 448-50; José., Wars, 1:266, 286f., 323f.; Schuerer, Hist, 115, 118.

[Lea Roth]

**JOSÉ**, rei dos \*Khazars. Como demonstra sua correspondência com \*ÿisdai ibn Shaprut, ele governou no século X. No título de sua suposta resposta à carta de ÿisdai, a Resposta de José, ele é chamado de "o rei togarmiano [isto é, turco]" (cf. Gen. 10:3), e no texto da resposta é referido como José B. Arão b. Benjamin. Sua descendência remonta a \*Obadiã, rei dos cazares. No fragmento conhecido como Documento de Cambridge, encontrado no Cairo Genizah, seu pai Aaron e seu avô Benjamin também são mencionados pelo nome e o documento acrescenta (linha 59) que Joseph era casado com uma filha do rei dos alanos. .

**Bibliografia:** Dunlop, Khazars, índice; AN Poliak, Ka zaryah (19513), índice.

[Douglas Morton Dunlop]

° **JOSÉ II** (1741–1790), rei da Alemanha (1764–90) e imperador do Sacro Império Romano (1765–90); co-regente com sua mãe, \*Maria Theresa, até sua morte em 1780. Embora educado no espírito do Iluminismo, ele continuou sendo um católico romano praticante. Após a morte de seu pai em 1765, ele se tornou imperador do Sacro Império Romano e se casou com sua segunda esposa Josefa da Baviera (sua primeira esposa foi Isabel de Parma, 1760-1762). Fortemente influenciado pelas ideias de Joseph von Sonnenfels, seu governo foi baseado em um sistema de "despotismo benevolente"; sua crença primordial era no poder do Estado quando dirigido pela razão e seus principais objetivos eram a tolerância religiosa, o comércio e a educação irrestritos e a redução do poder da Igreja. Além disso, ele se via como imperador como primeiro servidor do sistema estatal. Esses pontos de vista foram refletidos em sua política em relação aos judeus, delineada pela primeira vez em seu "Judenreformen" de maio de 1781. Com a intenção de acabar com o isolamento de longa data dos judeus e integrá-los ao tecido social geral, ele desejou aumentar sua meios de ganhar a vida e capacitá-los a adquirir educação geral, "tornando-os assim mais úteis para o Estado". Essa atitude estava profundamente ligada à sua visão de um Estado centralizado, no qual cada indivíduo tem sua função. Como muitas de suas outras ideias, como a abolição da servidão ou novo código legal, suas reformas judaicas foram apenas

parcialmente realizável e teve que enfrentar a oposição de seus funcionários públicos provinciais. Joseph aboliu as medidas mais humilhantes, o \*crachá amarelo e o imposto sobre o corpo (Leibmaut ver \*Leibzoll) em 1781, e em 2 de janeiro de 1782, ele emitiu o primeiro dos Éditos de Tolerância (\*Toleranzpatent). Embora aclamados com entusiasmo pelos iluminados e abastados, eram considerados um gezerah ("decreto opressivo") pelos estratos mais amplos do judaísmo, que desejavam seguir seu modo de vida tradicional. Eles tiveram ainda mais influência porque sob o reinado dele e de sua mãe, o Império Austríaco se expandiu após a Partição Polonesa (1772-1795) e a anexação da Galícia e Bukowina com sua enorme população judaica ortodoxa. Em várias outras leis, José II danificou o tecido tradicional: em 1781, ele proibiu o uso do hebraico e do iídiche nos negócios e nos registros públicos e comunitários.

De profunda importância para a estrutura da vida judaica foi a abolição da jurisdição rabínica a partir de 1784, bem como a introdução da responsabilidade pelo serviço militar em 1787. Uma lei especial em 1787 obrigou os judeus a adotar nomes de família e nomes pessoais de som alemão, que tinha de ser escolhido de uma lista. A maioria dos judeus não se beneficiou da legislação de José, porque nem as restrições à residência em \*Viena e outras cidades nem as \*Leis da Família na Boêmia e Morávia foram afetadas; a política de reduzir o tamanho da população judaica foi explicitamente perpetuada. No entanto, a fundação das escolas de língua alemã e a permissão para frequentar as universidades ofereceram novas oportunidades para a classe mercantil em ascensão e levaram ao desenvolvimento de uma intelectualidade judaica. Os decretos de José impuseram todos os deveres de cidadão aos judeus, mas não lhes concediam todos os direitos. No entanto, a maior parte dos judeus nas terras dos Habsburgos estava grata pelos alívios que ele havia introduzido. Na forma modificada da Patente Sistêmica de 1797, sua legislação permaneceu a base para o status dos judeus até a revolução de 1848.

**Bibliografia:** SK Padover, Imperador Revolucionário: José II da Áustria (1938, 19672); J. Fraenkel (ed.), judeus da Áustria (1967), índice; M. Grunwald, Viena (1936), índice; E. Benedikt, Kai ser Joseph II (1936, 19472); AF Pribram, Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden em Viena, 2 vols. (1918), índice; R. Kestenberg-Gladstein, Neuere Geschichte der Juden in den boehmischen Laendern, 1 (1969), índice; W. Mueller (ed.), Urkundliche Beitrage... (1903), em dex; H. Spiel, Fanny von Arnstein (Ger., 1962), índice; AY Brawer, Galiyyah vi-Yhudehah (1956), 147–87; R. Mahler, Divrei Yemei Yisrael, 1 pt. 2 (19542), 183-93, 207-25; SI Schulsohn, em: mgwj, 72 (1928), 274-86; W. Pillich, em: Zeitschrift fuer Geschichte der Juden, 2 (1965), 129-35; G. Kisch, em: HJ, 19 (1957), 120-1, 136-7; K. Stillschweig, ibid., 8 (1946), 1-18; L. Singer, em: jggjy, 5 (1933), 231-311; 6 (1934), 193-284; O. Muneles, em: Judaica Bohemiae, 2 (1966), 3-13; PP Bernard, em: Austrian History Yearbook, 4–5 (1968–69), 101–19. **Adicionar.** **Bibliografia:** J. Karniel, "Die Toleranzpolitik Kaiser Joseph II", em: JIDG, Beiheft 3 (1980), 155–77; TV Walzer, Die Wiener Juden in der Zeit von der Toleranzpolitik Joseph II. bis zum Israeltengesetz 1890 (2003); K. Lohrmann, "Das oesterreichische Judentum zur Zeit Maria There sias und Joesphs II", in: Studia Judaica Austriaca, 7 (1980); K. Gutkas, Kaiser Joseph II (1989).

[Jan Herman / Bjoern Siegel (2ª ed.)]

**JOSEPH**, família pioneira nos negócios canadenses e na vida judaica. O ramo judeu-canadense da família Joseph (alguns convertidos ao catolicismo e outros casados com protestantes) foi fundado por HENRY JOSEPH (1775–1832), sobrinho de Aaron Hart, considerado o primeiro colono judeu permanente no Canadá. Em 1790, Henry, de 15 anos, chegou da Inglaterra e se estabeleceu em Berthier, Quebec, onde entrou no comércio de peles. Mais tarde, mudou-se para a cidade de Quebec e estabeleceu uma cadeia de entrepostos comerciais de sucesso no interior do país (por um tempo, John Jacob Astor foi um de seus funcionários). Ele também ficou conhecido como o "pai da marinha mercante do Canadá" por causa de uma rede de navegação que ele montou para transportar mercadorias de para os judeus descendentes, Joseph Olivier Joseph, estava entre os organizadores da Sociedade Nacionalista Franco-canadense de Saint Jean Baptiste na década de 1870), e alguns dos netos de Henry se casaram, o Os Josés foram notavelmente fiéis às suas raízes judaicas, apesar das dificuldades de praticar o judaísmo longe de qualquer comunidade considerável. Henry Joseph era um judeu tradicional que instruiu seus filhos na vida judaica e aprendeu sozinho o abate ritual para que a família tivesse um suprimento de carne kosher. Sua filha, Esther (1823-1898), casou-se com Abraham \*de Sola, o mais importante ministro judeu do Canadá do século XIX; seu filho, Jesse, era administrador da Sinagoga Espanhola e Portuguesa em Montreal; e outro filho, GERSHOM (1820-1893), advogado e o primeiro advogado da rainha judia no Canadá, serviu como presidente dessa sinagoga quando seu sobrinho, Meldola de Sola, sucedeu seu pai, Abraham, como ministro.

Após a morte de Henry, sua empresa passou para seu filho ABRAHAM (1815-1886) da cidade de Quebec. Além dos negócios da família, Abraham atuou como presidente das Juntas Comerciais de Quebec e Do minion, diretor do Banque Nationale, presidente do Stadacona Bank (quando faliu durante o pânico de 1873, ele usou fundos pessoais para reembolsar investidores e depositantes), e um membro do conselho da cidade de Quebec (ele falhou em uma candidatura para a prefeitura). Foi Grão-Mestre da Grande Loja Maçônica de Quebec e vice-cônsul da Bélgica na cidade de Quebec. Um cocho de cavalo memorial foi erguido lá em sua memória. O filho de Abraham, MONTEFIORE JOSEPH (1851–1943), assumiu a empresa da família, assim como seus filhos e netos depois dele.

Dois outros filhos de Henry Joseph, JACOB HENRY (1814–1907) e JESSE (1817-1904) também deixaram sua marca no mundo dos negócios de Montreal. Jacob Henry Joseph, que se casou com uma sobrinha de Rebecca \*Gratz, a pioneira na Filadélfia da educação da escola dominical judaica, foi promotor e diretor ferroviário com seu irmão, Jesse, organizando a primeira ferrovia do Canadá, a Saint Lawrence e Champlain. Ele fundou a primeira linha telegráfica do Canadá e foi sócio da Newfoundland Telegraph Company, presidente da Montreal Elevator Company, vice-presidente da Montreal Board of Trade, diretor de banco, magnata do setor imobiliário e apoiador de instituições de caridade e culturais Em Montreal.

Jesse Joseph, um bacharel ao longo da vida, estudou direito, mas até mesmo seguiu a tradição da família nos negócios. Ele atuou como presidente da Montreal Gas Company (ele vendeu sua participação na Montreal Electric Company porque não acreditava que a eletricidade tivesse futuro) e da City Passenger Railway, que formava o núcleo do transporte de massa de Montreal, e operava o Theatre Royale, o primeiro restaurante da cidade. Promotor do comércio entre o Canadá e a Bélgica, foi nomeado cônsul belga em Montreal e foi um dos maiores proprietários de imóveis da cidade. Ele era um membro do executivo da SPCA e conhecido por dar festas luxuosas na mansão Sherbrooke Street, que, após sua morte, tornou-se o Museu McCord da Universidade McGill.

Como outros da elite judaica do Canadá pré-1900, os Josephs eram orgulhosamente britânicos e firmemente patrióticos. Abraão José

pertencia à sociedade de São Jorge, e sua nora, Annette Pinto Joseph, era membro da Ordem Imperial Filhas do Império. Henry, o patriarca da família, lutou na Guerra de 1812, e seu filho, Abraham, lutou com os Voluntários Reais durante a Rebelião de 1837. aproveitado. Os membros da família participavam plenamente da vida social da comunidade de língua inglesa em Quebec e pareciam não sofrer discriminação por causa de sua fé.

Embora o irmão de Henry, Judah, tenha se tornado um católico de para os judeus descendentes, Joseph Olivier Joseph, estava entre os organizadores da Sociedade Nacionalista Franco-canadense de Saint Jean Baptiste na década de 1870), e alguns dos netos de Henry se casaram, o Os Josés foram notavelmente fiéis às suas raízes judaicas, apesar das dificuldades de praticar o judaísmo longe de qualquer comunidade considerável. Henry Joseph era um judeu tradicional que instruiu seus filhos na vida judaica e aprendeu sozinho o abate ritual para que a família tivesse um suprimento de carne kosher. Sua filha, Esther (1823-1898), casou-se com Abraham \*de Sola, o mais importante ministro judeu do Canadá do século XIX; seu filho, Jesse, era administrador da Sinagoga Espanhola e Portuguesa em Montreal; e outro filho, GERSHOM (1820-1893), advogado e o primeiro advogado da rainha judia no Canadá, serviu como presidente dessa sinagoga quando seu sobrinho, Meldola de Sola, sucedeu seu pai, Abraham, como ministro.

**Bibliografia:** M. Brown, *Jew or Juif* (1987); A. Joseph, *Herança de um Patriarca* (1995); *Dicionário de biografia canadense*, sv

[Michael Brown (2ª ed.)]

**JOSÉ**, família britânica. SIR SAMUEL GEORGE (originalmente "GLUCKSTEIN") JOSEPH (1888–1944) nasceu em Londres e foi oficial do exército britânico em Salônica, Egito e França na Primeira Guerra Mundial, sendo duas vezes mencionado em despachos. Mais tarde, ele se tornou presidente e diretor administrativo da Bovis, a grande empresa de construção civil. Joseph ocupou vários cargos no governo municipal de Londres antes de servir como xerife da cidade de Londres (1933-1934) e foi prefeito de Londres de 1943 a 1944, o sexto judeu a ocupar esse cargo. Ele foi feito um baronete em 1934.

Seu filho, SIR KEITH JOSEPH (1918–1994), herdou o título de seu pai. Educado em Harrow e Oxford, foi capitão do exército britânico na Segunda Guerra Mundial e foi mencionado em despachos. Após a guerra, foi admitido na Ordem dos Advogados e, de 1946 a 1960, foi membro do All Souls College, Oxford. Ele também ocupou vários cargos industriais antes de se tornar diretor da empreiteira de construção da família. Em 1956 Keith Joseph entrou no Parlamento e três anos depois foi nomeado secretário parlamentar do Ministério da Habitação no governo conservador. Tornou-se ministro de estado na Junta Comercial em 1961 e, de 1962 a 1964, foi ministro da habitação e governo local e ministro das relações galesas. Quando os conservadores voltaram ao poder em 1970, ele

José, Dov

foi nomeado ministro da saúde e dos serviços sociais, servindo até 1974. Ganhou reputação de brilhantismo e integridade intelectual e foi um dos principais defensores de seu partido das reformas do bem-estar social. Depois que os conservadores perderam o cargo em 1974, Joseph foi frequentemente mencionado como um líder em potencial do Partido Conservador. Ele foi um dos fundadores do influente "Think Tank", o Centro de Estudos Políticos, que preparou o palco intelectual para o "thatcherismo" por sua defesa de políticas de livre iniciativa. Joseph, no entanto, nunca se tornou um desafiante sério para a liderança do partido: ele era visto como frio e distante e, em outubro de 1974, fez um lamentável discurso defendendo o controle da natalidade entre supostas "famílias problemáticas". Em vez disso, ele se tornou um forte defensor e conselheiro de Margaret Thatcher, que o nomeou ministro da indústria (1979-1981). De 1981 a 1986 foi ministro da educação. Ao se aposentar do governo, ele foi feito um par. Joseph foi tesoureiro dos Amigos Britânicos da Universidade Hebraica e em 1966 tornou-se presidente do Conselho de Pesquisa do Instituto de Assuntos Judaicos.

**Bibliografia:** ODNB online; M. Halcrow, Keith Joseph: Uma Mente Singular (1989); A. Denham e Mark Garnett, Keith Joseph (2001).

[Vivian D. Lipman]

**JOSEPH (Yosef), DOV (Bernard;** 1899-1980), político e advogado israelense, membro do Primeiro ao Terceiro Knessets. Nascido em Montreal, Canadá, quando adolescente foi um dos fundadores da Young Judea no Canadá e serviu como seu presidente. Em 1918 juntou-se à "Legião Judaica, e dentro de sua estrutura chegou à Palestina. Após seu retorno ao Canadá, Joseph estudou economia e ciências políticas na Universidade McGill em Montreal, e depois disso na Universidade Lavale. Ele estudou em Londres, onde se tornou advogado e recebeu seu Ph.D. Após seus estudos, ele se estabeleceu em Jerusalém e começou a trabalhar como advogado no escritório de Horace Samuel. Em 1933, Joseph esteve envolvido na preparação de um pedido de indenização civil no caso do assassinato de Haim \*Arlosoroff e ele juntou-se ao \*Mapai. Em 1936, Joseph foi nomeado consultor jurídico e vice-chefe do Departamento Político da \*Agência Judaica, em Jerusalém, sob o comando de Moshe \*Sharett. Durante a Segunda Guerra Mundial, coordenou o alistamento de voluntários para as unidades judaicas do Exército Britânico. Nos anos de 1945-46 serviu como membro do executivo da Agência Judaica e foi enviado aos Estados Unidos em missões especiais. No "Sábado Negro", 29 de junho de 1946, ele estava entre os líderes da Agência Judaica presos pelos britânicos e mantidos em Latrun até novembro.

Rumo ao estabelecimento do Estado em 1948 Joseph foi nomeado governador militar de Jerusalém, durante o cerco à cidade. Após a criação do Estado foi eleito para o Primeiro Knesset na lista do Mapai e permaneceu membro do Knesset até 1959, servindo como ministro do abastecimento e racionamento em 1949-51, na qualidade de que iniciou uma política de racionamento. Até 1959, Joseph serviu em vários cargos ministeriais, incluindo agricultura (1950-51), transporte (1950-51), comércio e indústria (1951-52), justiça (1951-52 e novamente

1961-66), desenvolvimento (1953-59) e saúde (1956-1959). De 1956 a 1961 atuou como tesoureiro da Agência Judaica. Após o estabelecimento do Partido Trabalhista \*Israel em 1968, ele atuou como chefe de um comitê do partido que propôs uma emenda ao sistema eleitoral israelense.

Ele escreveu *Nationality, Its Nature and Problems* (1929); O Livro Branco sobre a Palestina: Uma Crítica (1930), Governo Britânico na Palestina (1948) e *The Faithful City* (1960).

[Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

**JOSEPH, HENRY** (1838-1913), primeiro rabino da República Argentina. Nascido na Inglaterra, Joseph chegou à Argentina em 1860 e se tornou um empresário de sucesso. Ele foi muito ativo na organização da primeira instituição judaica do país, a Congregação Israelita de la República Argentina, em 1862. Ele foi eleito pelos membros da congregação como seu "rabino", e sua nomeação foi aprovada pelo rabino-chefe do Consistório francês, Isidor Lazare, em 1882. Sua eleição como rabino originou-se principalmente da necessidade de uma autoridade religiosa para registrar nascimentos, casamentos e óbitos judaicos. A esposa de Joseph, uma cristã, converteu-se ao judaísmo imediatamente após sua nomeação, mas seus filhos se casaram fora da fé judaica. Joseph era muito ativo como líder religioso e social, realizava casamentos, serviços religiosos e ocasionalmente pregava em espanhol para a comunidade de judeus da Europa Ocidental em Buenos Aires. No início da década de 1880, ele organizou um fundo para ajudar os judeus perseguidos na Rússia. Ele também foi de grande ajuda para o primeiro grupo de judeus do Leste Europeu a chegar à Argentina em 1889.

[Victor A. Mirelman]

**JOSEPH, JACOB** (1848-1902), rabino. Jacob Joseph nasceu em Krozhe, província de Kovno. Ele estudou na yeshivá de Volozhin sob R. Hirsch Leib Berlin e mais tarde sob R.

Israel Salanter, e serviu as comunidades de Vilon, Yurburg e Zhagovy antes de se tornar rabino e Maguid de Vilna em 1883. Embora fosse um estudante brilhante do Talmud, Joseph era especialmente conhecido por seus talentos homiléticos. Em 1888, ele chegou aos Estados Unidos para assumir o cargo de rabino-chefe das congregações ortodoxas de judeus russos na cidade de Nova York. Como ele estava preocupado principalmente com a supervisão tributada da carne kashrut, muita oposição foi expressa contra ele por parte de setores da comunidade judaica que rejeitaram essa supervisão e se opuseram à imposição de um imposto kosher sobre a carne. Embora inválido desde 1895, Joseph fundou o Bes Sefer Yeshiva (1900), que foi renomeado para Rabi Jacob Joseph Yeshiva após sua morte. Seus trabalhos incluem a coleção de sermões, *Le-Veit Ya'akov* (1888) e uma contribuição para a única edição da publicação *Sefer Toledot Ya'akov Yosef be-New York* (1889). Seu cortejo fúnebre, que se diz ter sido assistido por dezenas de milhares de judeus, ocasionou um tumulto quando operários da fábrica R. Hoe & Co. no East Side bombardearam a procissão com parafusos e porcas. Muitos enlutados foram feridos pelos assaltantes e pela polícia.

Seu neto LAZARUS JOSEPH (1891-1966), que foi



nascido em Nova York, era um funcionário público dos EUA. Ele foi eleito para o senado estadual em 1934 e tornou-se consultor financeiro do governador Herbert H. Lehman. Depois de cumprir seis mandatos, foi eleito controlador da cidade de Nova York em 1946 e permaneceu no cargo até 1954. Joseph foi ativo em nome do United Jewish Appeal e da Federação de Filantropia Judaica de Nova York.

**Bibliografia:** AJ Karp, em: AJHSP, 44 (1955), 129-98; The American Hebrew, 71 (1902), 497-9.

[Edward L. Greenstein]

**JOSEPH, MORRIS** (1848–1930), rabino reformista inglês, pregador e escritor. Filho de um ministro de Londres, Joseph serviu como ministro (rabino) sucessivamente na Sinagoga do Norte de Londres, na Antiga Congregação Hebraica de Liverpool e, após um intervalo de quase 20 anos, na Sinagoga do Oeste de Londres (Reforma). Quando, em 1890, a recém-fundada Sinagoga Hampstead, um constituinte da \*Sinagoga Unida, o elegeu como seu ministro, o rabino-chefe Hermann \*Adler vetou a nomeação por causa das opiniões pouco ortodoxas de Joseph, em particular sobre a restauração do culto sacrificial. Aparentemente, isso não foi obstáculo para seu ensino de homilética no Jewish's College em 1891-1892. Suas opiniões sobre a Reforma eram muito moderadas. Ele os expressou em seu Judaísmo como Credo e Vida (1903 e várias edições até 1958), que se tornou um livro amplamente lido e popular. Joseph também publicou três volumes de sermões, *Ideal in Judaism* (1893), *Message of Judaism* (1906) e *Spirit of Judaism* (1930). Ele também contribuiu para a *Jewish Quarterly Review*, a *Jewish Chronicle* e a *Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Joseph era ativo em sociedades literárias judaicas e na Sociedade Judaica da Paz.

**Bibliografia:** JC (25 de abril de 1930), 10-12; West London Synagogue Magazine, 4 (1930), 146-83; R. Apple, *The Hampstead Synagogue 1892-1967* (1967), 9, 14, 17, 18, 23-6, 35-7.

**JOSEPH, NORMA BAUMEL** (1944– ), professora canadense, feminista ortodoxo, ativista. Joseph recebeu seu bacharelado no Brooklyn College em 1966 e mestrado na City University of New York em 1968. Tornou-se professora associada do Departamento de Religião da Concordia University em Montreal, onde atuou em vários cargos administrativos, incluindo diretora do mulheres e especialização religiosa. Suas áreas de ensino e pesquisa incluem mulheres e judaísmo, lei e ética judaicas e mulheres e religião. Sua tese de doutorado, concluída em 1995 na Universidade Concordia, enfocou as decisões legais do rabino Moses \*Feinstein sobre as esferas separadas para as mulheres na comunidade judaica. A dissertação foi indicada para a medalha de ouro do Governador Geral por excelência. Desde o início dos anos 1970, ela promoveu uma maior participação das mulheres na vida religiosa e comunitária judaica. Joseph apareceu e serviu como consultor para os filmes *Half the Kingdom* (1990) e *Untying the Bonds... Jewish Divorce* (1999). Um membro fundador da Coalizão Canadense de Mulheres Judias para os Get (Jewish

divórcio), Joseph trabalhou com sucesso com a comunidade judaica e o governo federal canadense para aprovar uma lei em 1990 (Divorce Act, cap.18, 21.1) que protegeria as mulheres judias em situações difíceis de divórcio e as ajudaria em sua busca por um divórcio. Após o sucesso canadense, Joseph ajudou a formar e presidiu a Coalizão Internacional pelos Direitos de Agunah, uma organização para mulheres cujos maridos se recusam a consentir com o divórcio judaico. Autor de muitas publicações no campo do feminismo e da lei judaica, Joseph ganhou o Prêmio Leo Wasserman da American Jewish Historical Society pelo melhor artigo de 1995 na revista *American Jewish History*.

[Randal F. Schnoor (2ª ed.)]

**JOSEPH, SAMUEL** (1881-1959), sociólogo norte-americano. Ele foi levado para os EUA da Rússia quando criança. Ele ingressou na Faculdade de Sociologia do City College, NY, em 1928 e tornou-se professor e presidente do departamento em 1940, um dos primeiros judeus a ocupar uma posição acadêmica de liderança na sociologia americana. Especialista em problemas de imigração, e especialmente imigração judaica, suas principais publicações foram *Imigração Judaica para os Estados Unidos de 1881 a 1910* (1914) e *História do Fundo Barão de Hirsch* (1935).

[Werner J. Cahnman]

**JOSEPH, SAUL ABDALLAH** (1849–1906), comerciante-estudioso na \*China. Nascido em \*Bagdá, era comerciante e cambista de profissão. Aos 18 anos, viajou para a Índia e a China, fixando-se finalmente em Hong Kong. Ele foi um exemplo interessante de um erudito que viveu em um ambiente estranho ao judaísmo e ainda assim desempenhou um papel ativo na literatura e cultura hebraica. Escrevendo para os jornais hebreus *Yavayyelet* e *Ha-Levanon*, publicou artigos sobre os judeus da China e sobre poesia medieval. Seu profundo conhecimento da Bíblia, da língua hebraica, da literatura árabe e do modo de vida oriental permitiram-lhe compreender a poesia hebraica espanhola. Sua principal contribuição foi apontar a influência da poesia árabe na poesia hebraica da Espanha (ele mesmo traduziu estrofes árabes escritas no metro espanhol). Por natureza temperamental, ele escreveu ensaios conhecidos por suas controvérsias afiadas e falta de cortesia para com os estudiosos contemporâneos. Duas de suas obras foram postumamente preparadas para publicação por Samuel \*Krauss: *Givat Sha'ul* (1923), um extenso comentário a 138 poemas seculares de Judah Hal evi, que foram publicados anteriormente por H. Brody; *Mishbe'et Tarshish* (1926), um comentário ao *Sefer ha-Tarshish* ou *Ha Anak de Moses ibn Ezra*, publicado pela primeira vez por David Guensburg em 1886. O divã de Todros \*Abulafia, *Gan ha-Meshalim ve ha-ÿidot* ("Jardim de Apologues e Serras"), que foi descoberto e copiado por Joseph, foi publicado em fototipia por Moses \*Gaster (1926).

**Bibliografia:** S. Joseph, *Givat Sha'ul*, ed. por S. Krauss (1923), xxvii-xxx (Eng. e Heb.); T. Abulafia, *Gan ha-Meshalim ve ha-ÿidot*, ed. por D. Yellin, 2, pt. 2 (1936), xlvii-ci.

[Yehuda Ratzaby]

José e Asenate

**JOSÉ E ASENATE**, obra pseudepigráfica – a história de como Asenate, filha de Pentephres, sacerdote de Heliópolis, converteu-se ao culto do Deus de Israel e casou-se com José. A base tênue desta anedota é um versículo em Gênesis (41:45). O casamento do casto e piedoso José com o pagão Asenate era problemático para os judeus estritamente observantes. Targum Pseudo-Jonathan resolve o problema fazendo de Asenate a filha de Diná, que foi estuprada por Siquém (Gn 34:1-3). O autor de Joseph and Asenath está claramente ciente da teoria da origem judaica de Asenath, mas implicitamente a rejeita. Ele faz de Asenate uma egípcia que se converte ao judaísmo para se casar com José. Joseph and Asenath existe em grego, bem como em versões eslavas, siríacas, armênias e latinas e, em comum com outros textos hagiográficos, passa pelas mãos de muitos editores. Parece haver uma recensão curta e três longas. A curta recensão é a mais antiga e é testemunhada por dois manuscritos gregos e pela versão eslava. O texto original é grego e a maioria dos hebraísmos que contém são derivados da Septuaginta.

Joseph e Asenath devem ser classificados entre as pseudo-pígrafas da Bíblia. Ele fornece alguns pontos interessantes de semelhança com os Testamentos dos Doze Patriarcas. Assim como cada um dos Testamentos ilustra uma virtude específica, Joseph e Asenath podem ser considerados para ilustrar a virtude do arrependimento. O livro também pode ser comparado com certos romances gregos e latinos. Ele contém as situações de estoque da literatura

romântica antiga, como a beleza excepcional do herói e da heroína (1:6; 6:7), amor à primeira vista (6:1), doença de amor (7:4), o beijo (19:3), a separação (26:1), o rival sem escrúpulos (24) e a virgindade do herói (8:2). O autor não tinha a intenção, porém, de escrever um romance frívolo, mas sim uma história puritana destinada a leitores judeus, usando um estilo literário alheio ao seu espírito. Joseph e Asenath apresentam a situação social precisa de judeus e egípcios se confrontando.

Um dos objetivos da história é demonstrar a mútua repulsão e atração desses dois grupos. O surgimento de um terceiro grupo, os prosélitos, é um resultado dessas tensões.

Embora o estilo do autor seja restrito, a estrutura literária de Joseph e Asenath é sofisticada. O enredo contém três elementos. A primeira delas é a história missionária. Asenate é o protótipo do prosélito, que, através do arrependimento, passa "da sombra à luz, do erro à verdade, da morte à vida" (8:10). Depois, há o roman à clef; o autor percebeu que o nome egípcio Asenath significa "pertencente a Neith". Muitos detalhes quase imperceptíveis da história só podem ser explicados como referentes à deusa de Sais, como, por exemplo, o fato de a heroína ser hermafrodita (15:1).

Essas referências mostram um amplo conhecimento da teologia egípcia tardia. Finalmente, há o elemento místico, que é mais complexo na estrutura. Contém uma alegoria astrológica, na qual José representa o Sol e Asenate a Lua, sendo seu casamento o "hieros gamos" de Hélios e Selene.

Há também o drama gnóstico, José representando o Salvador e Asenath, a Sabedoria Caída. Aqui, há uma amostra do gnosticismo valentiniano. O texto contém uma liturgia de iniciação

ção comparável em muitos aspectos à dos cultos de mistério. A entrada do prosélito na comunidade é marcada por uma festa sagrada. O neófito come "o pão da vida", bebe "do cálice da imortalidade" e é ungido com a "unção da incorruptibilidade" (15:4). Ele é então "renovado", "reformado" e "revivificado" (8:11; 15:4). Joseph e Asenath são vistos como evidências valiosas para o "judaísmo místico", cuja existência tem sido objeto de muita controvérsia. A curta recensão de José e Asenate é uma versão judaica. Não contém nenhum traço de modificação ou interpolação cristã. O texto é certamente o produto do judaísmo egípcio, mas não é necessariamente o trabalho de um terapeuta (essênio). O autor pode ter sido um egípcio de Chora ("região", isto é, fora de Alexandria) convertido ao judaísmo, ou, mais provavelmente, à questão judaica de um casamento misto. Joseph e Asenath devem ter sido compostos pouco antes da revolta judaica contra Trajano. Joseph e Asenath também são interessantes, pois a história se repete nas paixões de Santa Bárbara, Santa Cristina e Santa Irene.

Joseph e Asenath é também a base para o conto persa Yūsuf o Zuleikhý. Há uma tradução para o inglês de EW Brooks, Joseph e Asenath (1918).

**Bibliografia:** C. Burchard, Untersuchungen zu Joseph und Asenath (1965); M. Philonenko, Joseph et Aséneth (Fr., 1968), inclui o grego.

[Marco Philonenko]

**JOSEPH E AZARIAH BEN ZACHARIAH**, dois comandantes do exército de Judá Macabeu. Quando, em 165 AEC, Judá e seu irmão Jônatas foram ajudar os judeus em Gileade e Galiléia que estavam sendo oprimidos pelos gentios, José e Azarias foram encarregados da defesa do povo e estritamente proibidos de se envolver em hostilidades ativas. Enquanto Judá estava ausente da Judéia. Quando chegaram as notícias das vitórias de Judá e Jônatas, José e Azarias decidiram por iniciativa própria marchar contra Jabneh. O general sírio Górgias contra-atacou. O exército judeu foi encaminhado e perseguido até as fronteiras da Judéia, 2.000 judeus caindo na campanha. O autor de I Macabeus (5:56-62) explica essa derrota dizendo que José e Azarias não eram da linhagem que havia sido confiada à salvação de Israel.

**Bibliografia:** Schuerer, Hist, 35; Klausner, Bayit Sheni, 3 (19502), 34.

[Edna Elazary]

**JOSEPH BAR ABBA**, gaon de \*Pumbedita 814-816. Joseph foi aluno de Shinai gaon de Pumbedita e sucessor de Avumai (ou Akhumai). Em sua notável epístola, \*Sherira Gaon relata que, como estudioso, seu contemporâneo Mar Rav Kemoi era uma escolha mais adequada para o gaonato, mas ele não possuía os poderes milagrosos de Joseph b. Abba, que era muito piedoso e avançado em anos. Acreditava-se que Elias se revelou a Joseph b. Aba. Sherira relata que no dia da morte de José a terra tremeu. R. Judah gaon, o avô de Sherira, era o secretário de Joseph. Apenas algumas de suas respostas foram transmitidas, e é até incerto

se estes são dele ou foram escritos por outro geonim chamado Joseph (por exemplo, \*Joseph b. Yiyya).

**Bibliografia:** J. Mueller, *Maft'e'ay li-Teshuvot ha-Ge'onim* (1891), 79-82; BM Lewin (ed.), *Iggeret Rav Sherira Ga'on* (1921), 109; Abramson, *Merkazim*, 10.

[Meir Havazelet]

**JOSEPH BAR YIYYA** (século IX), av bet din, gaon, depois av bet din novamente, e mais uma vez gaon de Pumbedita (828–833) durante um dos períodos mais cruciais da história de Pumbedita e a relação entre as academias de Pumbedita e Sura e o exilarcado. Na controvérsia entre o exilarca David b. Judá e seu irmão Daniel, Joseph b. Yiyya e Abraham b. Sherira presidiu conjuntamente a academia até a paz ser restaurada, quando Joseph b. Yiyya se ofereceu para renunciar ao cargo, retomando temporariamente a posição de av bet din. As duas academias foram então habilitadas a afirmar sua total independência: de acordo com o decreto do califa al-Mu'myn, o exilarca foi forçado a se submeter à autoridade judicial das duas academias.

**Bibliografia:** BM Lewin (ed.), *Iggeret Rav Sherira Ga'on* (1921), 112; Abramson, *Merkazim*, 11.

[Meir Havazelet]

**JOSEPH (Josse) BAR NISSAN**, poeta litúrgico primitivo de uma data determinada. Seu local de nascimento aparece repetidamente no acróstico de seus poemas como Shaveh-Kiriathaim (Gn 14:5). Como no caso de Kiriath-Sepher, similarmente usado por Kallir, isso é obviamente destinado à designação de uma cidade real, mas com nome diferente: Samuel Klein a identificou com Nawe na Transjordânia. Os kerivot de Joseph, preservados em vários fragmentos de genizah em Oxford, Cambridge e outros lugares, foram compostos de acordo com o ciclo trienal palestino (ver \*Torah, Reading of). Por esta razão, entre muitas outras, ele não pode ser identificado com o poeta babilônico Joseph al-Baradani que escreveu poemas em conformidade com o ciclo de um ano. Os poemas de Joseph são escritos em um estilo altamente envolvente.

**Bibliografia:** I. Davidson, *Ginzei Schechter*, 3 (1928), 49, 96; M. Zulai, *Zur Liturgie der babylonischen Juden* (1933), 68, 87; idem, em: *YMYSI*, 2 (1936), 219, 365; 5 (1939), 158-69; Klein, em: *BJPES* (1936), pt. 3, 4, 76–78; AM Habermann, *Ateret Renanim* (1967), 133, 163-5. **Adicionar. Bibliografia:** T. Beeri, O "Grande Cantor" de Bagdad (Heb., 2002).

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOSEPH BEN AY MAD IBN YASDAI** (também conhecido como **Ibn Hasdai**; século 12<sup>o</sup>), estudante de medicina, nascido na Espanha de pai convertido ao Islã. José emigrou para o Egito, onde o vizir Ma'myn se tornou seu patrono. Joseph manteve uma amizade com Ibn Bajij (Avempace), o filósofo espanhol, com quem continuou a se corresponder após sua partida da Espanha. Entre suas obras estão (1) *Al-Shar'y al Ma'yminy* (Comentário sobre o Juramento (Kit'yb al ymyn) de Hipócrates). (2) *Shar'y al-Fu'yil* (Comentário sobre os Aforismos de Hipócrates). (3) *F'yw'ydyd* (observações úteis e extratos do Comentário de Ali Ibn Ri'ywn sobre o Glaukon de

Galeno). (4) *Al-Qawl y'al'y Awwal al-yin'yit al-yagh'ra* (Estudo do livro um de Mikrotechny de Galeno).

**Bibliografia:** Steinschneider, *Arab Lit.*, 148-9; G. Sarton, *Introdução à História da Ciência*, 2 pt. 1 (1931), 229-30; H. Friedenwald, *Os Judeus e a Medicina* (1944), 174, 633.

[Isidoro Simão]

**JOSEPH BEN ASHER DE CHARTRES** (séculos 12<sup>o</sup>–13<sup>o</sup>), poeta litúrgico. José era cunhado de José b. Nathan de Etampes, e tio-avô de Joseph b. Nathan Oficial. Este último relata em sua apologética pelo judaísmo (Yosef ha-Mekanne, n<sup>o</sup> 24) que Joseph se envolveu em uma disputa com um clérigo cristão. À pergunta deste último sobre por que Deus apareceu a Moisés em um espinheiro, em vez de em uma árvore, José teria respondido que era porque uma cruz não poderia ser feita de um espinheiro. De acordo com Gedaliah \*ibn Yayia, José foi aluno de Jacó b. Meir \*Tam e \*Samuel b. Meir. Suas notas sobre a Bíblia são citadas em alguns comentários manuscritos (Oxford, Bodleian Library, Ms. Bodl. Or.

604; Sra. Marsh. 225; Sra. Op. 724). Ele também é conhecido como o autor de uma elegia sobre o massacre de York, 1190.

**Bibliografia:** Zunz, *Lit Poesie*, 470, 480; Z. Kahn, em: *REJ*, 1 (1880), 238, 240, 246; Gross, *Gal Jud*, 603-5; C. Roth, em: *Me'yudah*, 2 (1944), 116–121; AM Habermann, *Gezerot Ashkenaz ve-yarefat* (1945), 152-4, 260f.

**JOSEPH BEN BARUCH DE CLISSON** (primeira metade do século XIII), francês tosafist. Joseph viveu em Paris e foi associado com \*Judá b. Isaac Sir Leon. Ele foi um dos líderes dos 300 eruditos que foram se estabelecer em Ere'y Israel em 1211. No caminho, passou pelo Egito, onde conheceu Abraão, filho de Maimônides. Em Ere'y Israel o poeta e viajante Judah \*Al-y arizi o conheceu e se refere a ele em seu *Taykemoni* (ed. por A. Kaminka (1899), 353) com grande respeito. Joseph é frequentemente mencionado no tosafot padrão

a vários tratados sob nomes diferentes, como "José de Jerusalém", "José que foi para a Terra Agradável" (Ere'y ha-yevi; Jer. 3:19) e "José de Israel". Uma comparação de passagens paralelas mostra que todas elas se referem a Joseph de Clisson ou Joseph b. Baruch. Suas decisões são mencionadas em muitas das obras dos rishonim, incluindo \*Meir b. Baruch de Rothenburg. O irmão de Joseph, Meir, também foi um dos emigrantes para Israel, mas poucas declarações dele foram preservadas. Há razões para supor que Joseph foi o professor de Samuel b.

Salomão de Paris, o professor de Meir de Rothenburg.

**Bibliografia:** Urbach, *Tosafot*, 265-7; SH Kook, *Iyunim u-Me'ykarim*, 2 (1963), 258–62.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JOSEPH BEN DAVID HA'YEVANI** ("o grego"; início do século XIV), gramático e lexicógrafo hebreu que viveu na Grécia. Ele foi o autor da obra inédita *Menorat ha-Ma'or* contendo uma gramática curta e um léxico que, no manuscrito Bodleian unicamente preservado (Neubauer Cat, 1 (1886), 525 n. 1485), vai apenas até o palavra y'y. Duques

joseph ben elem

excertos publicados do léxico (ver bibl.). O autor cita as obras de Judá b. David \*ȳ ayuj, Jonah \*Ibn Janaý, \*Rashi, Abraham \*Ibn Ezra, David \*Kimýi e \*Naýmanides.

Em sua gramática, ele se baseia no Midrash ha-ȳ okmah de Judah b. Solomon ha-Kohen ibn Matka de Toledo. Fuerst, Benjacob e Rosanes confundiram Joseph b. Davi com José b. Moisés Kilti. José B. Davi morreu antes de 1337.

**Bibliografia:** Dukes, em: Literaturblatt des Orients, 10 (1849), 705-9, 727-32, 745-7; 11 (1850), 173-6, 183-5, 215-8; M. Stein schneider, Literatura Judaica (1857), 140, 329; W. Bacher, Die hebraische Sprachwissenschaft (1892), 94 (= J. Winter e A. Wuensche, Die juedische Literatur, 2 (1894), 216); H. Hirschfeld, História Literária de Gramáticos Hebraicos e Lexicógrafos (1926), 94; Rosanes, Toga rmah, 1 (19302), 5, 2.

[Moshe Nahum Zobel]

**JOSEPH BEN ELEM**, sumo sacerdote temporário durante o reinado de \*Herodes, o Grande. Numerosas fontes talmúdicas descrevem como Joseph b. Elem de Séforis substituiu "por um dia" como sumo sacerdote, no Dia da Expição. Josefo também relata que quando o sumo sacerdote em exercício, Matatias, filho de Teófilo, foi tornado impuro pouco antes do dia do jejum, seu parente Joseph b. Elem foi designado para servir em seu lugar. De acordo com a versão rabínica, José foi removido imediatamente após o jejum de todos os serviços sacerdotais subsequentes.

**Bibliografia:** Derenbourg, Hist, 160 n. 1; Graetz, em: MGWJ, 30 (1881), 51-53; Schuerer, Gesch, 2 (19074), 270 n. 7; S. Lieberman, Tosefta ki-Feshutah, 4 (1962), 723-4.

[Isaiás Gafni]

**JOSEPH BEN ELIJAH DE ZASLAW** (primeira metade do século XVII), rabino e pregador. Foi autor das obras moralistas exegéticas Rekhev Eliyahu (Cracow, 1638) e Yesod Yosef (Lublin, 1638). Em Rekhev Eliyahu, que ele nomeou em homenagem a seu pai Elijah, ele imprimiu como introdução uma carta moralizadora de Elijah, contendo muita autocrítica como comerciante-estudioso. Joseph exigiu sinceridade e humildade de seu próprio círculo de estudiosos: "Irmãos e companheiros, vejam como todos nós nos desviamos da má característica de nos orgulharmos de aprender em voz alta, aberta e publicamente. Quem sempre se elogia mais parece melhor em sua própria opinião; cada um se considera mais sábio do que seu semelhante, como se a Torá fosse dada somente a ele; só ele sabe esclarecer os problemas talmúdicos e ensinar os alunos. Esta autoglorificação é muito frequente, em particular entre os líderes do povo, que dizem 'Não há ninguém além de mim. Existe um professor como eu?' (Rekhev Eliyahu, fol. 27b). Ele atacou a falsa humildade: "Este mal eu vi – todo homem falso e jactancioso gosta de dizer com espanto: 'Existe algum orgulho em mim? Você não encontraria uma pessoa mais humilde do que eu'" (ibid., fol. 22a-b). Ele dedicou um parágrafo especial contra a falência e advertiu que os falidos não deveriam fazer caridade ou comprar velas para a sinagoga (ibid., fol. 12b). Ele exigiu fervorosa kavvanah em oração. A personalidade e o trabalho de Joseph mostram que, na nova era da colonização judaica e da atividade econômica na Polônia-Litu

ania, um alto nível de cultura judaica e padrões exigentes de moralidade individual e social foram estabelecidos na primeira metade do século XVII.

**Bibliografia:** HH Ben-Sasson, Hagut ve-Hanhagah (1959), índice.

[Haim Hillel Ben Sasson]

### JOSEPH (Joselmann) BEN GERSHON DE ROSHEIM

(c. 1478–1554), o maior dos \*shtadlanim judeus na Alemanha durante a Idade Média. De acordo com uma tradição, sua família se originou em Louhans, na França, e ele mesmo uma vez acrescentou "da família Loans" à sua assinatura, assim como seus filhos depois dele. No entanto, é muito duvidoso que ele fosse um parente de Jacob Jehiel Loans, médico do imperador Frederico III.

Durante o século XV, a família de Joseph viveu em Endingen, em Baden. Três dos tios de seu pai, Elijah, Aberlin e Mar colin, foram martirizados lá em 1470 como resultado de um \*blood li bel. Quando os judeus foram expulsos de Endingen, seu pai se estabeleceu em Obernai, na Alsácia, e fugiu de lá em 1476 após as campanhas de pilhagem dos mercenários suíços e se estabeleceu em Haguenau, na Alsácia. Órfão aos seis anos de idade, Joseph foi criado pela família de sua mãe. Ele ganhava a vida com empréstimos de dinheiro e comércio e se estabeleceu em Mittelber Gheim, perto de Estrasburgo. Em 1507, os judeus expulsos de Obernai apelaram a ele para que intercedesse junto às autoridades provinciais e ao imperador para revogar o decreto de expulsão. Por causa de seu sucesso, ele foi nomeado em 1510, juntamente com R. Zadok, como parnas u-manhig ("líder") dos judeus da Baixa Alsácia. Certa vez, ele se referiu a si mesmo em um de seus apelos à dieta imperial em Speyer (1535) como Gemeiner Judischeit Regierer im deutschen Land ("governante de todos os judeus em terras alemãs") e foi penalizado por fazê-lo porque apenas o imperador poderia ser considerado como governante dos judeus. Ele também assinou Befehlshaber der ganzen Judenschaft ("comandante de todos os judeus"), e foi referido por títulos semelhantes pelo imperador e órgãos governamentais.

Enquanto atuava em nome dos judeus de Mittelbergheim em 1514, Joseph primeiro esteve na presença do imperador Maximiliano I. Em 1520, no curso de sua atividade em nome dos judeus de Obernai, obteve uma carta geral de proteção para os judeus na Alemanha do Imperador \*Charles V nas celebrações da coroação realizadas em Aachen. Durante a Revolta dos Camponeses em 1525, ele salvou os judeus da Alsácia – e sua cidade de \*Rosheim em particular – dos bandos de camponeses em troca de um presente de 80 florins. Ele também interveio com o rei \*Fer dinand I, futuro imperador e irmão de Carlos V, em nome dos judeus de Haguenau em 1529, e no mesmo ano foi chamado para proteger os judeus de \*Pezinok (Poelsing) na Hungria quando eles foram ameaçados por um libelo de sangue. Em 1530 ele conseguiu convencer o imperador e Fernando I de que a acusação de que os judeus haviam espionado para os turcos era falsa, e o imperador renovou a carta de proteção. No mesmo ano, o imperador ordenou que José se envolvesse em uma disputa com o apóstata Antonius \*Margarita, autor da obra antijudaica Der gantz juedisch Glaub (1530). Quando Jo

Seph conseguiu refutar suas acusações, o apóstata foi expulso de Augsburg. Joseph foi chamado para proteger os judeus da Silésia em 1535, quando o perigo de um libelo de sangue ameaçou os judeus de Jaegerndorf, e um ano depois interveio com o eleitor John Frederick para evitar uma expulsão de crie contra os judeus da Saxônia. Martinho \*Lutero, cuja atitude para com os judeus já se tornara hostil, recusou-se a recebê-lo e agir como mediador entre ele e o eleitor. Em 1539, na convenção protestante de Frankfurt, ele conseguiu provar a inocência dos mártires de Brandemburgo que haviam sido condenados à morte como resultado de uma acusação de profanação de \*Host. O próprio Phillip \*Melanchthon fez uma declaração à convenção sobre este assunto. Em 1544, depois de ter reclamado com o imperador sobre um novo libelo de sangue em Wuerzburg, obteve mais uma carta de proteção para os judeus da Alemanha, “a mais liberal e generosa carta de proteção já concedida aos judeus” (S. Popa). Durante a guerra do imperador contra os príncipes protestantes, a Liga Smalkal dic, em 1546, ele intercedeu em favor dos judeus, que eram oprimidos por ambos os lados. Em 1548 foi novamente obrigado a apelar ao imperador com uma queixa contra as cidades da Alsácia. A sua intervenção a favor dos judeus de \*Colmar continuou até 1551, quando na dieta imperial de Augsburg trabalhou contra as severas restrições ao empréstimo de dinheiro judaico, como a proibição de vender notas promissórias a cristãos e a ameaça de expulsão do ducados de Wuerttemberg e Baviera. Suas últimas atividades – como as anteriores – voltaram a preocupar os judeus da Alsácia, quando socorreu os judeus de Dangolsheim e os de Rosheim.

Além de seu memorando contra o libelo de sangue de Pezinok (1530) e a disputa com Antonius Margarita, Joseph assumiu a defesa do judaísmo em sua obra Iggeret Ne' Yamah (1537) contra os ataques antijudaicos do ministro protestante M. \*Bur. O original hebraico, que se perdeu, foi lido no sábado nas sinagogas de Hesse para elevar o moral dos judeus e fortalecer sua fé. Em 1530, ele convocou uma reunião de delegados comunitários em Augsburg, a fim de estabelecer um código para regular seus negócios monetários e comerciais. Regulamentos semelhantes que abrangem as relações entre os judeus e a população geral das cidades al-sacianas foram propostos e executados por ele. Joseph foi chamado a Praga em 1534 para mediar a disputa entre os judeus locais e a família \*Horowitz. Um dos membros da família, Sheftel, que se opôs à intervenção externa, chegou a planejar assassiná-lo. José também se opôs ao movimento messiânico de David \*Reuveni e Salomão \*Molcho. Apelando ao conselho municipal de Estrasburgo contra os escritos antijudaicos de Lutero em 1543, Joseph obteve a proibição da propagação desses documentos difamatórios na cidade.

Joseph escreveu várias obras religiosas, éticas e históricas, que em parte ainda existem (ver bibl.). Seu Derekh ha-Kodesh, uma obra de ética e orientação para uma vida de santidade e martírio (\*Kiddush ha-Shem), escrito em 1531

enquanto ele estava em Brabante esperando uma audiência com o imperador, foi perdido e apenas alguns trechos dele foram copiados por R. Joseph Yospa \*Hahn em seu Yosef Ome'ÿ. Seu neto era o estudioso cabalístico R. Elijah b. Moisés \*Empréstimos.

**Bibliografia:** S. Stern, Josel de Rosheim (1965); SP Rab binowitz, Rabino Yosef Ish Rosheim (1902); M. Lehmann, Rabino Jo selmann von Rosheim; eine historische Erzaehlung, 2 vols. (1925); E. Scheid, História do Rabino Joselmann de Rosheim (1886); Krakauer, em: REJ, 16 (1888), 88-105; Stern, em: ZGJD, 3 (1889), 65-74; Bress lau, ibid., 5 (1892), 307-34; L. Feilchenfeld, Rabino Josel von Rosheim (1898); H. Fraenkel-Goldschmidt (ed.), Rabi Yosef Ish Rosheim, Sefer ha-Mikneh (1970); M. Ginsburger, Josel von Rosheim (1913); JLG, 14 (1921), 45; Y. Tishbi, em: Sefer Assaf (1953), 515-28. **Adicionar. Bibliografia:** H. Fraenkel-Godschmidt (ed.), Rabi Yosef Ish Rosheim, Ketavim Hstoriiyyim (1996); E. Carlebach, em: História Judaica e Memória Judaica (1998), 40-53.

[Jacob Rothschild]

**JOSEPH BEN YIYYA** (d. 333 EC), amora babilônica e chefe da academia Pumbedita por dois anos e meio, após a morte de \*Rabbah. José foi aluno de Judá b. Ezequiel. Centenas de seus ditos em halakhah e agadá podem ser encontrados em todo o Talmude da Babilônia e de Jerusalém, e um grande número de seus alunos transmitiu declarações em seu nome. Ele se dedicou particularmente ao texto da Mishná, que ele esclareceria por meio do beraitot. Seu conhecimento era excepcionalmente abrangente, seu ensino era bem ordenado e suas decisões haláchicas claras, de modo que ele era chamado de Sinai, ou seja, um erudito com amplo conhecimento (Hor., fim). Ele também mergulhou no misticismo, e foi um dos “mestres da merkabah” (ver Merkabah \*Misticismo; ÿ ag. 13a). Ele também foi distinguido na exegese bíblica e deixou uma tradução aramaica de partes da Bíblia, que é frequentemente citada. Não se deve presumir, no entanto, que Joseph traduziu toda a Bíblia, embora a tradução aramaica do Livro das Crônicas seja atribuída a ele e seja chamada de “o Targum de Rav Joseph”.

Apesar do fato de Joseph ter sido recomendado para o cargo de chefe da yeshivá, ele adiou essa honra pelos 22 anos em que Rabá liderou a yeshivá, e durante esse período Joseph aceitou a autoridade de Rabá, recusando até mesmo os menores sinais externos de honra ou cargo (Ber. 64a). De acordo com o Talmud, ele tinha um amor irresistível pela Torá e seus alunos e, possuindo uma riqueza considerável (ele possuía campos e vinhas e seu vinho era elogiado), ele conseguiu o apoio de 400 de seus alunos (Ket. 106a). Ele enfatizou a importância da Torá e seus alunos em sua agadá e passou por muitos jejuns, até que recebeu a garantia do céu de que o estudo da Torá não se afastaria de seus descendentes durante o curso de três gerações (BM 85a). Um dos eventos centrais de sua vida foi uma grave doença que o levou a “esquecer seu aprendizado”, e Abbaye – seu aluno – ensinou-lhe novamente o que havia esquecido (Ned. 41a; cf. É. 10a), e esta doença pode ter sido a causa de sua cegueira (Kid. 31a; cf. Pes. 111b).

joseph ben isaac ha-levi

Muitas histórias notáveis de sua conduta são relatadas, e até os detalhes de sua morte e enterro foram embelezados por lendas. Seus ensinamentos e regras enfatizam a preocupação com a situação dos pobres e a melhoria da vida social. Sua aspiração de elevar a importância da academia acima da do exilarca, o que levaria à dependência deste em relação às academias, é perceptível em seus *aga dic dicta*, e também pode ser visto na tendência em seus ensinamentos para dar autoridade aumentada para os tribunais e suas decisões (ver, por exemplo, *Be'ayah 5a*; *Ket. 81b*; *Git. 88b*; et al.). A primeira luta no conflito das academias com o exilarca teve origem com José. Outro detalhe notável em sua agadá é que ele é o único a mencionar conversas com \*Asmodeus (Asmedai), rei dos demônios (*Pes. 110a*).

**Bibliografia:** Hyman, *Toledot*, 742–9; Halevy, *Dorot*, 2 (1923), 440ss.; Epstein, *Mishná*; Judelowitz, *Yayyei ha-Yehudim bi Zeman ha-Talmud: Ir Pumbedita bi-Ymei ha-Amora'im* (1939), 96–98; JS Zuri, *Shilton Rashut ha-Golah ve-ha-Yeshivot* (1939), 127-56, 184-9; y. Albeck, *Mavo la-Talmudim* (1969), 291-3.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JOSEPH BEN ISAAC HA'LEVI** (século XVII), escritor filosófico. Nascido na Lituânia, mais tarde se estabeleceu em Praga, onde ensinou filosofia religiosa medieval a muitos estudiosos rabínicos. Ephraim Solomon de Luntschits relata que depois que Joseph se estabeleceu em Praga, ele se tornou conhecido como um erudito e filósofo e alguns dos maiores eruditos de Praga vieram aprender com ele (ver S. Fuenn, *Kiryah Ne'emanah* (1915), 64). O breve comentário de Joseph sobre o Guia de \*Maimonides, sob o título *Givat ha-Moreh*, foi publicado por Yom Tov Lipmann \*Heller, autor do comentário da *Mishná Tosafot Yom Tov*, com sua própria introdução e anotações (Praga, 1611). Joseph também escreveu *Ketonet Passim* (Lublin, 1614), tratando das idéias básicas do Guia.

**Bibliografia:** Zunz, *Gesch*, 288 no. 141, 290 no. 156; Cowley, *Cat.*, 334; M. Steinschneider, em *Festschrift A. Berliner* (1903), 355; Fuenn, *Keneset*, 479.

[Samuel Abba Horodezky]

**JOSEPH BEN ISRAEL** (final do século XVI–início do século XVII), o mais proeminente entre os poetas da cidade de Mashtý que moldou a poesia judaica iemenita em seu caráter religioso, nacional e místico. Joseph foi o primeiro membro do grupo e o antecessor de seu contemporâneo mais jovem, Shalem \*Shabazi. (Segundo a lenda, ele era da mesma cidade e era parente deste.) Suas obras consistem em cerca de 150 poemas e *piyyutim* em hebraico e árabe (a maioria deles ainda existe em manuscrito). Seus conteúdos tratam de assuntos religiosos e são marcados pela emoção sublime, estilo fluido e poder de expressão. Desenvolveu a categoria de poemas que abrem com *Mi Nishkani* (“Quem me beijou”). Superficialmente, estes são poemas de amor sensuais, mas na realidade são poemas religiosos alegóricos ardentes caracterizados por súplicas e “abraços” da noiva (o povo judeu) por ela.

marido, o noivo (Deus). Ele escreveu cerca de 25 *graciosos piyyutim* e *seliyot*.

**Bibliografia:** AZ Idelsohn e H. Torczyner (eds.), *Shirei Teiman* (1930), 45-64; *Kafa'ay em: Ha-yofeh* (18 de janeiro de 1957).

[Yehuda Ratzaby]

**JOSEPH BEN ISSACHAR BAER DE PRAGA** (final do séc. XVI), rabino e autor. Joseph foi aluno de Mordecai Jaffe e de Judah Loew b. Bezalel (o Maharal de Praga). Ele foi o autor de *Yosef Da'at* (Praga, 1609), um supercomentário sobre o comentário de Rashi ao Pentateuco, no qual ele corrige erros no texto e dá ilustrações para compreendê-lo. A obra também inclui algumas notas sobre o comentário bíblico de Jacó b. Asher. Na introdução, Joseph menciona seu comentário ao *Be'inat Olam de Je daiah ha-Penini Bedersi*, que não foi publicado. *Alei Ayin*, uma obra de referência ao *Ein Ya'akov* de Jacob Ibn y abib, também foi atribuída a ele, embora isso seja duvidoso. Afirma-se que Joseph usou um manuscrito do comentário de Rashi sobre o Pentateuco datado do ano 1300.

**Bibliografia:** Zunz, *Gesch*, 285; Ghironi-Neppi, 144; Neu Bauer, *Cat*, nos. 3697, 5928, 6463, 5566; S. Hock, *Die Familien Prags* (1892), 210f.; Fuenn, *Keneset*, 498.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSEPH BEN JACOB** (século XI<sup>y</sup>), poeta litúrgico. Suas composições, entre as quais um *kerovah* em quatro partes para \**Ne'ilah* (inédita), bem como *ma'araviyyot* para *Pesaj* e *Shavuot*, faziam parte do rito francês em um período muito precoce. Poemas únicos por ele foram incluídos no *ma'zor romano e germano-polonês*. Seu *ma'aravit* para a sétima noite de *Pessach* é atribuído por SD Luzzatto ao jovem Joseph b. Jacó \*Kalai.

**Bibliografia:** Zunz, *Ritus*, 104; Zunz, *Lit Poesie*, 172f.; *Da vidson*, O'yar, 4 (1933), 402.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOSEPH BEN JACOB BAR SATIA** (século X), Gaon de \*Sura. A derivação e o significado do nome Bar Satia não são claros. Ele foi nomeado gaon pelo exilarca \*David b. Zakkai, algum tempo depois de 930 EC, depois que o exilarca se envolveu em uma disputa com Saadia Gaon e o depôs como gaon de Sura. Embora o exilarca e Saa diah tenham se reconciliado em 937, José não foi totalmente deposto e, com a morte de Saadia em 942, ele foi renomeado gaon. De caráter não muito forte, ele foi incapaz de enfrentar seu rico e influente oponente em Pumbedita, Aaron \*Sar gado, e a academia de Sura declinou durante seus dias. Algum tempo depois de 943, Joseph deixou Sura e foi para Basra, onde morreu pouco depois.

**Bibliografia:** Neubauer, *Chronicles*, 1 (1887), 65f.; 2 (1895), 81ss.; S. Eppenstein, *Beitraege zur Geschichte und Literatur im geonaeischen Zeitalter* (1913), 125f.; BM Lewin (ed.), *Iggeret Rav Sherira Ga'on* (1921), 118ss.; H. Malter, *Saadia Gaon, sua vida e obra* (1921), 111; Krauss, em: *Livre d'Hommage... S. Poznański* (1927), 140.

[Eliezer Bashan (Sternberg)]

**JOSEPH (Jossel) BEN JOSHUA MOSES DE FRANKFURT**

(m. 1681), dayyan alemão. Joseph nasceu em Frankfurt. Até sua morte, ele serviu como dayyan em Fuerth. Ele foi o autor de Torat Yosef (Wilmersdorf, 1725), que contém homilias e explicações da \*Massorah e alcançou fama considerável. No prefácio, ele aponta que nas gerações anteriores as pessoas tinham um amplo conhecimento das Escrituras, com o resultado de que o significado da Massorá era claro para todos, mas que isso mudou durante as gerações recentes. O objetivo do livro era explicar a Massorá na Torá de acordo com a halachá, bem como explicar o comentário de Rashi e justificar as declarações dele que foram questionadas por comentaristas posteriores. Em seu prefácio, Joseph menciona seu trabalho sobre os 613 mandamentos, Torat Moshe (em manuscrito), que ele nomeou em homenagem a seu pai "que deu sua vida em meu nome, como é conhecido por toda a família de meu pai em Frankfurt".

**Bibliografia:** Loewenstein, em: JJLG, 8 (1911), 117.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSEPH BEN JUSTU DE JAÉN** (início do século XII), estudioso espanhol. Joseph foi aluno de Isaac \*Alfasi. \*Zeraías b. Isaac ha-Levi (Ha-Ma'or, para Alfasi Pes. cap. 2) observa que ele veio da "província de Jaén", mas a localização exata é desconhecida. De uma passagem paralela em Ma'or (Av. Zar. cap. 5, fol. 31b) pode-se inferir que José viveu no norte da África por algum tempo após a morte de Alfasi. O material existente por ele ou sobre ele é muito escasso. Sabe-se que Alfasi o acusou de fazer circular suas "emendas" a vários halakhot de sua grande obra (ver Teshuvot ha-Ge'onim de A. Harkavy (1887), 258, nº 519), e em uma ocasião ele é encontrado testemunhando após a morte de Alfasi para o fato de que Alfasi mudou de idéia (Ha Ma'or, loc. cit.). Teshuvot ha-Ge'onim contém uma coleção de suas perguntas a Alfasi e as respostas deste, mas não é possível determinar onde a coleção termina ou quantos parágrafos ela continha. Apenas um fragmento de uma das próprias respostas de Joseph permanece preservado em um responsum de Joseph \*Ibn Migash (citado em Shitah Mekubbe'et para BK 108b). Alguns estudiosos são da opinião de que o nome Justu é uma abreviação de Justus (Zedequias). Pode ser que Joseph seja idêntico a Joseph b. Abraão B. Seth (Shet), uma coleção de cujas perguntas a Alfasi e as respostas deste também foram publicadas em Teshuvot ha-Ge'onim (51 nº 83 e segs.), e que Seth (ȳy ,Shet) deveria ler ȳȳȳ) Yeshet), ou seja , Justo.

**Bibliografia:** S. Shefer, Ha-Rif u-Mishnato (1967), 18-19.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JOSEPH BEN KALONYMUS HAÏNAKDAN I** (séc. XIII), gramático e poeta de uma família de gramáticos e nakdanim da Alemanha. Joseph copiou e vocalizou muitos manuscritos e assinou com a adição "o escriba que dá boas palavras" (ver Gn 49:21). \*Abraão B. Azriel, autor do Arugat ha-Bosem, o cita em seu livro sobre questões de linguagem e piyyut. Seus piyyutim existentes incluem a seliyah que ele compôs em memória dos mártires de 1235 de

Laudna e Bischofsheim, começando com as palavras "Ezak ȳ amas Korotai" ("Eu choro pela violência que me aconteceu") e um piyyut para Rosh Ha-Shanah, Melekh Elyon Addir ba-Ma rom Adonai ("Exaltado Rei, Deus, poderoso no alto") encontrado em um livro de orações de um festival francês de 1278. É possível que ele seja identificado com José de Heidelberg, que corrigiu os rolos da Torá e viveu na Boêmia, onde o mencionado Abraão b. Azriel morava. O sobrinho de Joseph era Joseph b. Kalonymus ha-Nakdan II (falecido depois de 1294). Ele também era um gramático e paytan. Ele morava em Xanten e estudou com seu avô materno, \*Samson ha-Nakdan. Ele estava muito ocupado em copiar e vocalizar manuscritos e poemas compostos para aprender a leitura correta e as entonações dos livros da Bíblia, um dos quais, intitulado Ta'amei Emet, para Jó, Provérbios e Salmos, foi publicado com a explicação do autor por A. \*Berliner (ver bibliografia).

**Bibliografia:** Davidson, Oyar, 4 (1933), 402; Zunz, Lit Poesie, 335; A. Berliner (ed.), Ta'amei Emet im Be'ur be-ȳ aruzim me'et ha-Nakdan Yosef bar Kalonymus (1886); N. Bruell, Jahrbuecher fuer Juedische Geschichte und Literatur, 8 (1887), 118-21; J. Freimann, em: Festschrift... Dubnow (1930), 169-71; E. Urbach (ed.), Arugat ha Bosem, 1 (1939), 281.

[Abraão Davi]

**JOSEPH BEN MORDECAI GERSHON HAÏKOHEN DE CRACÓVIA**

(1510–1591), autoridade haláchica polonesa. Joseph, nascido em Cracóvia, era cunhado de Moses \*Isserles e membro de seu bet din. Por cerca de 50 anos ele serviu como chefe de uma yeshivá em Cracóvia. Ele é o autor de She'erit Yosef (Cracow, 1590), compreendendo resposta, exposições do Mordekhai de \*Mordecai b. Hillel às ordens Nezikin e Mo'ed, o tratado Berakhot, e os Tratados Menores, e de Tur ȳ oshen Mishpat. As respostas também foram publicadas separadamente (Fuerth, 1767). Na introdução, ele observa que seus filhos, TANÏUM (falecido em 1618) e AARON MOSES (falecido em 1616) "me persuadiram a publicá-lo". A maior parte de sua resposta lida com questões comerciais e financeiras, nas quais ele era especialmente especialista. Ele foi abordado com problemas da Morávia (nºs 7, 9, 40), Itália (33) e Turquia (6) e se correspondeu com Meir \*Katzenellenbogen (nº 1) e Solomon \*Luria (nº 17). Este último pediu-lhe que analisasse uma determinada decisão e expressasse sua opinião sobre ela, e em resposta Joseph escreveu uma resposta completa. Ele estava inclinado a ser rigoroso, como Isserles (nº 111) testificou, e quando um grão de trigo foi encontrado em um pedaço de carne salgada durante a Páscoa, ele proibiu todos os pedaços que estavam na vasilha naquele momento (nº. 46). No final deste responsum sublinhou que muitos "dos meus colegas se opuseram a mim, dizendo que era uma proibição nova e que se deve levar em conta apenas as proibições impostas explicitamente pelos nossos antecessores". Somente depois que ele apresentou evidências adicionais em apoio à sua decisão, ela foi aceita como obrigatória em Cracóvia. Sua individualidade e independência na determinação do governo haláchico são marcantes; por exemplo, ele se opôs a uma decisão de Solomon Li ebermann no caso de um noivado duvidoso e confiou em Katzenellenbogen, que concordou com sua opinião (n. 28). Ele escreveu glosas e publicou Sefer ha-Aguddah (Cracow,

joseph ben mordecai HA-kohen

1571) por \*Alexander Susslin ha-Kohen. Na introdução, Joseph afirma que achou necessário acrescentar suas glosas por causa do estilo sucinto da obra e da dificuldade em compreendê-la. David \*Gans, o autor de *Yemay David* escreveu que José “foi adornado com quatro coroas: a coroa da Torá, a coroa do sacerdócio, a coroa da grandeza e a coroa do bom nome”.

**Bibliografia:** IM Zunz, *Ir ha-ĕdek* (1874), 23–26; Rab binovicz, em: *Ha-Maggid*, 19 (1875), 311f.; HN, *Demitzer, Kelilat Yofi*, 1 (1888), 4b-8a; HD (B.) *Friedberg, Luĕot Zikkaron* (1897) 8f.; idem, *Toledot ha-Defus ha-Ivri be-Polanyah* (19502), 4, 6, 15; A. Siev, *Ha-Rema* (1957), 29f.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSEPH BEN MORDECAI HAĶKOHEN** (final do século XVII e início do XVIII), talmudista de \*Jerusalém. José foi discípulo de Moisés b. Jonathan \* Galante. De 1706 a 1718 ele vagou por vários países europeus e, enquanto em Veneza, providenciou a impressão de suas próprias obras e outras. Perto do fim de sua vida, foi nomeado rabino em Ancara,

Ele foi o autor de: *Sha'arei Yerushalayim*, uma coleção de poemas religiosos e orações em louvor a Jerusalém (tanto seus quanto os de outros autores), impressos com as anotações de Moses Cohen (Veneza, 1707); *Divrei Yosef*, homilias (*ibid.*, 1710); *Likkut Yosef*, resposta sobre as leis da *sheĕitah* (*inédita*). Joseph editou ainda *Zevay ha-Shelamim* de Moses Galante (Amsterdam, 1708), bem como o *Idrot ha-Kedoshot*, baseado nos manuscritos do \*Zohar trazidos por Nathan Shapiro de Jerusalém (*ibid.*, 1708), e também uma obra intitulada *Leket ha-Omer*, contendo diversas orações segundo o costume dos judeus de Corfu (*ibid.*, 1718).

**Bibliografia:** Frumkin-Rivlin, 2 (1928), 87, no. 11;4 (1930), 20; Yaari, *Sheluyei*, 372f.

[Samuel Abba Horodezky]

**JOSEPH (Joselein) BEN MOSES** (1423-1490?), talmudista e autor. Nascido em Hoehstaedt, Baviera, estudou com Jacob \*Weil em Augsburg, Judah \*Minz em Pádua e Joseph \*Colon em Mestre. Seu principal professor, no entanto, foi Israel \*Isserlein, com quem estudou em Wiener Neustadt por 10 anos, e cujas declarações, costumes e conduta diária ele anotou cuidadosamente. A partir dessas notas, ele escreveu sua obra *Leket Yo sher* (ed. de J. Freimann, 1903), que é uma compilação dos costumes de seu professor, juntamente com sua resposta e decisões haláchicas. Ele foi aparentemente o primeiro a basear seu trabalho no *Arba'ah Turim*, mas apenas as seções no *Oraĕ y ayyim* e *Yoreh De'ah* ainda existem. A linguagem do autor não é clara, como ele mesmo admite. Ele era, no entanto, um compilador extremamente preciso e consciencioso, indicando regularmente suas fontes, comparando diferentes manuscritos e, em várias ocasiões, apontando que um responsum que ele havia encontrado era uma versão revisada e não uma cópia fiel da declaração original do autor. . Às vezes ele acrescentava breves anotações do Talmud e das autoridades haláchicas. A obra é significativa também pelas muitas novas respostas de estudiosos contemporâneos que são citadas e por seu grande valor para a história do

Judeus e estudiosos da Alemanha, cujas importantes comunidades ele visitou.

**Bibliografia:** José b. Moisés, *Leket Yosher*, ed. por J. Freimann (1903), introdução; S. Eidelberg, *Vida Judaica na Áustria no Século XVĶ* (1962), índice.

[Yedidya A. Dinari]

### JOSEPH BEN MOSES (Ashkenazi), DARSHAN DO PRZEĶ

**MISLANIA** (século XVIIĶ), rabino, pregador e dayyan. Ele foi conhecido por sua *derashot* de admoestação. Os \*Conselhos das Terras aprovaram a publicação de *Ketonet Passim* (Lu blin, 1691) e *Ķafenat Pa'ne'ay he-Ķ adash* (Frankfurt on the Oder, 1694), duas coleções de seus sermões. Joseph é também o autor de *Keter Yosef* (Berlim, 1700), um comentário sobre a liturgia. Ele era suspeito de inclinações do Shabat.

**Bibliografia:** I. Halpern (ed.), *Pinkas Va'ad Arba AraĶot* (1945), 209, 213f.; idem, *Yehudim-ve-Yahadut be-MizraĶ Eirophā* (1968), 85, 95.

**JOSEPH BEN MOSES DE KREMENETS** (segunda metade do século XVI), talmudista polonês. Os professores de Joseph em Cracóvia incluíam Moses \*Isserles, Israel ben Shalom \*Shakhna e R. Mardush em Ostrog. A influência de seus professores é vista em seu *Be'urei ha-Semag* (Veneza, 1605), um comentário sobre a seção sobre preceitos negativos no *Sefer Mitzvot Gadol* de \*Moisés de Coucy. Ele também escreveu *Be'urei Rashi*, um supercomentário ao comentário de Rashi sobre o Pentateuco (Praga, 1615), bem como *Be'urei Sha'arei Dura* (*ibid.*, 1609), sobre a obra com esse nome de Isaac ben Meir \*Dueren (Cracow, 1534). Uma decisão halakhic de Joseph aparece no *Mashbit MilĶamot* sobre o *Mikvah* de Rovigo (Veneza, 1606, 88a-89b).

**Bibliografia:** Zunz, *Gesch*, 286, no. 121; 290, nº. 158.

[Samuel Abba Horodezky]

**JOSEPH BEN MOSES DE TROYES** (conhecido como **Joseph Porat**; século 12Ķ), estudioso francês de Epernay. Joseph era um contemporâneo mais velho de Jacob \*Tam e aluno principal do irmão de Tam, \*Samuel b. Meir, durante cuja vida ele escreveu *tosafot*. Muitos estudiosos estudaram suas obras para se familiarizar com os ensinamentos de Samuel. O próprio Tam, assim como \*Eliezer b. Samuel de Metz, e, particularmente, \*Judah Sir Leon, já fez uso de seu *tosafot* para tratar o Shabat. Seu nome é frequentemente mencionado nos *tosafot* impressos, particularmente nos tratados *Berakhot* e *Shabbat*, e no *Tosafot Yeshanim* no tratado *Yoma*, e é possível que onde quer que “Joseph” seja mencionado sem qualificação nesses tratados, seja ele quem é mencionado. sendo referido. Menção também é feita de seu *tosafot* para *Mo'ed Katan* e *Ketubbot*. José correspondeu -se com Tam e lhe apresentou problemas (*Sefer ha-Yashar*, seção de resposta ed. por F. Rosenthal (1898), 25-28) – mesmo antes de Tam deixar Ramerupt em 1146 – e este respondeu em termos de grande respeito. O aluno de Tam, Aaron, pode ter sido filho de Joseph.

**Bibliografia:** Urbach, *Tosafot*, índice.

[Israel Moses Ta-Shma]



**JOSEPH BEN MOSES PHINEHAS** (1726–1801), estudioso e autor polonês do talmudic. José era genro de Ezequiel \*Landau, que o descreveu como o erudito “incomparável” de sua geração. Ele era conhecido por sua piedade e geralmente é chamado de “José, o Justo”. Sua insistência em impor punição aos membros de sua comunidade de acordo com a lei judaica o colocou em conflito com as autoridades, que haviam retirado esse privilégio das comunidades judaicas.

Joseph manteve uma extensa correspondência com estudiosos, incluindo seu sogro; sua troca acadêmica de cartas com Akiva \*Eger é particularmente notável. Uma grande parte de seus escritos foi destruída pelo fogo em Dubno, onde sua viúva havia radicado; o restante foi coletado e publicado por seu neto, Samuel Schoenblum, sob o título *Zikhron She'erit Yosef* (1881). Algumas de suas decisões e novelas são citadas no *Noda bi-Yhudah* (por exemplo, para EH 63, yM 25–28) e *Yiyyun le-Nefesh y ayyah* (1783, 1855) de seu sogro; várias de suas novelas aparecem no *Beit Shemu'el Ayyaron* (1816) de seu irmão.

**Bibliografia:** JA Kamelhar, *Mofet ha-Dor* (19342), 89-92, 113-5 (Nova York, 1966), 24, 30; J. Perles, *Geschichte der Juden in Po sen* (1865), 74-75, 126; IT Eisenstadt e S. Wiener, *Da'at Kedoshim* (1897–98), 69; A. Heppner e J. Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden...* in den Posener Landen (1904–14) 782–3.

[Elias Katz]

**JOSEPH BEN NOAH (Abu Ya'qub Y'isuf ibn N'ih;** início do século XI), estudioso caraita. De acordo com um relatório de \*Ibn al-H'y'ty, ele morava em Jerusalém e era diretor de uma academia de 70 estudiosos (possivelmente para se adequar ao número de membros do \*Sinédrio). Seus contemporâneos foram \*Sahl b. Ma'yli'ay e \*Japheth b. Ali, que se opôs a ele em certas questões. José B. Abraham ha-Kohen ha-Ro'eh (Abu Ya'q'ub al-Ba'y'r) e \*Abu al-Faraj Harun ibn al-Faraj referem-se a ele como seu professor. Judah \*Hadassi, que menciona José várias vezes em *Eshkol ha-Kofer*, relata que rejeitou um dos princípios básicos da doutrina caraita, a dedução por analogia. As obras de Joseph não existem mais. Eles incluíam um comentário sobre o Pentateuco, que Abu al-Faraj supostamente resumiu e que Ali ibn Suleiman usou para seu comentário sobre Deuteronômio. Ele também escreveu um trabalho gramatical, também citado por Abu al-Faraj.

**Bibliografia:** Steinschneider, *Arab Lit*, 76, no. 38; Mann, *Texts*, 2 (1935), 33ss.; Z. Ankori, *Karaites in Byzantium* (1959), índice; L. Nemoj, *Karaite Anthology* (1952), 231ss., 374ss.

[Isaak Dov Ber Markon]

**JOSEPH BEN PHINEHAS** (falecido antes de 928), \* Empresário e banqueiro de Bagdá. Em 877 ele já estava envolvido em grandes e distantes transações comerciais, com \*Aaron b. Amram como seu parceiro. Em 908 os dois tiveram negócios financeiros com o vizir Ibn al-Fur'y't, e em 911/12 foram nomeados banqueiros da corte do califa al-Muqtadir – este foi considerado o posto mais importante sob o regime \*Abbasid. Há

registros de suas atividades como banqueiros da corte até 924, e parece que Joseph b. Phinehas manteve seu posto até sua morte. Ele sabia como usar seu alto cargo para promover a causa dos judeus babilônicos nos círculos governamentais. Um relatório de R. \*Nathan ha-Bavli refere-se a uma amarga controvérsia entre o exilarca \*Ukba e o Gaon \*Kohen Zedek (de acordo com Mann, a controvérsia do exilarca foi com R. Judah Gaon, avô de R. \*Sherira Gaon, e não com Kohen y'edek ) sobre as receitas de Khorasan para a academia de \*Pumbed ita. José B. Phinehas e seu genro \*Netira, que também ocupava um alto cargo na administração, deram seu apoio ao gaon e por duas vezes conseguiram que o exilarca Ukba fosse removido de seu posto. A posição de José na corte foi herdada por seus netos, filhos de seu genro Natira, que morreu em 916.

**Bibliografia:** Neubauer, *Chronicles*, 2 (1895), 78-79; WJ Fischel, em: *JRAS* (1933), 339-52, 569-603; Fischel, *Islam*, índice; Mann, em: *Tarbiz*, 5 (1933/34), 148-54, 156f.; Baron, *Social*, 3 (1957), 152f.; 5 (1957), 10; **Adicionar. Bibliografia:** M. Gil, *Be-Malkhut Ishma'el*, 1:651-56; M. Ben-Sasson, em: *Tarbut ve-y' evrah be-Toledot Yisrael bi-Ymei ha-Benayim*, dedicado à memória de HH Ben-Sas filho (1989), 182.

[Abraão Davi]

### **JOSEPH BEN SAMUEL BEN ISAAC HA'Y'MASHBIR**

**(Rodi;** d. 1700), autor e erudito caraita. Nascido em Dera zhnya, Volhynia, Joseph foi aluno de Nisan Kukizow e professor de seu filho Mordechai b. Nisan \*Kukizow. Ele ajudou Mordechai a responder às perguntas sobre os caraitas recebidas do professor de Leiden Jacob Trigland (incorporado em *Dod Mordechai*). Por volta de 1670, Joseph mudou-se de Derazh nya para \*Halicz, onde suas inovações trouxeram os caraitas galegos para um contato mais próximo com os da Crimeia. este

lhe rendeu o nome de “ha-Mashbir” (“provedor de pão”; cf. Gen. 42:6). Ele se esforçou para elevar o nível educacional dos caraitas de Halicz e estabeleceu uma série de regulamentos que foram observados também pelas gerações seguintes daquela comunidade.

Foi autor de vários tratados. Muitos deles são conhecidos apenas pelo título: *Ner y' okmah* (Sra. JTS, NY), um comentário sobre o livro de orações que nunca foi concluído; *Porat Yossef* ou *Tiferet Yosef*, um trabalho sobre gramática hebraica (Mss. Oxford, Strasbourg); *Er ve-Onah*; *Perush al Asarah Ikkarim* (Sra. Estrasburgo); *Shever Yosef*, uma obra exegética, escrita na forma de perguntas e respostas.

Quatorze de seus seliyot, orações e hinos estão incorporados no livro de orações caraita.

**Bibliografia:** Fuerst, *Karaeertum*, 3 (1869), 86; R. Fahn, *Le-Korot ha-Kara'im be-Galiyyah* (1910), 7-8; S. Poznański, em: *ZHB*, 14 (1910), 95; Mann, *Texts*, 2 (1935), índice, 1558.

[Isaak Dov Ber Markon / Golda Akhiezer (2ª ed.)]

**JOSEPH BEN SHALOM ASHKENAZI** (também chamado **Joseph ha-Arokh**, “o alto”; início do século XIV), cabalista espanhol. De acordo com seu próprio testemunho, ele era descendente de \*Judá b. Samuel he-y' ajudou . Apenas duas de suas obras sobreviveram:

joseph ben sheshet ibn latimi

(1) um comentário sobre o Sefer \*Yeḗirah (Mântua, 1562), publicado erroneamente sob o nome de R. \*Abraham b. David de Posquière. Uma versão resumida deste comentário foi publicada em Constantinopla em 1719. O comentário é citado em dez obras cabalísticas e até ganhou a apreciação de Isaac \*Luria; (2) um comentário sobre a porção de Gênesis no Midrash Rabbah (em Ms.). Embora Ashkenazi tenha feito uso de muitas fontes talmúdicas, filosóficas e cabalísticas, ele cita muito poucas delas. Ele não considerava o \*Zohar um trabalho autoritário. Apesar de sua oposição aos aristotélicos, ele admirava \*Maimônides, e suas obras revelam uma tendência a fundir filosofia e cabala. Joseph Solomon \*Del medigo de Candia afirmou que Ashkenazi era "um filósofo sofisticado e experiente". Ele se opunha à especulação mítica.

### Ensino de Ashkenazi

A investigação filosófica de Ashkenazi o levou à conclusão de que deve haver uma causa para todas as causas que não podem estar em

potencialidade, mudança ou movimento. Ashkenazi chama isso de Illat ha-Illot ("causa das causas") e, raramente, \*Ein-Sof ("o Infinito"). Ao usar esse termo causal, ele desejava enfatizar o aspecto revelador, embora enfatizasse a causa de todas as causas como estando acima do mundo de emanção (Aḗilut). Mesmo a primeira Sefirá, Keter ("coroa"), não é idêntica nem coexiste com a causa de todas as causas, apesar de certas semelhanças entre elas. Assim Ashkenazi se opôs a vários cabalistas espanhóis que identificaram Ein-Sof com Keter. Em certo ponto, o Ein-Sof pretendia elevar as Sefirot escondidas dentro dele, que serviam como manifestações da divindade oculta.

As Sefirot constituem unidade inclusiva e atividade variada na qual o homem é integrado por sua atividade teúrgica.

O princípio do paradigma é válido para toda a estrutura da existência. O elemento emanante nas Sefirot é descrito na imagem de masculino e feminino. E assim como o microcosmo foi criado como uma massa amorfa, segundo o Midrash, o macrocosmo começou como matéria hílca "que não era nem potencial nem real", e assim, precedendo as Sefirot, havia uma massa amorfa chamada havayot ("essências") ou omakim ("profundezas") – uma concepção que lembra as ideias platônicas.

A força do mal (temurot, "mudanças") é considerada uma entidade real, derivada de uma fonte superna e dependente do bem.

As principais tarefas do mal são provocação, acusação e punição. No mundo vindouro o homem inevitavelmente cumprirá as mitsvot e o mal será abolido. Ashkenazi aprovava a magia como ciência, mas se opunha àqueles que a praticavam.

De acordo com Ashkenazi, toda a existência é meramente um sistema de camadas. Ele postula como regra cósmica que tudo o que existe, incluindo as sete Sefirot inferiores (e aqui reside sua grande inovação), sofrerá transmigração (\*gilgul); através da migração trans, um ser muda de forma, aumentando ou diminuindo.

A morte é uma metamorfose e não a cessação da existência, e o homem, em parte ou como um todo, pode reencarnar em qualquer entidade do mundo. Ashkenazi é a fonte da ideia de que o Messias é uma reencarnação de Moisés.

**Bibliografia:** Basilea, Solomon Aviad Sar-Shalom, Emu nat yākhāmim (1888), 139; G. Scholem, em: KS, 4 (1928), 286-302; 5 (1929), 263-6; G. Vajda, em: Tarbiz, 27 (1958), 290-300; M. Hallamish, em: Leshonenu la-Am, 17 (1966), 107-12; idem, em: Bar Ilan, 7-8 (1970), 211-24; R.JZ Werblowsky, Joseph Karo, Advogado e Místico (1962), 249-51; YA Vaida, em: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge (1956), 144-5.

[Moshe Hallamish]

**JOSEPH BEN SHESHET IBN LATIMI** (c. 1300), poeta hebreu. Joseph, que morava em Lérida (Espanha), era membro de uma conhecida família judia. Sua obra mais conhecida é uma oração, composta no ano de 1308, composta por 1.000 palavras, cada uma das quais começa com a letra alef. Para além deste pouco de engenho, a peça distingue-se por uma estrutura muito complicada e um acróstico comprido. É encontrado em vários manuscritos, bem como em uma edição de Isaac Akriš, Koveḗ Vikkuḗim (Bre slau, 1844). Joseph também é o autor de numerosos poemas litúrgicos e elegias, que permaneceram desconhecidos para a maioria dos estudiosos da área.

**Bibliografia:** Landshuth, Ammudei, 98; Zunz, Lit Poesie, 499; Baer, Urkunden, 1 (1929), 985; Margoliouth, Cat, 3 (1965), 163 no. 871, 241 no. 929 vi, 428 no. 1058; Davidson, Oḡar, 4 (1933), 400.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOSEPH BEN SALOMÃO DE CARCASSONNE** ( século XI), poeta litúrgico. Um dos primeiros representantes do piyyut na França, Joseph já é citado por \*Rashi. Seu jovem pois o primeiro sábado de ḡ anukkah (Odekha Ki Anafta) aparece nos ritos germano-polonês e romano, e tem sido repetidamente impresso e comentado. O poema é composto no estilo poético antigo, em estrofes de três versos, com acróstico alfabético de nove vezes. Seu conteúdo é amplamente baseado no Rolo de Antíoco, no Livro de Judite e nos Livros dos Macabeus (I, cap. 1 e II, caps. 6-7).

**Bibliografia:** Zunz, Lit Poesie, 123; Landshuth, Ammu dei, 96; Fuenn, Keneset, 505; Gross, Gal Jud, 614f.; Elbogen, Got tesdienst, 331; Davidson, Oḡar, 4 (1933), 408; AM Dubarle, Judith, forme et sens, 1 (1966), 98f.; 2 (1966), 162f. **Adicionar. Bibliografia:** Schirmann-Fleischer, A História da Poesia Hebraica na Espanha Cristã e no Sul da França (1997), 426 (Heb.).

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOSEPH BEN TANḡ UM YERUSHALMI** (n. 1262), poeta hebreu, filho do gramático-exegeta \*Tanḡum b. Joseph Ye rushalmi do Cairo. Parece que ele passou a maior parte de sua vida no Egito, embora tenha viajado para Jerusalém, Hebron e outras cidades da Palestina. Aos 15 anos, Joseph compôs 'Arugot ha-Besamim', uma coleção de poemas com rimas tajnḡs, distribuídos em 10 seções (arugot), imitando o Sefer ha-'Anak de Moisés ibn Ezra; o livro foi publicado por J. Dishon em 2005.

Como meio de ganhar a vida, Joseph teve que escrever poemas em homenagem a vários patronos judeus. Muitos de seus poemas foram dedicados ao neto de Maimônides, David b. Abraham \*Mai muni, que se tornou amigo dele. José também dirigiu versos ao filho de Davi, Abraão, a vários parentes desta família,

e a muitos outros. Ele celebrava os eventos familiares (nascimentos, circuncisões, casamentos) de seus patrocinadores e escrevia elegias em caso de doença. Com a morte de seu pai, em 1291, compôs uma lamentação na qual menciona a conquista do Acre pelos cruzados. Ele pode ainda estar vivo em 1330.

Ao lado dos poemas coletados no Arugot ha-Besamim, com glosas em árabe, outros poemas de Joseph foram coletados em um divã, dividido em sete seções (abwýb). Os manuscritos existentes são todos fragmentários e contém apenas poemas da seção 2 (Cartas e maqýmýt), 4 (Elogios e Felicitações), 5 (Amor e Vinho), 6 (Elegias e entoações), 7 (Diversos).

Ele conhecia muito bem os poetas hebreus andaluzes mais importantes e foi particularmente influenciado por Moisés Ibn Ezra e Judá Al-ý arizi; a maioria dos gêneros da poesia hispano-hebraica está representada no Divã. Há poemas com versos em diferentes métrica, verso estrófico (muwashshay) ocasionalmente com terminações em árabe, maqýmýt em que o narrador é chamado *ayyub* há *halk* (poeta que jogou no tabuleiro) e *ayyub* há *goses*. Embora as composições sejam sem originalidade, e muitas vezes até mesmo desprovidas de expressão precisa, José demonstra um conhecimento da tradição literária árabe e hebraica e habilidade estilística e é sem dúvida o poeta hebreu mais representativo do Egito no século XIII. **SOU**

Habermann publicou vários de seus poemas mais curtos sobre vinho e amor. Vários outros poemas e maqýmýt foram publicados por H. Brody, J. Schirmann, SM Stern, P. Naveh, HV Sheynin, J. Yahalom e J. Dishon.

**Bibliografia:** Brody, em: Kobez al Jad, 9 (1893), 7–8, 17–19; Poznański, em: REJ, 40 (1900), 129–53; 41 (1900), 46–61; Mann, Texts, 1 (1931), 435–45; J. Schirmann, Shirim ý adashim min ha-Genizah (1965), índice; idem, em: Kobez al Jad, 3 (1939), 62–64; Habermann, em: Maýbarot le-Sifrut, 2 no. 2 (1942), 39–40; Ashtor, Toledot, 1 (1944), 163–6; SM Stern, em: Tarbiz, 18 (1947), 184–86; Toledano, em: Sinai, 42 (1958), 339–55; P. Naveh, em: Molad, 25 (1968), 237–44; idem, em: Studies in Bibliography and Booklore, 9 (1970), 57–75, V. Sheynin, em: AO, 22 (1969), 245–71. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Ratzaby, em: Pirkei Shirah, 1 (1990), 77–110, 2 (1999), 53–81; J. Yahalom, em: Sefer Yisrael Levin (1994), 145–54; idem, em: Pirkei Shirah, 3 (2003), 87–98; S. Ein binder, em: Medieval Encounters, 1 (1995), 252–70; J. Dishon, em: Dap pim le-Meýkar be-Sifrut, 12 (1999/2000), 25–63; idem (ed.), O Livro dos Canteiros Perfumados (Heb., 2005).

[Jefim (Hayyim) Schirmann / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

**JOSEPH BEN UZZIEL**, nome do neto de \*Ben Sira, segundo duas fontes pseudépigráficas. Na primeira fonte, o Alfabeto de \*Ben Sira (obra geônica tardia, que contém algumas tendências heréticas), o autor desconhecido utilizou o recurso literário de um diálogo entre dois ou três personagens, com a intenção de criar uma imitação satírica das formas midráshicas. Esses personagens eram Ben Sira, seu filho Uzziel e o filho deste último, Joseph b. Uziel. Provavelmente a ideia do neto de Ben Sira se originou do conhecimento do autor de que o histórico Ben Sira tinha um neto que havia editado e traduzido seu livro. O segundo texto, a baraita de Joseph b. Uzziel, é um pequeno tratado encontrado em vários manuscritos, geralmente seguido por um poema religioso que pode fazer parte dos pseudépígrafos

trabalho cal. A baraita foi escrita por um ou mais dos primeiros ýsidei Ashkenaz, provavelmente no século XII. Alega conter revelações que o profeta Jeremias entregou ao seu bisneto (Ben Sira foi descrito como filho da filha de Jeremias). Este tratado é um comentário sobre Sefer \*Yeýirah (“Livro da Criação”) e contém algumas das principais ideias das doutrinas esotéricas assídicas Ashkenazi, além de algumas ideias desconhecidas de qualquer fonte anterior, por exemplo, o “Querubim Especial”, que brilha no leste (Shekkinah (“Presença Divina”) brilha do oeste), e é descrito como o principal veículo da revelação divina. A baraita de José b. Uzziel serviu como uma fonte importante para um grupo de pensadores Ashkenazi ýasidic, que escreveram algumas inúmeras obras com base em suas ideias. A mais extensa dessas obras é o comentário sobre o Sefer Yeýirah atribuído a \*Saadia Gaon. Algumas citações de um comentário perdido sobre o baraita por um Avigdor ha-ýarefati são encontradas nos escritos do ýsidei Ashkenaz. \*Elhanan b. Yakar usou o baraita extensivamente em seus escritos esotéricos.

**Bibliografia:** A. Epstein, Mi-Kadmoniyot ha-Yehudim (1957), 241, 248; Scholem, Misticismo, 87, 111–8; G. Scholem, On the Kabbalah and Its Symbolism (1965), 173ss.; Dan, em: Molad, 23 (1966), 490–6; idem, em: Tarbiz, 35 (1965/66), 349–72.

[Joseph Dan]

**JOSEPH BEN ýADDIK** (final do século XVý), estudioso rabínico e cronista de Arévalo (centro da Espanha). De 1467 a 1487, ele se empenhou em escrever um compêndio sobre a lei ritual, que intitulou Zekher ýaddik. O capítulo final compreende uma crônica de eventos significativos, com ênfase especial na história judaica, desde a criação até os dias do próprio autor; a última entrada é datada de 1487. Este capítulo foi editado por Neu bauer a partir do manuscrito da Biblioteca Bodleian. O conteúdo concorda em grande medida com o Sefer ha-Kabbalah de \*Abraão b. Salomão de Torruviel, que Baer atribui ao empréstimo de fontes comuns (ver bibl.). Muitas vezes defeituosa na citação de nomes e datas, a crônica de Joseph contém vários anacronismos e contradições; assim, em uma passagem, Rômulo é feito contemporâneo de Davi, com quem ele supostamente assinou um tratado de paz, enquanto em outros lugares a data da fundação de Roma é colocada mais corretamente no tempo de Ezequias, por volta de 725 aC. tem algum valor para o período espanhol dos séculos XI a XV, aproximadamente da época de \*Ferdinand I a \*Ferdinand e Isabella, já que Joseph frequentemente cita fontes não judaicas e tem uma visão mais ampla e objetiva do que alguns dos cronistas posteriores, que ficaram amargurados com o decreto final de expulsão em 1492.

**Bibliografia:** YF Baer, Untersuchungen ueber... Schebet Jehuda (1923), 26s.; F. Cantera Burgos, Libro de la Cabala (1928), 8f., 47–64 (tradução espanhola comentada de crônicas que cobrem eventos de 1015 em diante); Neubauer, Chronicles, 1 (1887 repr. 1965), xiv; Homem de cera, Literatura, 2 (19602), 462f.

[Jacob Habermann]

**JOSEPH (Josef) BEN ZE'EV WOLF HAýLEVI** (primeira metade do século XVIII), rabino e autor. Originalmente de Lissa, ele

José David

serviu como rabino em Hohensalza e em Dubno. As seguintes obras dele foram impressas: Tiferet Yosef, a primeira parte de um supercomentário sobre o comentário bíblico de Rashi (Praga, 1725), tratando dos três primeiros livros do Pentateuco; Ateret Yosef, uma coleção de seu romance haláchico e agádico lae para o tratado Kiddushin (Berlim, 1746); Sugyot ha-Shas (Berlim, 1736-39); uma coleção de suplementos às edições de Berlim e Frankfurt de 1734-39 sobre as edições do Oder do Talmud, nas quais são citados tosafot para o Talmud e tosafot para Horayot e Keritot. Este trabalho foi criticado por ter sido amplamente copiado da edição Frankfurt on the Main do Talmud (1720-1722).

**Bibliografia:** RNN Rabbinovicz, Ma'amar al Hadpasat ha-Talmud (1952), 103, 116; O. Muneles, Levantamento Bibliográfico de Praga Judaica (1952), 72, no. 240.

[Elias Katz]

**JOSEPH DAVID (Joseph ben David; 1662–1736)**, rabino de \*Salonika. Nascido em Salônica, em tenra idade foi nomeado pregador e, com a morte de Salomão \*Amarillo em 1721, foi nomeado av bet din, apesar da objeção do filho de Amarillo, Moisés, que reivindicou a sucessão. Em 1728 tornou-se rabino-chefe de Salônica, sucedendo a Joseph \*Covo. Ele tendia à clemência em suas decisões, e uma considerável controvérsia surgiu quando ele deu uma punição branda a um judeu que tinha sido íntimo de uma mulher casada e teve um filho com ela.

Os rabinos locais protestaram contra sua decisão e exigiram que o homem fosse morto de acordo com a lei judaica.

Em sua defesa, Joseph David argumentou que naquela época nenhum tribunal judeu tinha o direito de infligir a pena capital.

Suas obras, que foram publicadas em Salônica, incluem: Beit David – novellae halakhic e resposta (pt. 1, 1740; pt. 2 (Petaÿ Beit David), 1746), e ÿ emay David (2 pts., 1785–1811) – sermões sobre o Pentateuco, incluindo alguns sobre os profetas e hagiógrafos. Algumas de suas obras ainda estão em manuscrito.

**Bibliografia:** Rosanes, Togarmah, 5 (1938), 21-22; Rivkind, em: KS, 3 (1926/27), 172, n. 209; Toiber, *ibid.*, 8 (1931/32), 275-6; Wilen sky, *ibid.*, 15 (1938/39), 491-3.; 16 (1939/40), 271-2; JM Toledano, Oÿar Genazim (1960), 217, n. 28-29.

[Abraão Davi]

**JOSEPH DELLA REINA**, herói de uma lenda cabalística que tentou acabar com o poder de Satanás e assim levar à redenção. A versão mais antiga da história, que evoluiu entre os séculos XV e XVII, é registrada por \*Abraham b. Eliezer ha-Levi em seu tratado Iggeret Sod ha-Ge'ullah, escrito em Jerusalém em 1519. O autor usou termos correntes apenas na literatura cabalística do período da expulsão da Espanha (1492). A história é muito curta e se concentra mais em uma descrição detalhada de Satanás e suas hostes do que no herói e seus feitos. No entanto, sua característica saliente é a queima de incenso de Joseph diante de Satanás; isso, sendo equivalente à idolatria, causou o fracasso e a ruína de José. Nada sobre o destino subsequente do herói é relatado. Abraão usou essa história para explicar

que o crime de José fez com que a redenção, que deveria ter ocorrido em 1490, fosse adiada por 40 anos (uma geração depois) para 1530, segundo cálculos do autor o ano comprovado do início da redenção e da vinda do Messias. Abraão afirma que José empreendeu sua tarefa por volta de 1470, uma conclusão atestada por várias fontes que mostram que José era realmente um cabalista conhecido em meados do século XV, provavelmente da família Ibn \*Gabbai. Existe alguma base factual para a história, embora sirva aos propósitos e reflita as crenças das gerações posteriores.

A história de José era conhecida em Safed do século XVI. Moisés \*Cordova e ÿ ayyim \*Vital mencionam seu nome nas descrições dos perigos da atividade messiânica e mágica.

ÿ ayyim Vital também lembra que seu professor Isaac \*Luria certa vez reconheceu a alma de Joseph no corpo de um cachorro preto, punição de Joseph por seu crime. No entanto, até meados do século XVII, não existia uma descrição escrita completa e detalhada dos feitos e destino de José, embora aparentemente tal história tenha sido repetida oralmente em Ereÿ Israel. Solomon Navarro (n. 1606), autor da versão mais completa, detalhada e artística, viveu por muito tempo em Jerusalém. Enviado como emissário para a Itália, casou-se com uma cristã, converteu-se ao cristianismo em 1664 e envolveu-se no movimento Shabbatean. Ele escreveu um livro prevendo que a redenção ocorreria em 1676.

Navarro afirmou que em Safed ele havia descoberto um antigo manuscrito da história, escrito por um discípulo sobrevivente de Joseph. É claro, no entanto, que ele mesmo escreveu a história, usando as tradições literárias e orais que se desenvolveram nos 200 anos que se seguiram à ação de Joseph. A versão de Navarro é a primeira que contém uma descrição do destino de Joseph após sua falha em trazer a redenção. Tornou-se aliado de Satanás e amante de \*Lilith, e mais tarde se apaixonou pela esposa do rei da Grécia, que Lilith trazia para sua cama todas as noites. Depois de algum tempo isso foi revelado ao rei e José teve que cometer suicídio. Tanto motivos folclóricos orientais como ocidentais aparecem nesta última parte. Em contraste com as versões anteriores, Navarro descreve o erro de Joseph como acidental. A moral anterior da história, que um homem não deve tentar usar magia para trazer a redenção, não emerge claramente.

Na versão de Navarro, o conto pode ser interpretado como um incentivo para seguir o exemplo de José e como uma demonstração dos perigos de tal prática, aspecto que interessou os escritores do Shabat. Solomon \*Ayllon, um importante pensador do Shabbatean após a conversão de \*Shabbetai ÿevi ao Islã, compôs uma versão da história que foi preservada em iídiche. Revela uma atitude mais simpática para com José.

Os Shabbateans, naturalmente, notaram a semelhança entre Joseph, que se tornou um servo de Satanás, e seu messias convertido. No final do século XVII, um judeu Shabbatean que pertencia ao \*Doenmeh escreveu uma biografia mítica de Shabbetai ÿevi, usando um motivo encontrado nesta história para descrever a luta de seu messias contra as forças cósmicas do mal.

A versão de Navarro tornou-se muito popular nos séculos XVIII e XIX, foi traduzida para muitas línguas e está incluída em quase todas as antologias de histórias judaicas. Joseph

della Reina serviu como tema de muitos poemas, épicos curtos, baladas e peças de teatro.

**Bibliografia:** Sippur Devarim (Constantinopla, 1728), vols. 28–36; G. Scholem, em: Zion (Me'assef), 5 (1933), 124-30; idem, em: Se funot, 9 (1965), 201; J. Dan, ibid., 6 (1962), 313-26; Z. Rubachov (Shazar), Eder ha-Yekar (1947), 97-118.

[Joseph Dan]

**JOSEPH HAĶKOHEN** (1496–1578), historiógrafo, médico e filólogo ativo na Itália. Seus pais eram originários da Espanha e, após a expulsão dos judeus daquele país, foram para Avignon. Em 1501/02 mudaram-se para \*Ge noa, onde Joseph recebeu uma educação abrangente, incluindo línguas, história, literatura e medicina, na qual se especializou e se tornou célebre. Com a expulsão dos judeus de Gênova em 1516, Joseph mudou-se com sua família para Novi, onde se casou com a filha de Abraham b. Moses ha-Kohen, um dos rabinos mais proeminentes da Itália. Joseph posteriormente mudou-se de um lugar para outro. Em 1538 retornou a Gênova, e em 1550, quando os judeus foram expulsos de lá pela segunda vez, foi convidado pelos habitantes de Voltaggio a se estabelecer nesta cidade como seu médico. Dezesete anos depois, foi emitido um decreto ordenando a expulsão dos judeus de Voltaggio e, embora os moradores obtivessem permissão para que ele ficasse, Joseph se recusou a se dissociar do resto da comunidade. José fez muito para ajudar no resgate e reabilitação dos cativos judeus trazidos para a Itália, contribuindo para isso com seus próprios recursos. A perda de seus três filhos lhe causou amarga tristeza.

Os escritos de Joseph evidenciam sua versatilidade. Seu primeiro trabalho histórico foi Divrei ha-Yamim le-Malkhei ġarefat u-le-Malkhei Beit Ottoman ha-Togar (Sabbioneta, 1554; Amsterdam, 1733), uma história dos reis da França e da Turquia, que lhe valeu o título de “segundo Josefo” do hebraísta Jacques \*Basnage. A primeira parte trata do período desde a queda do Império Romano até 1520 e trata particularmente das Cruzadas e eventos próximos a elas. A segunda parte trata do período de 1520-53 e contém uma descrição de eventos na própria geração do autor. A obra é uma história geral e inclui alguns eventos relativos aos judeus, como o exílio, perseguições e massacres. Seu conhecimento de latim e outras línguas lhe deu acesso a várias fontes, e suas conclusões são bem fundamentadas e objetivas. Um resumo em latim das duas primeiras partes deste trabalho foi impresso em 1670, e uma tradução em inglês em 1835-36. A terceira parte, que trata do período 1554-75, foi publicada pela primeira vez em 1955, em hebraico. Após a publicação de Consolaçam as tribulaçoens de Ysrael de Samuel \*Usque em 1552, Joseph decidiu compor um livro semelhante em hebraico, que apareceu em 1558 sob o título Emek ha-Bakha (“Vale das Lágrimas”; cf. Sal. 84:7). Nele, ele fala das “dificuldades que nos sobrevieram desde o dia do exílio de Judá de sua terra”. Na segunda edição, ele acrescentou eventos de sua época. Uma edição completa, com acréscimos até 1605 por um editor desconhecido, foi preparada por SD \*Luzzatto e publicada em Viena em 1852 por M. Letteris. As passagens do

Emek ha-Bakha, que lista longamente os sofrimentos, perseguições, expulsões e conversões forçadas sofridas pelos judeus, foram lidos em algumas das comunidades italianas no dia 9 de Av. A obra foi traduzida para o alemão em 1858 e para o francês em 1881. Outras obras de Joseph foram preservadas em manuscritos sobre vários assuntos – temas histórico-geográficos, linguística e medicina. Eles incluem Maġiv Gevullot Amim, uma tradução da versão italiana do trabalho de Boemus Omnium gentium mores leges et ritus, uma geografia da África, Ásia e Europa; Sefer ha-India e Sefer Fernando Cortes, uma tradução em duas partes da Historia General de las Indias, de Francisco López de Gómara, e La Conquista de Mexico, uma descrição das terras da América do Sul e do México, e de sua conquista pelos espanhóis; e Mekiy Nirdamim, tradução de um tratado médico do médico Meir \*Alguadez, ao qual Joseph acrescentou um capítulo sobre “remédios para a doença francesa”. Vários poemas de Joseph foram publicados no final do Sefer Sha'ashu'im por Joseph b. Meir Zabara (publicado em Nova York, 1913).

**Bibliografia:** A. Kahana, Sifrut ha-Historyah ha-Yisre'elit, 2 (1923), 91-108; DA Gross (ed.), Joseph ha-Kohen, Sefer Divrei ha Yamim le-Malkhei ġarefat u-Malkhei Beit Otomano ha-Togar (1955), introd.; MA Shulwass, ġayyei ba-Yehudim be-Italyah bi-Tekufat ha Renaissance (1955), índice; M. Wiener (trad.), Joseph ha-Kohen, Emek habacha (1858), introd.; I. Loeb, em: REJ, 16 (1888), 28-56; 212-23; M. Steinschneider, Die Geschichtsliteratur der Juden (1905), 101-3; G. Musso, em: Scritti in Memoria di L. Carpi (1967).

[Efraim Kupfer]

**JOSEPH ĶAYYIM BEN ELIJAH ALĶĶAKAM** (1833 ou 1835–1909), \*rabino de Bagdá. Ele era filho de Elijah al Ķakam e pai de Jacob al-Ķakam (ver \*Al-Ķakam).

Nascido em Bagdá, estudou com seu tio materno, David Ķai b. Meir. Em 1848 ele começou a estudar com Abdallah \*Somekh. Ele sucedeu seu pai (1859) como pregador, cargo que ocupou até sua morte. Em 1869 ele visitou EreĶ Israel. Em 1876, Jacob Obermeier de \*Viena, que tinha vindo a Bagdá para ensinar francês, insultou Joseph Ķayyim. O ex da comunidade o comunicou e o obrigou a pedir o perdão do rabino. Al-Ķakam era conhecido como uma grande autoridade haláchica que instituiu muitos takkanot. Ele escreveu cerca de 60 obras sobre todos os aspectos da Torá, das quais apenas algumas foram publicadas.

Ele é mais conhecido por seu Ben Ish Ķai (1898), homilias misturadas com halakhah e Kabbalah. Este trabalho alcançou imensa popularidade, particularmente nas comunidades orientais, onde é estudado extensivamente e passou por muitas edições. Seus outros trabalhos publicados incluem Ben Yehoyada (1898–1904), cinco volumes de comentários às porções agádicas do Talmude Babilônico e Rav Pe'alim (1901–12), resposta. Ele escreveu aproximadamente 200 piyyutim e pizmonim, cerca de 50 dos quais estão incorporados na liturgia dos judeus de Bagdá; o resto ainda está em manuscrito.

**Bibliografia:** A. Ben-Jacob, Yehudei Bavel, índice; DJ Sas em breve, História dos Judeus em Bagdá (1969), índice.

[Abraão Davi]

Joseph ha-ÿarefati

**JOSEPH HAÿÿAREFATI**, iluminador da Bíblia Cervera de 1300 (veja \*Bíblia Iluminadas). Joseph ha-ÿarefati ("o francês") é um dos primeiros artistas judeus conhecidos da Europa medieval. Seu colofão (fol. 449) afirmando: "Eu, Joseph ha-ÿarefati, ilustrei este livro e o completei", que encerra o manuscrito, está escrito em grandes letras antropomórficas, cada linha emoldurada por uma faixa colorida. As ilustrações de Joseph para a Bíblia são importantes como um exemplo das primeiras Bíblias castelhanas iluminadas. Nenhum outro manuscrito iluminado existente foi assinado por Joseph, mas a realização de seu trabalho indica um artista experiente. Seu estilo é influenciado pela iluminação do norte da França do século XIII; a iconografia de suas ilustrações é em parte castelhana e em parte francesa, mas principalmente sua própria invenção. É provável que seu trabalho tenha influenciado muitos artistas, especialmente Joseph \*Ibn ÿ ayyim, que em 1476 usou a Bíblia Cervera como modelo para ilustrar a Primeira Bíblia Kennicott, onde até o colofão é uma imitação direta.

**Bibliografia:** Mayer, 2221, 2229, 3009 C; C. Roth, *Gleanings* (1967), 316-9; B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts* (1969), 15, 245, 252; Schirman, *Sefarad*, 2 (1956), 417.

[Bezalel Narkiss]

**JOSEPH ÿAZZAN BEN JUDAH DE TROYES** (século XIII ÿ), erudito francês, neto de \*Baruch b. Isaac de Regensburg, autor do *Sefer ha-Terumah*. Como ÿazzan em sua cidade, Joseph estudou cuidadosamente os costumes e versões da liturgia daquela comunidade e seus costumes sinagogais em suas diversas tradições, acrescentando costumes próprios. Após sua morte, seu filho Menahem, que o sucedeu, escreveu, a pedido de muitos, *Seder Troyes* (ed. por M. Weiss, 1905), no qual resumiu todas as pesquisas de seu pai. Joseph foi um dos poucos eruditos da Alemanha e da França que também escreveram obras gramaticais: *Yedidut*, sobre gramática bíblica, e (aparentemente) *Sefer Sarim Rim* (Rim sendo acrônimo do rabino Joseph Mi-Troyes), sobre gramática hebraica. Outro livro dele foi *Yesod ha-Ibbur* ("A Base da Intercalação do Calendário"). Com exceção de algumas páginas de *Yesod ha-Ibbur*, essas obras foram perdidas.

**Bibliografia:** M. Weiss (ed.), *Seder Troyes* (1905), introdução; Zunz, *Gesch.*, 84f. 112; Gross, *Gal Jud.*, 239f.; Bruell, em: *Jahrbuecher fuer Juedische Geschichte und Literatur*, 8 (1887), 63-65; Epstein, em: *MGWJ*, 41 (1897), 474f.; J. Freimann, em: *Ha-Eshkol*, 6 (1909), 106.

[Efraim Kupfer]

**JOSEPH IBN SHRAGA** (m. 1508-1509), cabalista. Ibn Shraga viveu na Itália aparentemente antes da expulsão. Ficou muito tempo em Argenta, perto de Ferrara, e foi sogro de Joseph b. ÿ ayyim \*Jabez. Ibn Shraga foi considerado o maior cabalista italiano de sua geração e treinou muitos estudantes na Cabala, incluindo Moses b. Mordecai Ba sola (I. Sonne, *Mi-Paulo ha-Revi'i ad Pius ha-ÿ amishi* (1954), 135), Elijah Menahem b. Abba Mari \*ÿ alfam em Veneza, e Isaac b. Joseph Jabez (de acordo com sua introdução ao ÿ asdei ha-Shem). Ele escreveu um tratado sobre a linguagem do Zohar

sobre a redenção que foi amplamente divulgada após a expulsão da Espanha (impressa no final de *Likkutei Shikhÿah u Fe'ah*, 1556) e denunciada por \*Abraham b. Eliezer ha-Levi como uma falsificação em *Mashreh Kitrin*. Além disso, Joseph escreveu (1) um comentário cabalístico sobre as orações; (2) um comentário sobre as bênçãos (ambos em *Brit. Mus. Alm. Coll. Ms.* 140); (3) um comentário sobre a Torá (*Alm. Coll. Ms.* 140); (4) *Seder Tikkun ha-Magefah* (impresso em *Moshi'a ÿ osim*, 1587); (5) observações polêmicas sobre algumas respostas cabalísticas do pseudo-profeta Asher \*Lemlein (A. Marx, em *REJ*, 61 (1911), 135-8); (6) sobre diferentes tópicos cabalísticos (*Alm. Coll. Ms.* 124).

Em 1505 ele estava morando na casa de seu genro em Pádua e talvez tenha morrido lá.

**Bibliografia:** HB, 5 (1862), 45-46; G. Scholem, em: *KS*, 2 (1925), 111; 7 (1931), 149-51; 8 (1933), 262-5.

[Gerhom Scholem]

**JOSEPH IBN ÿABÿL** (c. 1545–início do século XVII), kabalist e um dos principais alunos de R. Isaac \*Luria. Ele veio do norte da África (Magreb, Ma'arav) e foi então chamado de "Joseph ha-Ma'aravi". Ele foi para Safed em seu período mais florescente e se juntou ao círculo dos discípulos de Luria em 1570. Após a morte de Luria, Ibn ÿabÿl permaneceu em Safed e começou a difundir as doutrinas de seu professor. A tensão cresceu entre ele e ÿ ayyim \*Vital. Em sua velhice, ele foi para o Egito e lá permaneceu por vários anos. Aparentemente, no início do século XVII, ele retornou a Ereÿ Israel e morreu em Hebron. Suas exposições sobre o sistema luriânico serviram como uma das fontes primárias através das quais ele se tornou conhecido nos círculos cabalísticos. É preservado em muitos manuscritos e com o tempo foi dado o nome (não pelo autor) *Derush ÿ efÿi Bah*, e foi até atribuído ao seu rival ÿ ayyim Vital, sob cujo nome o livro foi publicado quando incluído em *Simÿat Kohen* por Masÿÿd ha-Kohen al-ÿ addÿd (Jerusalém, 1921). Além disso, várias das obras cabalísticas de Ibn ÿabÿl, *ÿiyudim* (hinos sobre a unidade de Deus), sermões e vários comentários sobre diferentes partes do \*Zohar, incluindo o *Iadra*, foram preservados em manuscrito. No final de sua vida, foi levantada a questão se ele tinha o direito de deixar a comunidade \*Musta'arabi (à qual pertenceu durante toda a vida) para se juntar à comunidade sefardita.

Seus alunos na Cabalá incluíam R. Samuel ben Sid e R.

\*Israel Benjamim I.

**Bibliografia:** AL Frumkin, *Toledot ÿakhmei Yerusha layim*, 1, p. 15; G. Scholem, em: *Zion*, 5 (1940), 148-60.

[Gerhom Scholem]

**JOSEPH ISSACHAR BAER BEN ELHANAN** (também chamado **Baer Frankfurter**; c. 1642–1705), autor de obras balísticas rabínicas e cabalísticas. O filho do cabalista Elhanan b. ÿevi, Joseph Issachar Baer serviu em sua juventude como rabino na Morávia, mas depois se retirou para Frydek para dedicar todo o seu tempo ao estudo da Torá. Em 1677 ele estava morando em Eibenschitz (agora Ivan cice). Por volta de 1680 foi rabino de Frankfurt no Oder, e de 1687 a 1694 rabino do distrito de Kromeriz (Kromeriz), onde

ele assinou com David Oppenheim as resoluções preparadas pelo sínodo lá em 1694. Em 1696 ele deixou Kremsier para viajar para a Palestina, mas durante sua viagem fez longas estadias em Nikols burg, em Viena (onde desfrutou da hospitalidade de Sam filho \*Wertheimer), e em Veneza (1700-1701). As obras publicadas de Baer são Arba y arashim (Frankfurt on the Oder, 1681), uma antologia de homilias cabalísticas em quatro partes, e Sheloshah Sarigim (Veneza, 1701), homilias sobre o \*haftarat. Seus Mei Be'er, Matteh Oz e Pera'y Levanon permanecem em manuscrito.

**Bibliografia:** S. Buber, Kiryah Nisgavah (1903), 49; Baumgarten, em: Gedenkbuch... David Kaufmann (1900), 506ss.; Wachstein, Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien, 1 (1912), 281-3; H. Gold, Die Juden und Judengemeinden Maehrens in Vergangenheit und Gegenwart (1923), 292.

[Joseph Maier]

### JOSEPH JOSKE BEN JUDAH JUDEL DE LUBLIN

(1659?–1706), talmudista e cabalista. Joseph estudou com seu pai, que foi rabino em Lemberg e depois em Kowel. Ele foi nomeado rabino, primeiro de Minsk, e em 1698, de Dubnow, onde viveu até sua morte. yevi Hirsch \*Koidonover, um de seus alunos, menciona em seu Kav ha-Yashar o conhecimento cabalístico que ele aprendeu com ele. Joseph é autor de várias obras que tratam da ética e da conduta moral: (1) Yesod Yosef (Sklow, 1785); (2) Lu'ay Hanhagot (Wilhelmsdorf, 1719); (3) Ne'imah Kedoshah, incluindo um hino do sábado (Zolkiew, 1720); e (4)

Hanhagot Yesharot (Zhitomir, 1868).

Em seu Yesod Yosef, ele descreve realisticamente a conduta dos líderes comunais e exorta a comunidade a se comportar moralmente.

**Bibliografia:** IT Eisenstadt, Da'at Kedoshim (1897–98), 78; HN Maggid-Steinschneider, Ir Vilna, 1 (1900), 141, n. 2, 190, n. 3; Horodezky, em: YIVO Historische Shriftn, 2 (1937), 1-8; B. Dinur, Be Mifneh ha-Dorot (1955), 99-101, 121ss.; Zinberg, Sifrut, 3 (1957), 25 0-1.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSEPH MAMAN ALyMAGHRIBI** (1741–1822), rabino e emissário de \*Safed. Nascido em \*Tetuán, \*Marrocos, Joseph Ma man se estabeleceu mais tarde em Safed com sua família. y ayyim Joseph David \*Azulai, o grande estudioso de Safed, sugeriu que ele fosse enviado em uma missão especial às comunidades judaicas na \*Síria, \*Iraque, \*Turquia e \*Pérsia para coletar fundos para as vítimas da grande fome em Safed. Ele viajou para Constantinopla, Kermanshah, \*Hamadan, \*Teerã e \*Meshed, onde conheceu Siman Tov Melamed, que o persuadiu a visitar os judeus em \*Bukhara, então vivendo em isolamento e ignorância. Em sua missão, Joseph Maman foi acompanhado por Mulla Dan iel de Meshed, que o serviu como intérprete. Ele chegou a Bukhara em 1793 e lá permaneceu por 30 anos, revitalizando completamente as comunidades de Bukhara e arredores. Ele estabeleceu escolas judaicas em Bukhara, introduziu o rito sefardita no lugar do persa e obteve livros de \*Bagh papai, Constantinopla, e particularmente da Rússia. Joseph Maman pode ser considerado o pai espiritual do movimento yibbat Zion na Ásia Central que, sob o impacto da

sua personalidade e ensinamentos, trouxe milhares de judeus bukharianos para a Terra Santa.

**Bibliografia:** S. yakhsham, Zekher yaddik (1894), 42a–47b; Yaari, Sheluyei, 664–5; WJ Fischel, em: L. Jung (ed.), Líderes Judeus (1953), 535-47; M. Eshel, Galleryah: Demuyyot shel Rashei Yehudei Bukharah (1968), 17-29.

[Walter Joseph Fischel]

**JOSEPH MOSES BEN JEKUTHIEL ZALMAN** (m. 1781), rabino e cabalista. No início, ele serviu como rabino em Drohiczyn (perto de Pinsk), posteriormente na própria Pinsk e, a partir de 1746, em Sambor (Galiza). Em sua velhice, ele migrou para Ere'y Israel e morreu em Safed. Ele foi o autor de Maguid Mishneh, um comentário sobre Matfe'ay ha-Olamot, a primeira parte de Mish nat y asidim, o tratado cabalístico de Immanuel y ai \*Ricchi (impresso com o texto, Zolkiew, 1745); Kiryat Arba, um comentário cabalístico ao Shema, juntamente com um suplemento ao seu Maguid Mishneh e yillukei de-Rabbanan, novelas talmúdicas (ibid., 1768). Seu y okhmat ha-Tekhunah, um comentário sobre as partes astronômicas do Código de Maimônides, foi publicado na introdução do Toledot Avraham de Abraham b. Isaac Eisenberg (1881), enquanto seu Mareh Ofannim

sobre astronomia e o cálculo da lua nova permaneceu em manuscrito, assim como sua Mirkevet ha-Mishneh, tal mudic novellae.

**Bibliografia:** S. Wiener, Kohelet Moshe (1893-1918), 505, no. 4183; B. Wachstein, Matfe'ay ha-Hespedim, 1 (1922), 25; A. Yaari, Me'ykeri Sefer (1958), 454.

[Enciclopédia Judaica (Alemanha)]

**JOSÉ MOISÉS DE SALOSITZ** (c. 1735–c. 1815), pregador yásidic .

Ele foi ativo na disseminação do y asidim em Zborov e Salositz (Zalosce) e deu uma formulação clara tanto para seus próprios ensinamentos yásidic quanto para os de outros. Seguindo \*Dov Baer, o Maguid de Mezhirech, Joseph enfatizou a teoria de que o mal absoluto não existe, mas que existem diferentes níveis de bem. Segundo ele, "justiça (din) em si é misericórdia (hesed)". yim'yum ("concentração"), a criação do mundo de acordo com a justiça, é o equivalente da misericórdia que permite que os criados recebam e alcancem a emanação divina "porque o homem é incapaz de alcançar a emanação divina e as misericórdias de Deus somente". Ele escreveu Berit Avraham (Brody, 1875), um longo comentário sobre o Pentateuco, e Be'er Mayim (Medzibezh, 1817), na Hagadá da Páscoa.

**JOSÉ DE GAMALA**, líder patriota judeu na Guerra Judaica (66–70/73 EC). Junto com Chares, ele organizou a defesa de Gamala quando foi sitiada por Vespasiano em 67 EC. Os romanos foram decisivamente repelidos em seu primeiro ataque. A cidade caiu, como consequência da fome severa e falta de água, após um cerco que durou quase um mês. Joseph foi morto ao tentar abrir caminho entre as fileiras romanas.

**Bibliografia:** Jos., Wars, 4:3–10; Schuerer, Hist, 35; Klausner, Bayit Sheni, 5 (19512), 197.

[Edna Elazary]

Joseph Rosh Ha Seder

**JOSEPH ROSH HAŠEDER** (século XII<sup>o</sup>), estudioso rabínico egípcio. Há muito pouca informação biográfica sobre ele. Ele nasceu em \*Bagdá. Seu pai, Jacob, que morreu antes de 1211, foi aluno de \*Samuel b. Ali, que o enviou em 1187 para visitar as comunidades da Babilônia como emissário da yeshivá de Bagdá. José emigrou para o \*Egito na meia- idade, deixando para trás na Babilônia uma extensa biblioteca. Ele ganhava a vida como escriba e copista, e talvez também como livreiro. Ele é único por ter elaborado para si mesmo uma série de projetos rabínico-literários de alcance muito amplo, e até mesmo dado passos preliminares para sua implementação. Entre os documentos da \*Genizah, há muitos fragmentos de obras planejadas que nunca passaram de sua primeira etapa. Seus projetos incluíam a compilação de uma Gemara para aqueles tratados que não têm nenhum, reunindo as passagens relevantes do resto do Talmud; conectando a lei oral com a escrita, montando Midrashim de acordo com as leituras escriturísticas semanais; um comentário sobre o Pentateuco e o haf tarot retirado de comentaristas anteriores; comentários sobre a Mishná, o Talmud, o código de \*Alfasi e o livro de orações de \*Saadia Gaon. Alguns dos fragmentos existentes foram publicados. A fim de facilitar seu trabalho, Joseph fez uma coleção de numerosas respostas geônicas de acordo com a ordem dos tratados, e para o mesmo propósito compilou várias listas de livros, alguns dos quais ainda existem. Essas listas contêm material valioso para a história da literatura rabínica . Vale a pena mencionar o hábito peculiar de Joseph de aplicar a si mesmo vários títulos honoríficos, alguns deles próprios, por exemplo, Rosh be-Rabbanan ("Chefe dos Eruditos").

**Bibliografia:** Assaf, em: KS, 18 (1941/42), 272-81; Abramson ibid., 26 (1949/50), 72-95; Benedikt, ibid., 28 (1952/53), 229 e segs.; Allony, ibid., 38 (1962/63), 531-57; Scheiber, ibid., 44 (1968/69), 546-8.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JOSEPH SAMUEL BEN YEVI DE CRACÓVIA** (m. 1703), rabino e talmudista. Depois de ter servido por 26 anos como membro do Bet din de Cracóvia, ele foi em 1689 nomeado rabino em Frankfurt. Lá ele estabeleceu uma yeshivá e dirigiu instituições de caridade. Em sua aprovação (haskamah) ao Mekor ha-ý ayyim (1697), de ý ayyim Krochmal , ele protestou contra a publicação excessiva de literatura rabínica na Alemanha, acusando os escritores de muitas dessas obras de "escrever livros não por causa do Céu... mas buscando apenas seu próprio benefício e vantagem." Ele mesmo escreveu várias obras sobre halachá e agadá, mas se absteve de publicá-las. Suas anotações ao Talmud foram publicadas por seu filho Aryeh Loeb nas edições de Frankfurt e Amsterdã do Talmud (1714-1721), e apareceram posteriormente nas edições de Viena e Sulzbach.

Apenas uma de suas respostas foi publicada (em Enoch b. ýinnukh Beit Yehudah de Abraão , 137 (Frankfurt, 1710)).

**Bibliografia:** M. Horowitz, Frankfurter Rabbinen, 2 (1883), 56-57; Fuenn, Keneset, 505; HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 1 (1888), 72a, n. 8; 2 (1893), 144b-151a; RNN Rabinovicz, Ma'amar al Hadpasat ha-Talmud, ed. por Habermann (1952), índice.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSEPH SOLOMON ZALMAN BEN MEIR** (séc. 18<sup>o</sup>), rabino e autor húngaro. Joseph Solomon Zalman nasceu em Pressburg em 1727. Aos 19 anos casou-se com a filha, aparentemente, de Ezequiel \*Landau, mas se separou dela após 13 anos de infelicidade doméstica (refere-se a sua esposa como "mais amarga que a morte "; Minýat Ani, introdução; cf.

na biblioteca a vida como um todo foi de sofrimento. Na introdução de seu livro, ele alude ao ódio infundado de seus inimigos que "me privaram de propriedades e de vidas", e aos três de seus filhos "doces e puros" que ele enterrou em vida. Ele vagou de um lugar para outro, mas não encontrou paz.

Ele esteve em Praga, Frankfurt no Meno e Fuerth, e em todos os lugares foi recebido com respeito e amor pelos grandes estudiosos de seu tempo. Ele escreve (Minýat Ani, 2<sup>a</sup> ed., p. 29b) que não conseguiu esclarecer certo assunto "por falta de força e desgosto, pois ainda não consegui voltar em paz para a casa de meu pai e minha terra natal . terra, e se eu conseguir isso, cumprirei meus votos". Não se sabe onde morreu ou foi sepultado. Em 1780, Joseph Solo mon publicou em Praga seu Minýat Ani, novelas sobre temas talmúdicos; foi republicado com acréscimos em Fuerth em 1787.

Na página de rosto, ele menciona seu livro Kunteres Aýaron, sobre Maimônides e Abraham b. David de Posquières, que queria publicar. Algumas de suas novelas foram publicadas no final do Noda bi-Yhudah Mahadura Kamma (Praga, 1801) de Ezekiel Landau e em seu ýiyun le-Nefesh ý ayyah (ýelaý) para Pesajim (Praga, 1783). Seu filho, GABRIEL ISAAC PRESS BURGER, serviu como secretário de Ezequiel Landau, e seu filho SAMUEL foi professor em Praga e também publicou Religioese Gespraech (1825) e Asefat ý akhamim (1846), uma coleção de explicações de versos no Pentateuco em hebraico e alemão. Pressburger também é mencionado no Noda bi-Yhudah, Mahadura Tinyana (EH nos. 67 e 120).

**Bibliografia:** JJ(L.) Greenwald (Grunwald), Ha- Yehudim be-Ungarya (1913), 42 no. 22; PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereý Hagar, 3 (1915), 25a no. 71.

[Naftali Ben-Menahem]

**JOSEPHSON**, família sueca que emigrou da Prússia no final do século XVIII.

JACOB AXEL JOSEPHSON (1818–1880), maestro, compositor e escritor, nasceu em Estocolmo, filho de Salomon Josephson, um comerciante. Ele estudou na Universidade de Uppsala e, de 1841 (ano em que se converteu ao cristianismo) a 1844, ocupou vários cargos de regência e ensino. Uma bolsa da famosa cantora Jenny Lind permitiu-lhe viajar e estudar no continente de 1844 a 1847. Depois de dirigir a Stock Holm Harmonic Society por dois anos, foi nomeado diretor de música da Universidade de Uppsala em 1849. No mesmo ano, ele fundou a Uppsala Philharmonic Society, que dirigiu por 30 anos, e em 1867, o coro da Catedral de Uppsala. De 1864 em diante, ele lecionou na universidade sobre história da música.

Sob sua direção, a Orquestra da Sociedade Filarmônica e o coro da catedral tornaram-se os principais corpos performáticos da Suécia e os primeiros a alcançar lá, no século XIX,



um nível comparável com as principais orquestras e corais europeus. Os escritos de Josephson e suas publicações de antologias musicais foram igualmente influentes. Entre suas composições, em sua maioria na veia Mendelssohn-Schumann, predominam as obras vocais, e para muitas delas ele mesmo escreveu as palavras. Algumas das obras para coro e orquestra e para coro masculino permaneceram no repertório sueco até hoje.

[Bathja Bayer]

Seu irmão, LUDVIG OSCAR JOSEPHSON (1832-1899), foi um diretor de palco conhecido por suas produções de Ibsen e Strindberg. Nascido em Estocolmo, começou sua carreira como ator. Seu talento, porém, estava na direção, e de 1865 a 1868 foi administrador dos teatros nacionais. Durante este tempo, dirigiu *Coriolanus* de Shakespeare, *Sardanapalus* de Byron e a ópera de Meyerbeer, *L'Africaine*, bem como peças históricas de sua autoria. De 1873 a 1877 trabalhou em Christiania (agora Oslo), onde se tornou conhecido por suas brilhantes apresentações de Peer Gynt e *Pretenders* de Ibsen. Retornando ao Teatro Sueco em Estocolmo (1879-1887), dirigiu peças de grandes dramaturgos do mundo e encenou o primeiro sucesso teatral importante de Strindberg, *Mestre Olof*.

[Viveka Heyman]

Seu sobrinho, ERNST ABRAHAM JOSEPHSON (1851-1906), era um pintor conhecido. Ele nasceu em Estocolmo. Uma série de eventos trágicos contribuíram para seu eventual colapso mental. Enquanto ele aderiu à pintura tradicional e ao assunto aceitável, seu talento foi apreciado tanto pela Academia de Estocolmo quanto pelo Salão de Paris. As dificuldades surgiram depois que ele se tornou seguidor de Courbet e depois de Manet. Os robustos ferreiros espanhóis de Josephson foram redondamente rejeitados por todos os conservadores quando exibidos no Salão de Paris, assim como seus retratos vitais, não posados.

Em Paris, Josephson tornou-se o líder dos *The Opponents*, um grupo de artistas suecos que estavam insatisfeitos com o atraso estético da Suécia. Eles buscaram reformas de longo alcance e endereçaram uma "Carta de Oposição" ao rei sueco. Josephson logo descobriu que havia se tornado radical demais para agradar seu patrono, o banqueiro sueco Pontus Fuerstenberg, que retirou seu apoio, e até intransigente demais para os Oponentes, que escolheram um homem mais conciliador e prudente como seu novo líder.

Com seu patrocínio perdido e sua herança esgotada, Josephson recorreu apenas a um amigo, o pintor sueco Österlind, com quem se retirou para uma ilha na costa da Bretanha. Lá os dois experimentaram o espiritismo.

Josephson começou a ter alucinações: ele acreditava estar em comunicação com Holbein, Velasquez e Rem Brandt, e assinava seus desenhos com o nome do grande sob cujo "ditado" ele o havia produzido. Percebendo que seu colega havia ficado gravemente doente, Österlind o levou para a Suécia (1888), onde Josephson foi internado em um hospital psiquiátrico. Depois de recuperar um pouco de sua força e equilíbrio, ele voltou a morar em Estocolmo. Em um romance, August Strind

berg descreveu o inválido sentado em um café e olhando "longe no espaço como se estivesse sozinho com sonhos e visões que não pudesse comunicar".

No entanto, o homem "doente" se comunicava – por meio de obras de arte, incluindo mais de mil desenhos de caneta e tinta e cerca de cem aquarelas e óleos. Embora seu trabalho "saudável", embora excelente, fosse amplamente eclético, o trabalho que Josephson criou após seu colapso era altamente original. Tornou-se um expressionista de pleno direito mais de 20 anos antes de o termo ser cunhado, e é tratado com respeito e até admiração em obras de história geral da arte como um dos precursores do expressionismo. Suas pinturas podem ser encontradas em todos os principais museus dos países escandinavos. Em 1964 e 1965, uma exposição de Josephson percorreu os Estados Unidos.

[Alfred Werner]

GUNNAR JOSEPHSON (1889–1972) também nasceu em Estocolmo e foi livreiro, diretor comunitário e magistrado. De 1936 a 1962, ele foi presidente do conselho de administração da comunidade judaica de Estocolmo e foi membro do Comitê Estadual Sueco para Refugiados durante o período nazista. Josephson estava envolvido especificamente na ajuda aos refugiados judeus que chegaram à Suécia. Ele representou os interesses judaicos perante as autoridades suecas.

RAGNAR JOSEPHSON (1891–1966), irmão de Gunnar, também nasceu em Estocolmo. Autor e historiador das belas artes, foi professor de história da arte na Universidade de Lund de 1929 a 1957. Em uma série de monografias escreveu sobre obras de arte do norte da Europa e outras, especialmente as do período do Barroco. Em Lund fundou um museu para o estudo da arte monumental do norte da Europa e seu desenvolvimento. Em 1940 ele publicou *Konstverkets födelse* ("Nascimento da Obra de Arte"), o assunto de seu principal interesse. Foi diretor do Teatro Dramático em Estocolmo de 1948 a 1951 e escreveu obras dramáticas.

Ele também publicou algumas antologias, incluindo *Judiska dikter* ("Poemas Judeus", 1916; nova edição 1943 como *Valda judiska dikter*) e em 1961 foi eleito para a Academia Sueca.

ERLAND JOSEPHSON (1923–), outro membro da família Josephson, foi ator e autor. Foi membro das Companhias de Teatro da Cidade de Helsingborg (1945–49) e Göteborg (1949–56) antes de ingressar no *Drama tiska Teatern*, Estocolmo, do qual se tornou administrador em 1966. Sabia pouco sobre a tradição judaica, Josephson frequentemente tratava do tema do antissemitismo em seus escritos. Estes incluem o romance *En berättelse om herr Silberstein* ("Um conto sobre o Sr. Silberstein", 1957) e as peças *Benjamin* (1963) e *Doktor Meyers sista dagar...* ("Os Últimos Dias do Doutor Meyer", 1964). Ele atuou em algumas das peças de Peter Weiss, interpretando o Marquês de Sade em *Marat-Sade* (1964) e *Mulka* em *The Investigation* (1965).

[Hugo Mauritz Valentin]

**Bibliografia:** MGG, incl. bib.; Riemann-Einstein; Riemann-Gurlitt, incl. bib.; Grove, Dict, incl. bib.; Baker, Biog Dict (sobre Jacob Axel); SL Millner, Ernst Josephson (Eng., 1948); I. Mes

josephson, brian david

terton, Vägen till försoning (Tese, Göteborg, 1957; sobre Ernst); E. Blomberg, Ernst Josephson, Hans Liv (1951); idem, Ernst Josephsons Konst (1956); Visão e Gestalt. Studier tillägnade Ragnar Josephson (1958), índice.

**JOSEPHSON, BRIAN DAVID** (1940– ), físico britânico.

Josephson nasceu em Cardiff, País de Gales, onde foi um aluno brilhante. Ele estudou física em Cambridge, recebendo seu doutorado em 1964. Em 1962, com apenas 22 anos, descobriu o efeito Josephson, mostrando as características especiais de tunelamento entre supercondutores, o que levou à obtenção na IBM de velocidades de comutação até 100 vezes mais rápido do que aqueles obtidos com chips convencionais e recursos de processamento de dados incomparavelmente maiores. No mesmo ano, foi nomeado membro do Trinity College, Cambridge, tornando-se posteriormente diretor assistente de pesquisa e leitor de física da universidade e professor em 1974. Foi nomeado membro da Royal Society em 1970. Em 1969, ele recebeu um prêmio de US\$ 10.000 da Research Corporation por sua notável contribuição à ciência e, em 1973, recebeu o Prêmio Nobel de física (junto com o Dr. Ivar Giaever e o Dr. Leon Esaki), um dos homens mais jovens a receber esse prêmio.

**JOSEPHSON, MANUEL** (c. 1729-1796), comerciante e líder das comunidades judaicas de Filadélfia e Nova York . Josephson nasceu na Alemanha e emigrou para Nova York. Durante a Guerra Franco-Indígena, ele foi um mordomo e, durante a Revolução, forneceu armas ao Exército do Congresso . Em 1762 Josephson foi nomeado presidente da Congregação Shearith Israel em Nova York. Ele fugiu para Filadélfia durante a Revolução Americana, permanecendo lá permanentemente. Tendo uma educação hebraica considerável, Joseph filho rapidamente ascendeu a uma posição de eminência na Filadélfia, e foi nomeado presidente da Congregação Mikveh Israel em 1785. Ele teve a honra de estender as felicitações de quatro comunidades judaicas a George Washington por sua assunção de a presidência em 1790.

**Bibliografia:** Rosenbloom, Biogr Dict 77.

[Leo Hershkowitz]

**JOSEPHSON, MATTHEW** (1899-1978), autor e historiador norte-americano. Nascido no Brooklyn, morou por um tempo em Paris. Foi membro do conselho editorial da revista internacional de artes Broom (1921–24), editor americano da Transition (1928–29) e editor assistente da New Republic (1931–32). Depois de um breve período em Wall Street, Josephson retornou à literatura em 1930 e ficou conhecido como escritor da literatura francesa do século XIX e da história econômica americana. Seus livros sobre literatura francesa incluem estudos biográficos como Zola e His Time (1928), Jean-Jacques Rousseau (1931) e Victor Hugo (1942). Ele fez uma contribuição significativa para o renascimento do interesse de Ameri em Stendhal com o estudo que publicou em 1946. Os livros de Josephson sobre a história americana são moderadamente esquerdistas em sua abordagem, particularmente no que diz respeito ao crescimento da indústria. The Robber Barons (1934) tratou do surgimento de

os magnatas industriais e ferroviários do século XIX. Seu estudo sobre corrupção política apareceu em dois volumes: The Politicos, 1865–1896 (1938) e The President Makers: 1896–1919 (1940).

Seus outros trabalhos incluem Portrait of the Artist as American (1930); Empire of the Air (1943), a história de uma companhia aérea; Sidney Hillman, Estadista do Trabalho Americano (1952); Union House, Union Bar (1956); e Edison (1959), uma biografia. Josephson também escreveu dois volumes de recordações, Life between the Sur realistas (1962) e The Infidel in the Temple: A Memoir of the 1930's (1967).

**Bibliografia:** SJ Kunitz e H. Haycraft, Twentieth Century Authors (1942), e First Supplement (1955). **Adicionar. Bibliografia :** D. Shi, Matthew Josephson, Bourgeois Bohemian (1981).

[Hans L. Trefousse]

**JOSEPHthal, LOUIS MAURICE** (1869-1929), oficial da Marinha dos EUA. Nascido em New Rochelle, NY, Josephthal se juntou à milícia naval de Nova York em 1891 e durante a Guerra Hispano-Americana (1898) foi um tesoureiro assistente. Durante a Primeira Guerra Mundial foi capitão (pagador) do quartel-general da milícia naval . Em 1923 foi nomeado contra-almirante no corpo de suprimentos e mais tarde comandante da milícia naval de Nova York. Judeu praticante, Josephthal era ativo nos assuntos judaicos e foi diretor do Hospital Mount Sinai por muitos anos.

**JOSEPHthal, GIORA (Georg Josephsthal; 1912-1962)**, assistente social israelense e líder trabalhista. Nascido em Nuremberg, Alemanha, em uma família assimilada, Josephthal juntou-se ao movimento juvenil sionista pioneiro durante o período da ascensão nazista ao poder. Como assistente social na comunidade judaica de Munique , ele estabeleceu o Berufsumschichtung, um projeto de treinamento profissional para jovens judeus que se preparam para a colonização na Palestina. Em 1934 tornou-se diretor da \*Juventude Aliyah em Berlim e dois anos depois secretário do movimento \*He-ÿ alutz na Alemanha. Ele foi para a Palestina em 1938 e liderou o grupo que estabeleceu o kibutz Gal-Ed em 1945. Na Segunda Guerra Mundial, ele se juntou ao exército britânico. Após a guerra, ele começou a organizar o Departamento de Absorção da Agência Judaica e foi sucessivamente diretor do Departamento de Absorção e tesoureiro do executivo da Agência Judaica. Em 1952, ele participou das negociações de \*reparação com a Alemanha Ocidental. Em 1956 tornou-se secretário-geral do \*Mapai e, três anos depois, foi eleito para o Quarto \*Knesset e nomeado ministro do trabalho. Nesta qualidade deu continuidade ao trabalho de absorção através da construção de conjuntos habitacionais e do desenvolvimento da formação técnica e de um serviço de emprego. Seu último cargo foi o de ministro da habitação e desenvolvimento. Sua esposa, SENTA (1912– ), nasceu em Fuerth, Alemanha, estabeleceu-se na Palestina em 1938 e também foi membro fundadora do kibutz Gal-Ed. Ela serviu em vários cargos no \*Histadrut e no Iyud ha-Kevuyot ve-ha-Kibbutzim e foi membro do Terceiro Knesset.

**Bibliografia:** B. Halpern e S. Wurm, A atitude responsável, vida e obra de Giora Josephthal (1966); H. Laufbahn, Ish Yoÿe el Eÿav (1968).

**JOSEPHUS FLAVIUS** (c. 37–após 100 EC), historiador judeu e um dos principais representantes da literatura judaico-helenística.

#### biografia

##### Vida pregressa

Nascido em Jerusalém em uma família sacerdotal aristocrática pertencente à mishmeret de Jeoiarib, por meio de sua mãe, Josephus estava relacionado com a dinastia dos Hasmoneus. Josefo conta de si mesmo que em sua juventude ele era tão famoso por seu conhecimento da Torá que sumos sacerdotes e líderes da cidade vinham consultá-lo sobre assuntos de halachá, e ele aparentemente se distinguiu em sua juventude como um aga dist. De qualquer forma, ele certamente não ignorava a Torá, como muitos estudiosos sustentam. A partir dos 16 anos passou três anos com um certo Bannus, que parece ter sido membro de uma das muitas seitas contemporâneas (mas não necessariamente um \*essênio), que vivia uma vida ascética no deserto, usava roupas feitas de folhas, alimentava-se de ervas silvestres – como João Batista (Mt 3:4) – e fazia abluções de manhã e à noite. Em 64 EC, aos 26 anos, Josefo foi enviado em missão a Roma para garantir a libertação de alguns padres que haviam sido apreendidos e entregues a Roma pelo procurador \*Félix para prestar contas ao imperador por alguma ofensa que haviam cometido. comprometido. Josefo provavelmente foi selecionado para esta missão por causa de seu conhecimento do grego. Com a ajuda do ator judeu Aliturus obteve uma apresentação à imperatriz \*Poppaea Sabina; seus esforços foram coroados de sucesso e os sacerdotes foram libertados. A visita teve um efeito profundo em Josefo, Roma deixando uma impressão indelével nele.

##### Como Comandante da Galiléia Durante a Guerra Judaica

Com a eclosão da Guerra Judaica (66 EC), Josefo foi nomeado comandante da Galiléia, que foi provavelmente a missão militar mais importante durante o primeiro estágio da guerra. Apesar disso, ele parece ter pertencido ao partido moderado que ganhou o controle após a vitória sobre Cestius \*Gallus, e esperava-se que ele exercesse sua influência em um momento crítico para alcançar um acordo de compromisso. Simeão b. Gamaliel não poderia ter encontrado ninguém mais adequado para esse fim do que Josefo, pois este era bem capaz de enganar seus rivais até que chegasse o momento oportuno para trabalhar pela paz. No entanto, permanece incerto se João de Giscala foi realmente expulso da liderança na Galiléia por instruções explícitas de Jerusalém e comando geral dado a Josefo pelo Sinédrio, uma vez que seu relato de suas operações na Galiléia (contido na Vida) é extremamente vago, e dá a impressão de que esconde mais do que revela. Josefo pode ter agido por sua própria responsabilidade quando procurou substituir João. Em qualquer caso, não há justificativa para a teoria de que Josefo nunca foi enviado para a Galiléia, mas assumiu o controle lá contra a vontade do San Hedrin, mesmo antes da eclosão da revolta. De fato, Josefo parece ter chegado à Galiléia somente após a derrota de Céstio Galo, que marcou o início da revolta.

A posição do enviado do Sinédrio era difícil, pois os líderes galileus locais não desejavam aceitar um homem que havia sido nomeado sobre eles pela autoridade central em Jerusalém. Por causa disso, houve conflitos contínuos e confrontos ocorreram entre Josefo e João e seus partidários galileus. João falhou em sua tentativa de induzir o Sinédrio a chamar Josefo, e o conflito na Galiléia persistiu até a chegada de \*Vespasiano na primavera de 67 EC.

O país, despreparado para as hostilidades, foi totalmente incapaz de travar uma guerra ofensiva. As cidades, que Josefo afirmava ter fortificado, estavam isoladas umas das outras e só podiam defender-se isoladamente, sem qualquer coesão ou plano. A batalha decisiva ocorreu em torno da cidade de Jotapata, para a qual Josefo se retirou e que resistiu por seis semanas. Quando a cidade caiu em 1 de Tamuz, Josefo fugiu com 40 homens para uma caverna. Lá, cada homem resolveu matar seu próximo em vez de ser capturado pelo inimigo. Josefo habilmente lançou a sorte, conseguindo enganosamente ser um dos dois últimos homens vivos e depois persuadiu seu companheiro a sair com ele e se render aos romanos.

##### A “Profecia” de Josefo sobre Vespasiano

Josefo relata que quando ele apareceu diante de Vespasiano, ele predisse a grandeza reservada para o comandante romano, que poupou sua vida, prendendo-o apenas em correntes. Este é um relato muito surpreendente, pois o Talmud conta uma história semelhante, exceto que ali a profecia foi feita por R. \*Johanán b. Zakkai. Na verdade, há alguma substância em ambos os relatos.

Presumivelmente sob nenhuma circunstância Josefo teria ousado deturpar tão descaradamente a verdade se a história fosse uma completa invenção, já que A Guerra Judaica foi escrita sob o patrocínio do imperador e seu conteúdo sancionado pela dinastia imperial. O imperador dificilmente teria concordado com o relato se não contivesse um núcleo de verdade, o que o levou a aceitar também o elemento fictício da história. A fabricação primária foi que a “profecia” não foi feita por Josefo quando ele apareceu como cativo diante de Vespasiano, que recebeu o comandante rebelde como prisioneiro de guerra punível com a morte. Aparentemente, era intenção de Vespasiano levá-lo a Roma e ali executá-lo durante seu triunfo, como mais tarde fez com \*Simeão b. Giora. Josefo foi mantido prisioneiro no campo romano durante a campanha de Vespasiano até a notícia da morte de Nero (68 EC). Essa formação, sem dúvida, também causou alvoroço no acampamento de Vespasiano, e o fermento aumentou muito quando se ouviu falar da morte de Galba (69 EC), que havia sido proclamado imperador.

Os oficiais e as tropas começaram a cogitar a ideia de nomear um imperador próprio.

##### Sua exploração das circunstâncias em torno da morte de Nero

Josefo estava determinado a explorar esse novo estado de coisas em seu próprio benefício, percebendo-o astutamente como uma oportunidade para obter sua liberdade – e talvez até mais – se ele fosse capaz de fazer uso adequado do rumo favorável dos acontecimentos. Ele estava plenamente ciente da profecia, que foi difundida em

Josefo Flávio

Judéia e em todo o oriente, que o governante do mundo estava destinado a sair da Judéia. Um eco disso chegou até os romanos. A base da profecia era, sem dúvida, messiânica, e Josefo, ao mencioná-la em A Guerra Judaica, acrescenta que os zelotes a interpretaram como referindo-se ao Messias.

Foi então que Josefo, tendo decidido fazer uso da crença para ganhar sua liberdade, deu-lhe força adicional, dilatando a profecia. Para convencer os romanos, Josefo atribuiu a si mesmo as qualidades de adivinho, o que deu grande alento aos soldados. Pode-se afirmar que a "profecia" de Josefo foi proferida entre 15 de janeiro, data da morte de Galba, e 1º de julho de 69 EC, dia em que Vespasiano foi proclamado imperador em Alexandria, Egito. O papel desempenhado por Josefo é um pouco semelhante ao de Agripa I na época da ascensão de Cláudio, e em ambos os casos o intermediário foi ricamente recompensado pelo vencedor. Vespasiano, sem dúvida, soube da participação de José na propaganda em seu nome e, tendo isso em mente, esperou os próximos eventos.

Enquanto tudo isso acontecia no acampamento de Vespasiano, o exército conquistador avançava ainda mais perto de Jerusalém, um movimento tornado necessário pelo aparecimento de Simeão b. Giora e suas tropas. Toda a Judéia foi agora tomada, exceto Jerusalém e seus arredores imediatos. A proximidade do exército romano difundiu na cidade o conhecimento dos acontecimentos no campo inimigo. Percebendo imediatamente que Vespasiano viria a ser imperador, R. Johanan b. Zakkai raciocinou que um novo governante, confrontado como estaria com problemas pesados, poderia estar preparado para chegar a uma solução pacífica e estaria disposto a levar essa guerra provincial a uma conclusão rápida.

#### **Em Jerusalém com Tito**

Quando Vespasiano foi proclamado imperador em Cesaréia, José Phus, que estava com ele lá, foi libertado de suas correntes. De lá ele foi para Alexandria, e quando Tito recebeu o comando do exército com ordens para tomar Jerusalém, Josefo o acompanhou. Josefo tentou várias vezes induzir os rebeldes a depor as armas, mas eles o trataram com desprezo e, durante uma de suas exortações, o feriram. Tampouco sua posição era invejável no acampamento romano, pois os romanos suspeitavam que ele fosse um espião e o teriam matado se não tivesse contado com a proteção de Tito. Ele continuou a acompanhar Tito após a captura de Jerusalém. Quando Tito permitiu que ele removesse das ruínas de Jerusalém o que quisesse, ele tomou um Sefer Torá. Sua propriedade na vizinhança de Jerusalém foi confiscada por Tito e, em vez disso, ele recebeu terras no vale de Jezreel.

#### **Favorecido pelos governantes romanos e odiado pelos judeus**

Josefo partiu para se estabelecer em Roma, onde recebeu a cidadania romana e uma pensão do imperador, que lhe permitiu morar em seu palácio. Ele nunca mais viu sua terra natal. Embora geralmente um favorito entre os membros das cortes de Vespasiano e Tito durante sua vida, a posição de Josefo em relação aos judeus era extremamente miserável. Tanto dentro como fora de Roma, eles o desprezavam e odiavam por seu passado e tentavam prejudicá-lo a cada passo. Após a repressão do

revolta dos "Zelotes, que haviam fugido para Cirene, os rebeldes o acusaram de ter sido o organizador, mas Vespasiano se recusou a acreditar neles.

#### **Vida Familiar Inauspiciosa**

A vida familiar de Josefo também não era auspiciosa. Ao todo, ele foi casado quatro vezes. Sua primeira esposa morreu durante o cerco. O segundo, com quem se casou a conselho de Vespasiano, o deixou. Em Alexandria, ele se casou com uma terceira esposa que lhe deu três filhos, dos quais um filho, Hircano, nascido em 72/73 EC, sobreviveu. Tendo se divorciado desta esposa, Josefo casou-se com uma mulher aristocrática de Creta que lhe deu dois filhos, Justus e Simon nides-Agrippa. O ano da morte de Josefo é desconhecido, mas provavelmente foi depois de 100 EC

funciona

#### **A Guerra Judaica**

É muito provável que a decisão de Josefo de se tornar o historiador da Guerra Judaica tenha se originado principalmente do fato de que ele estava sujeito aos desejos do imperador e obrigado a apoiar seus objetivos políticos. Sua história foi provavelmente o preço cobrado pelo imperador em troca da concessão de liberdade e propriedade. Apreciando plenamente os talentos de Josefo, Vespasiano sabia que o liberto poderia ser útil para ele tanto em sua política externa quanto interna. Após os eventos no leste e oeste do Império Romano, o destino de todo o estado estava em jogo e Vespasiano se viu obrigado a avisar os ainda poderosos inimigos de Roma que ela poderia destruir qualquer inimigo que tentasse renovar a guerra.

VERSÃO ARAMÁICA PERDIDA. Na introdução de A Guerra Judaica, Josefo menciona claramente que escreveu duas versões da "guerra dos judeus contra os romanos", primeiro "em meu vernáculo", isto é, em aramaico, "para os bárbaros do interior."

Esses eram os povos de língua aramaica nas terras do reino parta, principalmente os judeus que viviam na Babilônia, que, contrariamente às esperanças dos rebeldes, não haviam desempenhado um papel considerável na guerra, mas que provavelmente se reuniram para se juntar à luta, se as hostilidades recomeçarem. Nesta versão, que infelizmente não foi preservada, Josefo sem dúvida incluiu material não encontrado na tradução grega existente.

Presumivelmente, também continha relatos factuais diferentes daqueles da versão grega. No início do século, o estudioso germano-báltico Behrends publicou uma antiga tradução eslava de A Guerra Judaica, que ele afirmava ser baseada na versão original aramaica, uma afirmação, porém, sem fundamento; nem Robert Eisler conseguiu substanciar isso em sua grande obra (ver bibl.).

A VERSÃO GREGA EXISTENTE. A versão grega existente, que foi adaptada por Josefo da obra aramaica, foi dividida em sete livros pelo próprio autor. No entanto, parece que a princípio se pretendia incluir apenas seis livros, até a destruição de Jerusalém, como atesta o título "A Captura" (ἡ κατάληξις) dado à obra na maioria dos manuscritos.

A versão grega também serviu ao propósito político interno

de reforçar a dinastia que tinha recentemente ascendido ao trono. Por meio dela, o imperador procurou provar à aristocracia romana, que desprezava o camponês sabino que se tornara eminência, que, embora ele e seus filhos fossem homens novi na política romana, seu mérito era de longe o maior. Como a tradução grega de Josefo de A Guerra Judaica pretendia servir como porta-voz da nova dinastia em Roma, Vespasiano e Tito consentiram em aceitar o texto da obra dele e sancionar seu conteúdo. Essa aprovação foi usada por Josefo como prova de que ele havia dito a verdade e somente a verdade.

**PRINCÍPIOS PROFISSIONADOS POR JOSEPHUS E DEFEITOS NO TRABALHAR.** Em sua introdução, o autor declara que descreveu a guerra sem preconceitos. Ao contrário de outros escritores, que não foram testemunhas oculares dos acontecimentos e cuja intenção óbvia era bajular certas pessoas, ele, natural de Jerusalém, lutou contra os romanos enquanto a resistência foi possível, mas depois se reconciliou com o inimigo; portanto, sua conta era credível. Seu objetivo indiscutível era

conferem à sua obra um caráter pragmático em consonância com a teoria desenvolvida por Políbio, em particular, que, rejeitando a historiografia, defendia a "verdade" e a "exatidão". Embora Josefo defendesse esses princípios, não se pode dizer que ele sempre os aplicou na prática. Além de estar sujeito à dinastia imperial, tinha interesse pessoal em revelar algumas coisas e em ocultar outras, melhor omitidas em silêncio.

Suas próprias ações repreensíveis estão envoltas em obscuridade ou completamente evitadas. Não há indícios de sua incompetência no campo de batalha e, em vez disso, há jactância baseada em mentiras óbvias. Os métodos de guerra dos romanos são sempre retratados como puros e imaculados. Tito e Vespasiano agem apenas sob coação pela qual não merecem censura. Eles se abstêm de crueldade excessiva e estão ansiosos para salvar os judeus, mas os "bandidos" são os responsáveis pela deterioração da situação. O povo judeu não queria guerra; foi imposto a eles pelos "ladrões". Uma imagem inteiramente diferente da participação completa de todo o povo, homens e mulheres, na guerra é apresentada pelo antijudeu Tácito, mas todo fato histórico que possa apoiar essa visão é deliberadamente omitido por Josefo. Em apenas uma passagem - o discurso de Tito aos Zealots - ele tem a voz anterior um comentário que era indubitavelmente atual, a saber, que os judeus sempre foram os inimigos jurados de Roma. Um defeito mais grave é sua distorção do movimento messiânico na Judéia e seu papel em atizar as chamas da guerra, sem dúvida uma perversão intencional do estado de coisas para representar a Guerra Judaica como a ação de círculos limitados, com o objetivo de desculpar a nação como um inteiro aos olhos da administração romana.

**SEU VALOR LITERÁRIO E HISTORIOGRÁFICO.** Esses defeitos naturalmente diminuem o valor da obra de Josefo como história e, a esse respeito, ela deve ser tratada com muita cautela. No entanto, deve-se enfatizar que a excelência da obra, tanto em suas qualidades literárias quanto historiográficas, lhe confere um lugar de honra na literatura judaica e em geral. Sua habilidade literária é considerável: as descrições são épicas em

no sentido pleno da palavra, as cenas são retratadas de forma plástica e impressionante, os horrores e o vasto espetáculo da guerra são graficamente retratados, culminando em um grande panorama com a destruição de Jerusalém e a queima do Templo. Muito de A Guerra Judaica deriva da observação pessoal do autor. Isto é especialmente verdadeiro para a descrição do cerco real. Josefo anotou tudo o que viu e, além disso, fez uso de evidências obtidas daqueles que desertaram para o acampamento de Tito. Esses detalhes têm valor documental ou semidocumental.

Grande significado também se atribui a algumas descrições da guerra que são quase certamente baseadas em relatórios militares romanos, sua origem romana sendo aparente em seu estilo, que é conciso, seco e desprovido de qualquer embelezamento retórico. O material oficial sobre o posicionamento das guarnições romanas em todo o reino pode ser discernido no grande discurso de Agripa. Nesta passagem, Josefo aparentemente usou um documento oficial disponibilizado a ele dos arquivos imperiais: o discurso é uma recapitulação notavelmente fervorosa da propaganda oficial por um laiaio do senhor do Império Romano.

Além disso, Josefo fez uso de obras compiladas por outros escritores sobre a Guerra Judaica. O livro é construído em três seções, com o relato da guerra como principal, central. A primeira seção abre com os eventos que precederam a revolta dos Macabeus e continua com uma descrição da história das dinastias Hasmoneus e Herodianas até a eclosão da Guerra Judaica (bk. 1 e cerca de metade de bk.

2). A segunda seção relata vários episódios da guerra, como o cerco de Masada e as agonias finais da oposição do povo judeu, bem como vários detalhes importantes sobre o reino dos partos. As fontes de Josefo para o material na seção introdutória foram um trabalho sobre a dinastia Hasmonean escrita originalmente em hebraico e a grande obra de Nicolau de Damasco que lhe forneceu as informações sobre a dinastia herodiana relatada nesta seção.

**SUA LÍNGUA E ESTILO.** O grego da guerra judaica é muitas vezes excelente, mas muito provavelmente o estilo foi em grande parte o resultado do polimento pelos assistentes literários de Josefo. De acordo com seu próprio testemunho, seu sotaque era defeituoso, e seu domínio insuficiente do grego literário é atestado por sua grande obra Antiquidades Judaicas, cuja linguagem é pobre, às vezes até laboriosa, em grande parte artificial e muito inferior ao estilo claro e fluido da Guerra Judaica. A atenção cuidadosa ao estilo desta última obra provavelmente resultou de seu caráter oficial. Além disso, foi a primeira produção de Josefo, aquela que lhe daria um lugar no mundo literário em Roma. Entre as circunstâncias auspiciosas da obra estava sua idade comparativamente jovem quando a escreveu, pois tinha cerca de 40 anos quando foi publicada, enquanto completou as Antiquidades aos 56 anos. , foi escrito com o objetivo de esclarecer o mundo não-judeu sobre a natureza do judaísmo, para que ele pudesse entender até que ponto estava equivocado em seu julgamento do povo judeu.

Josefo Flávio

### Antiguidades judaicas

A obra foi o resultado tanto das circunstâncias objetivas da vida judaica na diáspora, quanto das conclusões pessoais de Josefo extraídas de sua experiência em Roma, onde ele viu o povo judeu vivendo em um ambiente não-judaico e ainda preservando seu caráter e observando sua religião.

SEUS OBJETIVOS: ESCLARECIMENTO DOS GENTIOS; PROVA DA ANTIGUIDADE DOS JUDEUS. Pela primeira vez ele ficou cara a cara com o ódio dos gentios aos judeus e lhe pareceu que nada além de sua ignorância da religião de Israel era o responsável. Sentindo que se apenas os gentios conhecessem e entendessem a luz que permeava o judaísmo, eles certamente abandonariam seu comportamento caprichoso e cessariam sua hostilidade para com os judeus, Josefo tirou a conclusão clara e simples: ele tinha que ensinar aos não-judeus uma lição de judaísmo . história para mostrar-lhes o erro de seus caminhos. O título, Antiguidades Judaicas, aparentemente foi escolhido por ele na analogia de Antiquitates Romanae por Dionísio de Halicarnassus que viveu durante o reinado do imperador Augusto; mas também sugere o objetivo principal que Josefo se propôs nesta obra: provar a antiguidade dos judeus e dissipar a calúnia de que a nação judaica não era antiga.

ASPECTOS HELENÍSTICOS, AGÁDICOS E HALÁQUICOS. Ele relata os eventos bíblicos, mas não como eles são dados na Bíblia. A abordagem de Josefo é a de um escritor helenístico que, nunca esquecendo seu público, adapta sua escrita ao gosto deles. Um sabor helenístico é frequentemente adicionado à narrativa, como, por exemplo, na história de José e da esposa de Potifar. O leitor judeu também é recompensado com declarações agádicas que, tiradas de fontes literárias, embelezam os contos bíblicos. Alguns dos Midrashim agádicos de José Phus são conhecidos a partir de fontes existentes, outros não foram preservados na literatura existente e Jo sephus é sua única fonte. Nessas passagens ele se revela um agadista notável. Tampouco os assuntos haláchicos lhe eram estranhos. O livro 4 de sua grande obra contém halakhot que não estão de acordo com a halakhah existente, que não deve ser interpretada como ignorância por parte de Josefo, mas sim como uma tradição halakhi não mais existente, seja porque foi rejeitada ou porque foi esquecida no decorrer do tempo.

FONTES HELENÍSTICAS PARA NARRATIVAS BÍBLICAS. Em sua versão das narrativas bíblicas, Josefo preservou muitas citações e avisos da literatura judaico-helenística e também da literatura helenística geral, na medida em que esta última aborda assuntos judaicos, incluindo escritores como \*Artapanus, \*Cleodemus Malchus, Berosus, \*Manetho, \* Menandro de Éfeso, e outros. Existem opiniões divergentes sobre as fontes de informação de Josefo, alguns sustentando que ele havia lido os autores no original, outros que ele tinha apenas um conhecimento indireto deles. Com toda a probabilidade, a visão anterior está correta, pelo menos no que diz respeito a um autor como Berosus. Para uma nova fonte babilônica recentemente publicada, uma crônica dos dias de Nabucodonosor, revela a precisão de Josefo sobre os eventos que precederam a destruição do Primeiro Templo, tornando

fica claro que ele só poderia ter derivado seu conhecimento notavelmente preciso do próprio trabalho de Berosus. Ele, sem dúvida, também usou compilações como a de Alexander Polyhistor como uma fonte importante.

USO DA SEPTUAGINTA PARA NARRATIVAS BÍBLICAS E

PARA O PERÍODO PERSA. Não há base para a afirmação de que Josefo ignorava o hebraico e não leu a Bíblia no original. No entanto, ele usou principalmente a \*Septuaginta, em uma versão significativamente diferente da existente, como testemunham várias indicações claras, notadamente os nomes pessoais encontrados principalmente nas Antiguidades. Como afirmado, a primeira obra de Josefo foi escrita em aramaico e só mais tarde, a pedido da corte imperial, em grego. Seu progresso no caminho da literatura helenística, tão completamente estranha para ele, não foi fácil. É razoável supor que seu rascunho original estava em aramaico e que os assistentes o ajudaram a dar-lhe uma roupagem grega digna desse nome. Com o passar do tempo , porém, naturalmente houve uma mudança para melhor, pois não há dúvida de que, com seus talentos, Josefo teve amplas oportunidades em Roma para melhorar seu conhecimento da língua. No entanto, a partir de sua própria evidência, mencionada anteriormente, pode-se concluir que o grego permaneceu uma língua estranha para ele durante toda a sua vida. O uso da Septuaginta aparentemente tornou mais fácil para ele moldar as narrativas bíblicas em um molde helenístico do que seguir o original hebraico, embora a língua da Septuaginta, que era o grego falado pelas massas judaicas no Egito e no resto da diáspora, fosse não concorda com o gosto atticista fastidioso do público em Roma. No entanto, copiar as narrativas bíblicas com base na versão da Septuaginta tornou as coisas um pouco mais fáceis para ele, uma consideração que presumivelmente desempenhou um papel em sua decisão de usá-la. No entanto, não há uma única referência aos livros proféticos na obra. Esta omissão aparentemente resultou do fato de que Josefo escreveu para um público não-judeu, a quem a figura de Moisés era familiar, enquanto os Profetas eram, ao que parece, completamente desconhecidos para o mundo helenístico iluminado.

A segunda seção das Antiguidades, que começa perto do final do livro 11, abre com um relato do período do domínio persa em Ereÿ Israel. A partir desse relato, pode-se ver que poucas das fontes existentes no momento estavam disponíveis para Josefo. Usando a Septuaginta, ele preencheu as lacunas do Livro de Ester, que ele considerava histórico.

POSSÍVEL FONTE SAMARITANA PARA PERÍODO PERSA. Dentro Além disso, o livro 11 contém um extrato de uma fonte desconhecida sobre o assassinato cometido no Templo de Jeru- salém durante o governo do governador persa \*Bagothi, que Josefo pode ter tirado de uma fonte samaritana que provavelmente incluía a descrição de Alexandre a chegada do Grande em Ereÿ Israel e a fundação do templo samaritano no Monte Gerizim. Que há um pano de fundo histórico para este relato do assassinato pode ser visto no \*Elephantine pa pyri que menciona dois dos homens que figuram nele: Bagothi, o governador persa, e Johanan, o sumo sacerdote. Assim para

o obscuro período persa também dá grande importância ao material escasso fornecido por Josefo.

#### TRATAMENTO DO PERÍODO PTOLEMAICO E EVIDÊNCIAS

DA FRAQUEZA DE JOSEFO COMO HISTÓRICO. No entanto, ele era quase totalmente ignorante do governo dos Ptolomeus em Ereÿ Israel, preenchendo o vazio com a Carta de \*Aristeas e com a história de José, o Tobiad, o cobrador de impostos, que tem pelo menos um fundo histórico e substância (ver \*Tobiads).

Em vez de revelar sua importância como transmissor de informações históricas, Josefo aqui demonstra sua fraqueza como historiador. A história sobre José, o cobrador de impostos, sem dúvida se refere ao tempo de Ptolomeu III e Ptolomeu IV, ou seja, até o final do século III a.C. Josefo, no entanto, conta a história como se tivesse ocorrido após a conquista de Ereÿ Israel por Antíoco III, ou seja, depois de 200 aC, e resolve a incongruência entre o conteúdo da história e sua inserção no contexto da conquista selêucida pelo comentário, que tem sua origem na propaganda para a restauração do domínio ptolomaico em Ereÿ Israel, que Ereÿ Israel e as cidades de \*Coele-Síria foram dadas por Antíoco III como dote para sua filha Cleópatra em seu casamento com Ptolomeu V, o rei do Egito.

A falta de consciência da contradição de Josefo atesta sua fraqueza como historiador. Ele era culpado de imprecisão, e muitas passagens indicam que seu senso crítico não era altamente desenvolvido. Ele desliza sobre a superfície dos eventos em vez de penetrar em seu significado interno. Ele dá pouca atenção aos eventos anteriores à conquista de Ereÿ Israel por Antíoco III sem mencionar nada do desenvolvimento na Judéia na véspera da conquista. Nesse aspecto, ele é muito inferior ao \*Porfírio posterior, cuja brilhante análise do pano de fundo histórico do Livro de Daniel está incorporada no comentário de \*Jerônimo sobre esse livro.

TRÊS DOCUMENTOS DO PERÍODO PTOLEMAICO. Josefo cita três documentos extremamente importantes: o primeiro é a proclamação de Antíoco III a favor do Templo de Jerusalém; a segunda proibia que animais impuros fossem trazidos para dentro dos limites da cidade santa; enquanto o terceiro decretou a transferência de 2.000 famílias judias da Babilônia para a Frígia e Lídia como colonos militares, encarregados de preservar a lei e a ordem naqueles países, então em estado de rebelião após a revolta de Aqueu (ver: \*Antiochus III ).

O PERÍODO MACCABEAN E HASMONEAN. O relato do período Macabeu e Hasmoneu começa no meio do livro 12. A fonte de Josefo para este período é principalmente I Macabeus, mas há indicações de que a história da dinastia Hasmoneu até a morte de \*Salome Alexandra, ou talvez apenas até o final do reinado de Alexandre \*Yannai, foi copiada por ele de uma obra abrangente escrita originalmente em hebraico e posteriormente traduzida para o grego. A afirmação de alguns estudiosos de que Nicolau de Damasco foi a fonte das informações de Josefo sobre Salomé Alexandra é insustentável.

#### NICHOLAS DE DAMASCO COMO FONTE PARA HERODIAN

PERÍODO. A participação de Nicolau na obra de Josefo encontra-se nos livros 14-17, isto é, desde o fim da dinastia dos Hasmoneus até o estabelecimento do governo dos procuradores na Judéia em 6 EC. ascensão e suas grandes realizações durante seu governo na Judéia, embora Josefo, sem dúvida, adotasse uma atitude crítica em relação ao governo de Herodes e não aceitasse todas as declarações de Nicolau sobre ele. Por exemplo, ele rejeita a história da origem babilônica de Herodes, considerando-a como expressiva da bajulação de Nicolau a Herodes que desejava libertar-se da deficiência de ser um "meio-judeu" e ser considerado descendente daqueles judeus de pura descendentes que voltaram da Babilônia.

Contra Nicolau, Josefo declara que Herodes ao longo de sua vida ansiava por honra e que foi esse desejo que o levou a esbanjar seu dinheiro com o objetivo de adquirir uma grande reputação no mundo helenístico-romano. Josefo considerava o assassinato dos filhos de Herodes um ato abominável, que somente um homem com a alma de um assassino poderia cometer.

#### INFORMAÇÕES SOBRE AS COMUNIDADES DA DIÁSPORA EM ROMANO

VEZES. Por causa de sua admiração por Roma, Josefo incluiu em sua obra uma série de documentos, a maioria deles no livro 14, que atestam a atitude favorável do Império Romano em relação às comunidades da diáspora. Embora conservados em um estado que está longe de ser satisfatório, sua importância é inestimável. A visão apresentada no século 19 de que esses documentos são falsificações já foi descartada.

Eles revelam a posição das comunidades judaicas na sociedade helênica, o ódio reprimido do mundo gentio pela religião judaica e as suspeitas que acompanhavam os judeus por toda parte, até o ponto do desejo de extirpá-los.

Por outro lado, mostram como a administração romana se esforçou para agir com imparcialidade e proteger os judeus dos ataques das nações mais populosas. Também espelham a luta das comunidades pela observância dos preceitos do judaísmo e sua fidelidade a Jerusalém, pelo que despertaram a ira dos gentios. Os documentos também são importantes pela informação que fornecem sobre os muitos privilégios concedidos aos judeus pela administração romana, principalmente a isenção do serviço militar por motivos religiosos. A fonte de onde Josefo obteve esses documentos não é conhecida. Ele pode tê-los copiado da obra de Nicolau de Damasco, mas mais provavelmente eles vieram de coleções especiais de documentos que tratavam dos direitos concedidos aos judeus, que eram encontrados em grandes comunidades, como Alexandria, Éfeso, Roma e grandes cidades. s no império, como Cirene.

A última parte das Antiguidades, composta pelos livros 18-20, apresenta uma dificuldade tanto em suas fontes quanto na maneira como os eventos são narrados.

PASSAGEM CONTROVERSA SOBRE JESUS. Um dos grandes enigmas da obra, e talvez da história antiga em geral, é a conhecida passagem sobre Jesus de Nazaré no livro 18, que os estudiosos ainda não conseguiram elucidar. Algum

Josefo Flávio

o consideravam uma falsificação cristã do século III d.C., outros ainda o consideram como evidência histórica das atividades e morte de

Jesus; mas a passagem contém declarações que não poderiam ter sido feitas por um judeu como Josefo, como Schuerer reconheceu. Por volta das décadas de 1930 e 1940 houve uma mudança na perspectiva acadêmica, a passagem sendo considerada não como uma falsificação, mas como a declaração original de Josefo adulterada por um cristão. O principal proponente dessa visão foi Robert Eisler (ver bibliografia) que até fez uma tentativa malsucedida de reconstruir a versão original. Para o período dos procuradores ao reinado de Agripa I, José Phus aparentemente usou material dos arquivos romanos e obras de outros autores, mas no geral ele escreve como testemunha ocular contemporânea.

**CONTA FAVORÁVEL DE AGRIPA I.** A conta de Agripa I que ocupa parte do livro 18 e todo o livro 19 dá a impressão de uma uniformidade que prova indubitavelmente que teve uma única fonte. A divisão do material pareceu razoável a Josefo, desejo de dar conta do reinado de Agripa em relação aos eventos ocorridos nos dias dos imperadores Caio Calígula e Cláudio. Nesta parte das Antiguidades, é muito provável que Josefo tenha copiado a obra de seu rival \*Justus de Tiberíades ("Sobre os Reis Coroados de Judá" como deve ser traduzido, em contradição com Schuerer, que entende  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$  como significando "linhagem"). Nela Justo deu conta dos reis judeus até Agripa I, aparentemente por instruções de Agripa II, que desejando glorificar a memória de seu pai, atribuiu ao seu secretário, Justo de Tiberíades, a tarefa de escrever uma obra descrevendo as atividades de Agripa I. Claramente a conta tinha que ser favorável; e, de fato, Agripa I é retratado nas Antiguidades sob uma luz decididamente elogiosa.

#### CONTAS DOS DOIS JUDEUS Babilônicos E DO

**CASA REAL DE ADIABENE.** Uma grande parte do livro 18 consiste na emocionante história de dois judeus babilônicos, os irmãos Ani laeus e Asinaeus. O livro 20 contém o notável episódio do proselitismo da casa real de \*Adiabene. Os dois eventos ocorreram em regiões adjacentes nas quais o aramaico era o vernáculo. O que levou Josefo a incorporá-los em seu trabalho? Ele aparentemente usou a história dos dois irmãos babilônicos para fins de propaganda romana, visando principalmente os judeus em todo o Império Romano, a fim de que, nos dias que se seguiram à destruição do Segundo Templo, eles não tivessem mais nenhuma idéia de rebelião, já que Roma era, em última análise, o império da lei e da justiça com o qual, ao contrário dos países além de suas fronteiras, era possível negociar. O relato do proselitismo da casa real de Adiabene foi aparentemente incluído por Josefo no livro 20 (que trata dos 22 anos anteriores à eclosão da Guerra Judaica) por causa do papel desempenhado pela família real de Adiabene nos últimos dias da guerra. Segundo Templo em geral e na Guerra Judaica em particular. Josefo descreve os eventos contidos no final do livro 20 como uma testemunha ocular real. Este livro termina com uma lista dos sumos sacerdotes do tempo de

Alexandre, o Grande, até a Guerra Judaica, sendo a fonte para isso, pelo menos desde os dias de Herodes, as genealogias dos sacerdotes em geral e dos sumos sacerdotes em particular que foram mantidas nos arquivos do Templo. A lista de Josefo está longe de ser clara: muito nela é obscura, e os problemas que ela levanta não foram satisfatoriamente resolvidos.

#### A vida

Finalmente, há duas últimas obras de Josefo, a Vida e Contra Apião. O primeiro foi escrito em resposta aos ataques de Justo de Tiberíades, que o acusou de má conduta na Galileia antes da chegada de Vespasiano e seu exército, acusando-o em particular de pertencer ao partido da guerra, ser inimigo de Roma, ter reprimido o partido da paz em Tiberíades, cometeu atos de banditismo e violou mulheres. Tais alegações eram altamente intragáveis para Josefo, em sua posição de acesso aos círculos superiores em Roma. A defesa de Josefo esconde mais do que revela, fugindo claramente de qualquer resposta direta e, assim, confirmando indiretamente as acusações de Justo. O testemunho do rei Agripa, pretendido como prova a seu favor, é tão redigido que na verdade equivale a uma acusação.

A Vida aparentemente apareceu como um apêndice às Antiguidades, que foi publicada em 93/94 EC, de acordo com o próprio testemunho de Josefo. Parece que a acusação de Justus se tornou corrente pouco antes, e Josefo aproveitou a primeira oportunidade disponível para respondê-lo. A Vida, então, foi escrita na continuação ou logo depois das Antiguidades, mas antes de aparecer no mercado livreiro de Roma, ou seja, em 93/94 EC ou, como sustenta Laqueur (ver bibliografia), junto com a segunda edição das Antiguidades, entre 93/94 e 100 d.C.

#### Contra Apião

Em Contra Apião (ou, Sobre a Antiguidade dos Judeus, o título original da obra), que consiste em duas partes, Josefo ataca vários anti-semitas e procura refutar suas acusações com argumentos lógicos e com escárnio mordaz. A obra revela notável habilidade literária e grande capacidade de persuasão. A primeira parte, uma longa série de excertos de obras que não existem mais, em particular do Manetho egípcio, é especialmente significativa, pois é o único registro de todo um corpo de literatura que de outra forma seria completamente desconhecido. Esta parte constitui uma defesa negativa dos judeus, ou seja, pretende refutar as alegações dos anti-semitas. O objetivo da defesa positiva na segunda parte era revelar o valor interior do judaísmo e sua superioridade ética sobre o helenismo. Nesta parte, especialmente Josefo aparece como um judeu completamente comprometido com seu povo e sua religião. Aqui o verdadeiro Josefo é revelado, não aquele que agiu traiçoeiramente para com seus companheiros para salvar sua vida, mas Josefo, o judeu que luta a luta de seu povo e sofre com eles.

#### Avaliação de Josefo

##### Como um judeu

Sobre este assunto existem opiniões opostas. Por alguns, ele é considerado um traidor que, abandonando seu povo em sua hora de necessidade, desertou para o inimigo e agindo como o apologista da



os romanos, distorceu os fatos. Uma visão mais caridosa sustenta que ele era essencialmente um fariseu que agia em conformidade com essa visão, tinha fé no futuro do povo judeu cuja sobrevivência dependia da submissão a Roma e, por mais sórdida, a maneira como salvou sua vida, ele o fez para se dedicar aos mais altos interesses de seu povo.

### Como escritor

Quanto ao seu mérito como autor, pode-se dizer que, em termos de talento literário, Josefo está entre os principais escritores da literatura mundial. Seu estilo é épico, suas representações plásticas, seu dom de descrição cativa o leitor tanto por sua fidelidade quanto por sua apresentação colorida. Todas essas qualidades se aplicam àquela que, do ponto de vista literário, é sua principal obra, A Guerra Judaica, marcada por uma completa identidade entre o autor e seu tema calamitoso. O leitor acredita que o escritor, enquanto lamenta a cidade, torna-se uma testemunha ocular real ao apresentar o quadro dramático da queima do Templo ou a trágica bravura dos heróis de Massada. O pathos inerente à ocasião se comunica ao leitor.

### Como um historiador

Não é assim, porém, seu mérito como historiador. Josefo, é claro, não deve ser julgado de acordo com os critérios de um historiador moderno. A expressão “ciência histórica” não se aplica à historiografia antiga, pois antigamente o historiador era escritor e seu ofício fazia parte da literatura geral. Essa paixão do historiador provou sua desgraça, pois as exigências da literatura não estavam de acordo com as exigências da historiografia e, na maioria das vezes, o escritor prevalecia sobre o historiador. Josefo compartilhava todos os defeitos que caracterizavam os historiadores contemporâneos e anteriores. No entanto, ele ocupa um lugar de primeira importância também como historiador, uma importância que é muito aumentada porque sua obra é a única fonte sobrevivente e sem ela pouco se saberia da história do Segundo Templo nem teria sido possível escrever tal história.

O historiador deve ser grato à Igreja Cristã por preservar este tesouro. Já nos primeiros séculos os cristãos traduziram avidamente os escritos do “Grego Lívio” para o latim – Antiquidades e Contra Ápio foram traduzidos através dos esforços de Cassiodoro no século VI d.C. e A Guerra Judaica aparentemente já no final do séc. quarto. Uma distinção deve ser feita entre a interpretação exata, atribuída a Rufino, de A Guerra Judaica e a versão mais livre conhecida como Hegesipo ou Gegesipo. A primeira edição do texto grego dos escritos de Josefo foi impressa em 1544 por Frobenius e Episcopus em Basileia. A nova edição acadêmica, a de Niese, foi iniciada em 1887 em Berlim. As principais edições em inglês de Josephus são Josephus: Complete Works

(1969), traduzido por W. Whiston; A Guerra Judaica (1959), de GA Williamson; e a edição Loeb Classical Library traduzida por H. St. John Thackeray, R. Marcus e LH Feldman (1926–65).

[Abraham Schalit]

### Nas artes

O historiador judeu e seus escritos deixaram uma marca na arte e na literatura. No século XI, uma versão eslava oriental fez da Guerra Judaica de Josefo uma fonte popular de lendas nas terras eslavas e mais tarde influenciou a literatura heróica russa. A redescoberta no século 15 dos escritos de Josefo criou uma moda na Europa Ocidental para dramas sobre os Macabeus e os Herodianos. Após as primeiras traduções de Josefo para o latim (1481), alemão (1531), francês (1558) e italiano (1574), o poeta inglês Thomas Lodge (1558–1625) produziu a primeira edição completa em inglês, The Famous and Memorable Workes de Josefo, homem de muita honra e erudição entre os judeus... (Londres, 1602). Embora não houvesse praticamente nenhuma ficção antiga sobre o historiador judeu, havia muitos dramas ingleses do século XVII que tratavam de assuntos como “Herodes e Mariamne e a queda de Jerusalém, que reconheciam sua dívida para com “Josefo, o erudito e famoso judeu”. Os dramaturgos ingleses ansiosos por explorar tais temas no palco encontraram em Josefo uma conveniente autoridade pós-bíblica, capacitando-os a contornar as objeções puritanas à dramatização da Bíblia. Houve uma renovação do interesse por esses assuntos durante a era da Restauração, e o relato de Josefo sobre a destruição de Jerusalém, por exemplo, continuou a atrair a atenção dos dramaturgos ingleses até o século XIX. Em geral, no entanto, o próprio Josefo tornou-se significativo na ficção apenas no final do século XIX.

A necessidade do judeu de lutar pela igualdade foi enfatizada pelo autor russo Vladimir Galaktionovich Korolenko em seu conto Skazaniye o Flore, Agrippe i Menakheme syn Yegudy (“Conto de Florus, Agripa e Menahem ben Judah”, em Ocherki i Razs kazy, vol. 3, 18942). Praticamente todas as obras que tratam do tema no século 20<sup>o</sup> foram escritas por judeus. Eles incluem Az áruló (“O Traidor”, 1923), um drama histórico do autor húngaro Lajos Szabolcsi; Yehiel Yeshaiia “Conto do prato Yid de Trunk Yosepus Flavius divertido Yerusholayim (1930); a peça alemã de Ju lius Wolffsohn Joseph ben Matthias (1935; encenada em 1934); e Yerushalayim ve-Romi: Yosifus Flavius (1939), um drama hebraico do escritor Nathan Agmon (Bistriski). O trabalho de destaque sobre o assunto foi a trilogia de Josephus do romancista alemão Lion Feuchtwanger: Der juedische Krieg (1932; Josephus, 1932); Die Soehne (1935; O Judeu de Roma, 1936); e Der Tag wird kommen (1941; The Day Will Come (EUA ed., Jo sephus and the Emperor), 1942). Após a Segunda Guerra Mundial, o escritor israelense Shin Shalom publicou sua peça Me'arat Yosef (em Ba Metaï ha-Gavoha, 1956) e Naftali Ne'eman, o romance hebraico Beino le-Vein Ammo (1956–57). Josefo também aparece em várias obras de arte interessantes. Um impressionante busto de mármore do primeiro século (encontrado em Roma e anteriormente no Carlsberg Glyptotek, Copenhague) foi pensado para representar o historiador judeu por causa de suas características “semíticas” pronunciadas.

Dois notáveis manuscritos franceses que sobreviveram são cópias de suas obras. O primeiro, um texto de Josefo do final do século XII (Bibliothèque Nationale, Paris), contém figuras estilizadas e formas alongadas e convulsivas semelhantes às da escultura românica francesa do mesmo período. Em uma ilustração

Joshua

Josefo é mostrado apresentando seu trabalho a Vespasiano. O imperador está entronizado como um monarca medieval, enquanto José Phus – completo com o famoso “chapéu de judeu” – é retratado na postura de um dos quatro evangelistas. Reunidos atrás de Josefo está um grupo de judeus também usando o capacete pontiagudo obrigatório. O segundo manuscrito, uma obra-prima da iluminação, é o francês *Antiquités judaïques* com miniaturas de Jean Fouquet (1415-1480; Bibliothèque Nationale). Pintadas no final da Idade Média, essas obras de cores frescas traem a influência do Renascimento italiano, embora os fundos suaves da paisagem sejam os da França do século XV.

Nesta obra, Fouquet, mestre em agrupamento, ação e drama, interpretou cenas bíblicas como Davi lamentando a morte de Saul e Salomão construindo o Templo. As Antiguidades também inspiraram Altichiero e Avarizi a pintar uma série de triunfos para o grande salão do palácio de Verona (c. 1377). Estes mais tarde serviram como modelos para os mestres renascentistas que buscavam evocar a glória de Roma, notadamente Andrea Mantegna (1431-1506), cujo Triunfo de César (1484-1492) está agora no Hampton Court Palace, perto de Londres. Muitas edições impressas das obras de Josefo também foram ilustradas por artistas conhecidos.

**Bibliografia:** N. Bentwich, *Josephus* (1914, 1945); H. St. J. Thackeray, *Josefo, o Homem e o Historiador* (1929, 1967); FJ Foakes-Jackson, *Josefo e os judeus* (1930); S. Zeitlin, *Josefo sobre Jesus* (1931); S. Belkin, *O Halakah Alexandrino na Literatura Apologética do Primeiro Século EC* (1936); Barão, *Social2*, índice; WR Fazendeiro, *Macabeus, Zelotes e Josefo* (1956); R.J.H. Shutt, *Estudos em Josefo* (1961); GA Williamson, *Mundo de Josefo* (1964); M. Duschak, *Mar Deror, Josephus Flavius und die Tradition* (1864); H. Bloch, *Die Quellen des Flavius Josephus...* (1879); J. Destinon, *Die Chronologie des Josephus* (1880); idem, *Die Quellen des Flavius Jose Phus* (1882); A. Schlatter, *Zur Topographie und Geschichte Palestine* (1893); Niese, em: *Historische Zeitschrift*, 76 (1896); 193-237; Buechler, em: *REJ*, 32 (1896), 179-99; 34 (1897), 69-93; Schuerer, *Gesch.*, índice; UMA. Schlatter, *Wie sprach Josephus von Gott?* (1910); idem, *Die hebraischen Namen bei Josephus* (1913); idem, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht von Josephus* (1932); E. Norden, *Josephus und Tacitus ueber Jesus...* (1913); Hoelscher, em: *Pauly-Wissowa*, 18 (1916), 1934-2000, n. 2; R. Laqueur, *Der juedische Historiker Flavius Josephus* (1920); W. Weber, *Josefo e Vespasiano* (1921); R. Eisler, *Jesus Basileus sobre Basileusas...*, 2 vols. (Ger., 1929-30); S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus* (1930); S. Pelletier, *Flavius Josephus adapteur de la Lettre d'Aristée* (1962); José b. Mattityahu, *Kadmoniyot ha-Yehu dim*, ed. por A. Schalit, 1 (19552), xi-lxxxii; A. Schalit, em: *Klio*, 26 (1933), 67-95; idem, *Koenig Herodes* (1969), passim; idem, *Namenwoerter buch zu den Schriften des Flavius Josephus* (1969). **Adicionar. Bibliografia** : U. Rappaport (ed.), *Josephus Flavius: Historian of Eretz Israel in the Hellenistic-Roman Period* (1982), extensa bibliografia; T. Rajak, *Josephus* (1983); M. Broshi, “Como Reconhecer um Judeu”, em: *The Israel Museum Journal XI* (1993), 81–84; Y. Shahar, *Josephus Geographicus: O Contexto Clássico da Geografia em Josefo* (2004).

**JOSUÉ** (Heb. יְהוֹשֻׁעַ <sup>יְהוֹשֻׁעַ</sup>; YHWH é a salvação”), filho de Nun de יְהוֹשֻׁעַ a tribo de Efraim e líder dos israelitas na conquista e partilha da terra de Canaã; seu nome era originalmente Oséias (Nm 13:8, 16; Deut. 32:44). Josué, que aparece na Bíblia como comandante e como servo de \*Moisés, liderou Israel contra \*Amalek na batalha de Refidim

(Êxodo 17:9-14). Ele acompanhou Moisés durante sua subida e descida do Monte Sinai (24:13; 32:17-18), e foi encarregado da segurança na tenda da reunião (33:11). Um dos 12 espiões enviados de Cades, Josué, junto com Calebe, opôs-se ao relatório negativo dos outros dez (Nm 13:8; 14:6-9). Por causa de sua confiança no Senhor, eles foram os dois únicos privilegiados a entrar em Canaã (14:30). Moisés nomeou Josué como seu sucessor (27:15-23; Deut. 1:38) com o dever de conquistar e distribuir a terra entre os israelitas (Num. 34:17; Deut. 31:7, 14, 23).

Ele mesmo recebeu Timnate-Serah nas colinas de Efraim como seu lote (Js 19:50). Em sua morte com a idade de 110 anos, ele foi enterrado lá (ibid. 24:30; cf. Juizes 2:9, como Timnath-Heres). Josué é retratado na Bíblia combinando as qualidades de um líder militar e de um profeta. Sua principal função estava na conquista e colonização de Canaã (Dt 3:21; 31:3-8; Js 13:22), mas ele “foi cheio do espírito de sabedoria, porque Moisés lhe impôs as mãos”. (Números 27:18-20; Deut. 34:9). Como Moisés, ele é chamado de “servo do Senhor” (Js 24:29), e também é dito dele: “E o Senhor falou a Josué dizendo” (20:1) – a forma de tratamento usada para Moisés .

Ele começa seu discurso de despedida a Israel: “Assim diz o Senhor” (24:2). O evento do Monte Ebal (Jos. 8:30-35; cf. Deut. 27) é um tipo de ato de liderança profética continuado de Moisés a Josué. Em suas palavras de despedida do capítulo 23 e as de Siquém (24), a Bíblia atribui a ele o caráter de um profeta-legislador no estilo de Moisés (24:1-28). (Para maiores detalhes veja \*Josué, Livro de.)

O papel histórico de Josué foi avaliado de várias maneiras. Há um consenso geral de que as tradições de Josué no Pentateuco são secundárias. Ele parece ter sido inserido na história de espionagem de Números 13–14; Deut. 1:34-7, que em uma forma anterior incluía apenas Calebe. Quanto à sua historicidade E. Meyer e G. Hoelscher negam sua existência como realidade histórica e supõem que ele seja o herói lendário de um clã josefino. Outros, especialmente Y. Kaufmann, aceitam a tradição bíblica em essência e o veem como o líder histórico de uma aliança de tribos durante a conquista de Canaã. Antes que as extensas escavações arqueológicas das últimas décadas demonstrassem que o relato bíblico da conquista da terra não é histórico, a maioria dos estudiosos modernos não duvidava de sua historicidade, mas sugeria que ele era o líder de apenas parte dos conquistadores israelitas, e que ele tornou-se um herói nacional associado a Moisés somente após a passagem do tempo, quando inúmeras histórias e tradições se acumularam sobre ele. WF

Albright, T. Meek, B. Mazar e outros sustentaram que Josué era apenas o líder da casa de José e que conquistou Jericó, Ai e Bete-El, e venceu a batalha de Gibeão. Na opinião de Alt e Noth, Josué venceu apenas a batalha de Gibeão, e após essa vitória ele se tornou o primeiro juiz, consolidando as tribos de Israel em torno de seu centro religioso em Siquém, no centro das colinas de Efraim (Js. 24) .).

Nas atuais circunstâncias, parece melhor concluir que, se houver uma pessoa histórica por trás das lendas de Josué, ela não poderá ser recuperada.

[Yohanan Aharoni / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Josué recebeu a Torá de Moisés (Avot 1:1). Ele era digno de sucedê-lo e receber o dom de profecia por causa de seu serviço fiel a ele tanto de dia como de noite (Num. R. 12:9). Que sua inspiração foi derivada de Moisés é indicado na declaração “a face de Moisés era como a face do sol, a face de Josué como a face da lua” (BB 75a). Josué foi designado como o “primeiro dos conquistadores” na época da criação do mundo (Esth. R., Proem 10). Os rabinos resolvem o problema moral de que Josué havia tomado pela conquista de uma terra que estava ocupada por outra nação, sustentando que ela foi divinamente designada para os filhos de Israel, e os cananeus estavam apenas agindo como zeladores da terra até sua chegada (Sifra 7:9). O mesmo argumento foi usado pelos espartanos para justificar seu direito a Esparta e Messene, a saber, que Heracleus conquistou Esparta com suas próprias mãos e ordenou que fosse preservada para seus descendentes (Diodoro 4:33, 5). Antes de atacar uma cidade, Josué emitiu um decreto onde estava escrito: “Quem quiser ir, deixe-o ir; e quem quiser fazer a paz, que faça a paz; e quem quiser fazer guerra, que o faça. Os gergaseus partiram, e assim receberam uma terra tão boa quanto a sua própria... África [Carthage]. Os gibeonitas fizeram a paz. Os 31 reis travaram guerra e foram derrotados” (Deut. R. 5:14; Lev. R. 17:6). A dedicação de Josué dos despojos de Jericó a Deus foi feita por sua própria vontade, Josué raciocinando que, uma vez que foi capturado no santo sábado, então tudo o que foi levado deveria ser sagrado para o Senhor.

Além disso, como a primeira cidade a ser capturada, deveria ser considerada a primeira da produção, que pertence a Deus (Tanḥ B., Num. 42; Jos., Ant., 5:26). Quando os gibeonitas apelaram a Josué para salvá-los (Js 10:6), seu primeiro pensamento foi que ele não deveria causar problemas à congregação por causa desses prosélitos, mas Deus apontou que o próprio Josué era descendente de prosélitos. (Núm. R. 8:4), pois era descendente de Efraim, filho de José e Asenate, filha de Poti Fera. Josué teve sucesso onde Moisés não teve. Ele distribuiu e repartiu a terra e foi concedida a cooperação sincera de todo o povo que Moisés não conseguiu alcançar (Tanḥ B., Lev. 23). Ele foi um dos três para quem o sol parou (Ta’an. 20a). Josué casou-se com \*Raabe depois que ela se tornou prosélita (Meg. 14b).

[Elimelec Epstein Halevy]

### No cristianismo

A semelhança dos nomes Yehoshua e Yeshua trouxe uma identificação precoce, no simbolismo cristão, de Josué como um “tipo” ou prefiguração de Jesus. A tipologia é mencionada pela primeira vez na Epístola aos Hebreus (4:8-9), onde Josué, que trouxe os filhos de Israel a um descanso imperfeito apenas, é contrastado com Jesus que trouxe seus crentes ao descanso verdadeiro e perfeito. Outros eventos da vida de Josué são interpretados similarmente como antecipações proféticas da vida de Jesus. Assim Josué luta com Amaleque, o símbolo do Diabo, com quem Jesus também deve lutar, e ele lidera os israelitas na batalha enquanto Moisés cruza os braços na posição “cruzada”.

Segundo o padre da Igreja Irineu, Josué, que conduz o povo à Terra Santa, sucede a Moisés, símbolo da Lei superada.

### No Islã

Quando o povo de Israel se recusou a entrar em Ereḥ Israel por medo do povo de Anak (ver Núm. 13-14), eles foram encorajados por dois homens que temiam a Deus e que lhes disseram: “Em verdade, seremos vitoriosos. e em Deus confiais, se sois crentes” (Surata 5:23–26). Os comentaristas explicam que esses dois eram Yyshaḥ (Joshua) ibn Nyn e Kalyb (Caleb) ibn Yyfannḥ (Jephunneh). ḡabarḥ (Taḡrḡkh, p. 306) menciona que havia divergências de opinião entre as autoridades anteriores (cf. Kisḡḡḡ, 240) sobre se a conquista de Jericho ocorreu durante a vida de Moisés, e que Josué comandou a vanguarda do exército nesta campanha, ou se ocorreu após a morte de Moisés, exclusivamente nas mãos de Josué. ḡabarḥ (Taḡrḡkh, p. 311), no entanto, estava familiarizado com a ordem dos eventos da conquista como eles são descritos na Bíblia: Josué conquistou mais de 30 cidades (cf. Js. 12). Nas tradições de ḡabarḥ (Taḡrḡkh, p. 312) a história de Josué está relacionada com a dos amalequitas que foram expulsos do \*lḡmen por Shamyr, o primeiro dos reis \*ḡimyar e a mesma pessoa que foi o primeiro vice-rei do rei da Pérsia no lḡmen. Os remanescentes dos cananeus, que permaneceram após as guerras de Josué, liderados por lfrḡqs, um descendente dos reis ḡimyarites, foram para a África – que conquistaram – mataram seu rei Jarjyr (ou Jarjay – o gergasita) e se estabeleceram lá; essas pessoas são os \*berberes. Ibn Khaldyn, o célebre historiador árabe-magribi (final do século 14–início do século 15), se opôs a essa genealogia. Essas lendas confusas são um eco do conto de Procópio (século VI d.C.) e das lendas judaicas – que remontam ao período do tan naim – sobre a expulsão dos cananeus por “Josué, o Ladrão” para a África, ou sua saída voluntária. Mais tarde, eles aparecem na literatura árabe como a expulsão dos filisteus de Canaã e estão ligados aos ḡilyt (ver \*Golias).

[Haim Z'ew Hirschberg]

### Nas artes

Entre escritores, artistas e músicos, o cerco e a captura de Jericó foi o episódio mais popular da carreira de Josué. Na literatura, Josué atraiu pouca atenção durante a Idade Média. Um dos primeiros trabalhos sobre o assunto foi uma peça elisabetana tardia do escritor inglês S. Rowley, cujo Joshua – embora o texto não tenha sobrevivido – é conhecido por ter sido encenado em 1602. O tema tornou-se mais popular no século XVIII, com obras começando com o drama espanhol de García Aznar Vélez El sol obediente al hombre (Sevilha, 1720–2). Josué de Thomas Morell. A Sacred Drama (1748), enriquecido pela música de Handel, foi um dos oratórios sobre temas do Antigo Testamento que apelaram ao patriotismo de um público britânico incapaz de ver peças bíblicas no palco por causa de uma censura rígida. Havia também fortes tons patrióticos em The Conquest of Canaan (1785), um poema épico do escritor e pregador teocrático norte-americano Timothy Dwight. Dwight, um dos principais

Joshua

"Connecticut wits", injetou referências à Guerra da Independência Americana em seu relato alegórico do israelita *The Battles of Joshua* (1843), uma balada americana anônima – geralmente atribuída a Samuel BH \*Judá – retratando o líder israelita como um invasor cruel. Trabalhos sobre o assunto de outros dois escritores judeus do século XIX foram menos controversos: *Yehoshu'a; Sar yeva'ot Yisrael* (1853), um épico hebraico em dez cantos de Benjamin Kewall (1806-1880), e *Joshua* (1890; *Joshua: A Story of Biblical Times*, 1890) do egípcio egípcio Georg Moritz \*Ebers, que foi criado como cristão.

O assunto manteve sua popularidade no século 20<sup>o</sup>, e um drama de três atos Rahab do crítico literário americano Richard Burton apareceu em 1906. Outra obra do mesmo período foi "Josuas Landtag" (composto em 1906), um poema pelo escritor austríaco nascido em Praga Rainer Maria Rilke. Outros trabalhos sobre o tema de escritores modernos incluem o romance polonês de Tadeusz Breza, *Mury Jerycha* ("Os Muros de Jericó", 1946); *Os Sete Dias de Jericó* (1944), um poema de Patrick Dickinson; um drama, *Das rote Seil* (1952), do escritor suíço-alemão Gerhard Wipf; e *The Scarlet Cord: a Novel of the Woman of Jericó* (1956), de Frank G. Slaughter. Entre os tratamentos de autores judeus estão o romance iídiche de Saul Saphire, *Moyshe Rabeynes Nakhfolger, Yehoshue* (1935), e *At the Walls of Jericho* (1961), de Israel Isaac Taslitt. Houve também vários trabalhos para crianças judias, como *Aggadot Yehoshu'a bin Nun* (1958; *Legends of Joshua*, 1961), de Shlomo Skulsky.

Na arte, Josué era considerado o tipo de Jesus (*Yehoshu'ah = Yeshu'a*), tanto por causa de seu nome quanto por causa do significado simbólico ligado a suas ações. A travessia do Jordão, como a travessia do Mar Vermelho, foi considerada como uma sombra do batismo de Jesus e, portanto, representada nas pias batismais. Josué também deve muito de sua popularidade no mundo cristão medieval ao milagre que realizou ao deter o curso do sol nos céus (*Js 10:12*).

Ele foi considerado um dos Nove Dignos, e foi representado nesse papel em escultura, pintura e tapeçaria. Os ciclos de episódios extraídos do Livro de Josué compreendem os mosaicos do século IV da igreja de Santa Maria Maggiore, Roma; o *Joshua Roll* grego do século X (Biblioteca do Vaticano); as portas de bronze de Ghiberti para o Batistério de Florença; e uma série de tapeçarias de Bruxelas do século XVI (Museu de Viena). Nos mosaicos de Santa Maria Maggiore, a cena da travessia do Jordão é baseada no triunfo sobre a queda de Jerusalém do Arco de Tito. Há uma estátua de Josué de Donatello no Campanile, Florença, e cenas de sua vida são encontradas em manuscritos bizantinos e ocidentais, incluindo a Bíblia de Admont do século XII (Museu Britânico); o Saltério de São Luís (Bibliothèque Nationale, Paris), do século XIII, no qual os padres são mostrados usando os chapéus pontudos dos judeus medievais; o Saltério da Rainha Maria do século XIV (Museu Britânico); e as Horas de Henrique II do século XVI (Bibliothèque Nationale). Cenas semelhantes também são encontradas em afrescos e esculturas medievais. Entre outras representações sem mesa estão uma ilustração da queda de Jericó

por Jean Fouquet (1415–1480) em seu famoso manuscrito de *Jo sephus* (Bibliothèque Nationale); afrescos da escola de Raphael no loggia do Vaticano; e uma pintura de Tiepolo (1696–1770; Museu Poldi-Pezzoli, Milão) mostrando Josué prendendo o curso do sol, assunto também tratado por artistas italianos do século XVII.

NA MÚSICA. Joshua também inspirou um número relativamente grande de composições. O súbito aparecimento de vários oratórios sobre o assunto – principalmente sobre a queda de Jericó – começando com *Il Giosuè* (1688), de GM Bononcini, está sem dúvida diretamente ligado aos eventos políticos da época, particularmente às vitórias de Carlos de Lorena sobre os turcos em Mohács, e do príncipe Eugene de Savoy e do duque de Marlborough.

Algumas obras dignas de nota do início do século XVIII são M.-A. Josué de Charpentier (c. 1700); o oratório-pasticcio *Il trionfi di Giosuè* (1703), escrito em conjunto em Florença por mais de dez compositores (incluindo Veracini e Bononcini); e outros oratórios de Veracini (c. 1715), Logroscino (1743) e Hasse (1743). O oratório de Handel *Joshua* foi mencionado acima. O assunto foi retomado por alguns compositores relativamente medíocres na França. O único exemplo digno de nota – ou notório – é de data um pouco posterior, *La Prize de Jéricho*, uma ópera composta de várias fontes (principalmente Mozart) por Lachnith e Kalkbrenner (1805). Das pouquíssimas obras sobre o assunto escritas durante o século XIX, apenas a de Moussorgsky mantém significado. Seu *Jesus Navin* ("Josué, o Filho de Freira"), para barítono, contralto, coro misto e piano, é baseado em melodias que ele ouviu de vizinhos judeus em São Petersburgo por volta de 1864. Moussorgsky utilizou pela primeira vez parte do material em 1866 para o "Coro dos Guerreiros Libios" em sua projetada ópera *Salammbô*. Entre 1874 e 1877, ele a reelaborou e completou como uma cena coral sobre a batalha de Gibeão, adaptando ele mesmo o texto da Bíblia. A obra foi apresentada e publicada pela primeira vez em 1883 por Rimsky-Korsakov, que havia arranjado o acompanhamento de piano para orquestra. O tema de abertura do refrão principal, "Assim diz o Senhor dos Exércitos", está gravado na lápide de Moussorgsky. Foi traduzido para o hebraico por Saul \*Tchernichovsky para o *Lider-Zaml buch* (1911) publicado por Z. Kisselgof, A. Zhitomirski e P.

Lwow para a \*Sociedade de Música Folclórica Judaica.

Trabalhos posteriores sobre Joshua incluem a ópera *Rahab* de C. Franckenstein (estreia em Hamburgo, 1911), o oratório *Joshua* de Franz Waxman (estreia em Dallas, 1959) e *The Story of the Spies* de Ben-Zion \*Or gad para coro e orquestra (1953).

O espiritual afro-americano "Joshua fit de battle of Jericho" está entre os mais famosos de seu tipo.

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** NA BÍBLIA: A. Moehlenbrink, em: ZAW, 59 (1943), 14–58; TJ Meek, *Origens Hebraicas* (19502), 1–48. Para mais bibliografia veja o Livro de \*Josué. NA AGADAH: Ginzberg, *Legends*, 4 (19475), 3-17; 6 (19463), 169-80; AA Halevi, *Sha'arei ha Aggadah* (1963), 68-70, 109-11. NO CRISTIANISMO: J. Daniélou, *Sacramentum Futuri* (1950), 203-217; *Dictionnaire de théologie catholique* (1925). NO ISLÃO: *ÿabarÿ, Tafsÿr*, 10 (1327 AH), 112–4; *ÿabarÿ, Taÿrÿkh*, 1

(1357 AH), 306-12; ūUmara ibn Wathŷma, Biblioteca do Vaticano Qiyāy , Borgia Ms. 165; Tha'labi , Qiyāy (1356 AH), 202-4, 207-11; Kisŷŷy, Qiyāy, ed. por I. Eisenberg (1922), 240-3; Ibn Khaldŷn ŷAbd al Raŷmŷn, The Muqaddimah trans. por F. Rosenthal (1958), índice SV Berber; 3 vol.; Hirschberg, Afrikah, 1 (1965), 23-25, bibl. 337, nº. 38-40; HAR  
**Gibb e JH Kramers, Shorter Encyclopaedia of Islam (1953), SV**  
 Yusha' b. Nun, incl. Biblia **Adicionar. Bibliografia:** "ŷŷshāy," em: EIS2, 11 (2002), 351 (incl. bibl.); J. van Seters, In Search of History (1997; repr. de 1983), 322-53; SD  
 Sperling, em, HUCA, 58 (1987), 119-36; reimpresso com comentários em G. Knoppers e G. McConville (eds.), Reconsidering Israel and Judah (2000), pp. 204-258; G. Ramsey, em: ABD, 3:999-1000.

**JOSUÉ** (meados do segundo século EC), tanna, filho de \*Akiva. Conta -se que ele estipulou em seu contrato de casamento que sua esposa deveria sustentá-lo para que ele pudesse se dedicar aos estudos. Mais tarde, durante uma fome, ela contestou a validade da estipulação , mas sob as condições extraordinárias da época, o tribunal manteve o acordo original (Tosef., Ket. 4:6). É possível que ele e sua esposa também sejam mencionados no Midrash Tehilim (ed. Buber (1959), p. 302). Josué é uma vez mencionado como pedindo a seu pai uma regra halakhic (Tosef., Neg. 1:1), e também é relatado que seu pai o acusou de sete regras de comportamento (Pes. 112a). Alguns rishonim, entre eles Rashi (Bek. 58a), identificam Josué com \*Josué b. Kora. Pode-se supor que ele pereceu durante as perseguições na época de \*Adrian. O Talmud menciona que Akiva lamentou a perda de seus filhos (MK 21b).

**Bibliografia:** Bacher, Trad, 89; Hyman, Toledot, 647.

**JOSHUA**, poeta litúrgico primitivo de período desconhecido. Joshua, que aparentemente viveu na Palestina, é mencionado por \*Saadiah em sua introdução ao Iggaron, em conjunto com Eleazar (isto é, \*Kallir) e \*Phinehas, como um dos primeiros compositores de piyyutim. Algumas composições litúrgicas de Josué, que levava o sobrenome "ha-Kohen", foram encontradas recentemente entre Genizah fragmentos. Apenas alguns desses textos foram publicados. Na opinião de Zulay, Joshua poderia ter sido o pai do conhecido poeta Johanan ha-Kohen. Josué não deve ser confundido com poetas de nome semelhante de um período posterior.

**Bibliografia:** A. Harkavy, Zikkaron la-Rishonim ve-gam la Ajaronim, 1 no. 5 (1891), 110-2; M. Zulay, em: YMŷSI, 5 (1939), 155-7; idem, em: Alei Ayin, S. Schocken Jubilee Volume (1952), 89f.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOSUÉ, LIVRO DE**, o primeiro livro dos Antigos Profetas, que relata a conquista de \*Canaã e seu início de povoamento desde a morte de \*Moisés até a morte de \*Josué. O Livro de Josué está dividido em três seções principais: a conquista da terra (caps. 1-12); a divisão da terra entre as tribos e o estabelecimento de cidades de refúgio para os levitas (caps. 13-21); e os capítulos finais, que incluem as negociações com as tribos que habitam a leste do Jordão e a aliança em Siquém (caps. 22-24). (Veja a Tabela: Livro de Josué – Conteúdo.)

## LIVRO DE JOSUÉ – CONTEÚDO

<b>1:1–12:24</b>	<b>A conquista de Canaã</b>
1:1–5:12	Atravessando o Jordão.
5:13–8,35	Primeiras conquistas (Jericó, Ai).
9:1–10:27	Sucesso no centro-sul de Canaã.
10:28–43	Campanha do Sul.
11:1–15	campanha do norte.
11:16–12:24	Resumo da conquista.
<b>13:1–21:43</b>	<b>Distribuição da terra</b>
13:1–6	Terra ainda não conquistada.
13:7–33	Herança de tribos da Transjordânia.
14:1–19:51	Distribuição de Canaã.
20:1–9	Cidades de refúgio.
21:1–43	cidades levíticas.
<b>22:1–34</b>	<b>Partida das tribos da Transjordânia</b>
<b>23:1–24:33</b>	<b>Últimos dias de Josué</b>
23:1–16	O discurso de despedida de Josué.
24:1–28	Aliança em Siquém.
24:29–31	Morte e sepultamento de Josué.
24:32–33	Duas tradições de sepultamento: José em Siquém, Eleazar em Gibeá.

### a composição do livro

De acordo com a tradição talmúdica, "Josué escreveu seu próprio livro" (BB 14b), embora os sábios talmúdicos tenham achado necessário acrescentar a qualificação de que a morte de Josué foi registrada por \*Eleazar, filho de Arão, e a morte deste último por seu filho \*Phine tem (BB 15a). Nenhuma menção ao autor é feita no próprio livro, e a declaração de que "Josué escreveu essas coisas em um registro do ensino divino" (24:26) não se refere ao livro em sua totalidade, mas apenas à última seção sobre o convênio. Tanto a data como a edição do livro são temas de controvérsia.

Os exegetas tradicionais (Rashi, 15:14-16; Rashi e David Kimŷi, 19:47; Levi b. Gershom, Juizes 1:10) sustentam que a maior parte do livro é da época de Josué, mas mencionaram detalhes adicionais . de um período posterior, que foram acrescentados em gerações subsequentes, como as peregrinações dos danitas para o norte (19:37) e a conquista por Calebe e Otniel (15:14-19), que também viveram após o tempo de Josué (Jz. . 1:10-13). A Abrabanel rejeitou essa visão. Segundo ele, a afirmação "até este dia" que se repete em todo o livro (Js 4:9; 5:9; 7:26; 8:28; 9:27; 13:13; 14:14; 15:63; 16:10) reflete um lapso distinto entre os próprios eventos e sua descrição no livro.

Uma prova adicional importante, segundo ele, é fornecida pela menção do Livro de Jasar (10:13), que não é muito antigo, pois contém o lamento de Davi sobre Saul e Jônatas (II Sam. 1:18). Por esta razão, Abrabanel sustentou que o autor do livro foi provavelmente o profeta Samuel; "e se você deseja ... concordar com as palavras dos sábios, você teria que dizer que Jeremias ... ou Samuel coletou esses ditos, organizou -os em um livro e acrescentou a eles com a ajuda benevolente de Deus" (Introdução a comentário aos Antigos Profetas).

Existem diferenças significativas entre o hebraico e o

Josué, livro de

textos gregos de Josué. Fragmentos de Josué foram encontrados em Qumran (ver em Ahituv, 28–37). Estes demonstram que o texto de Josué era um tanto fluido até o período Hasmoneu e talvez até mais tarde.

Um grupo de estudiosos sugere que o Livro de Josué seja considerado, juntamente com os Cinco Livros de Moisés, como parte de uma criação literária de seis livros, ou Hexateuco. Não há consenso sobre as fontes P, D, E e J encontradas no livro (veja \*Pentateuco). Alguns estudiosos sustentam que nem todas as fontes do Pentateuco conjecturadas estão representadas aqui. Beatrice Goff acha que a maior parte da fonte J para a história da conquista da terra por Joshua foi perdida. W. Rudolph nega a existência da fonte E em Josué. A. Alt e M. Noth assumem que a primeira parte consiste em histórias de várias origens editadas por volta de 900 aC por um editor, enquanto a segunda parte consiste em dois documentos geopolíticos separados, um datado do final do período dos Juizes, o outros da época de Josias, ambos combinados e editados perto do final do período pré-exílico. Então, durante o exílio babilônico, o deuteronomista combinou essas fontes díspares e acrescentou uma estrutura histórica. Finalmente, algumas seções foram adicionadas da fonte P, enquanto outras pequenas adições foram feitas antes que o livro assumisse sua forma atual. Para um resumo atualizado das opiniões acadêmicas sobre Joshua, veja Auld na Bibliografia.

Y. Kaufmann discorda de todas essas teorias e mantém a unidade e antiguidade do Livro de Josué. Ele é da opinião de que o Livro de Josué reflete corretamente os eventos históricos da conquista e povoamento inicial de Canaã e foi escrito logo após esses eventos terem ocorrido. Os capítulos geográficos também pertencem ao período das primeiras conquistas; eles são parcialmente uma descrição realista e parcialmente um ideal utópico – um plano que foi realizado apenas parcialmente. O consenso atual baseado na extensa escavação do Israel bíblico é que a conquista não é histórica (veja \*História:

Começando até a Monarquia). Como tal, as opiniões de Kaufmann não podem ser sustentadas.

Outras soluções devem ser buscadas para os diferentes “mapas” do livro. O comentário de Ahituv é extremamente útil para identificar os muitos locais geográficos em Josué.

[Yohanan Aharoni / S. David Sperling (2ª ed.)]

#### o conteúdo do livro

##### **A conquista da terra de \*Canaã (caps. 1-12).**

O livro apresenta Josué como continuação da obra de Moisés (1:1-9), iniciando os preparativos para cruzar o \*Jordão e convocando as tribos que se estabeleceram a leste do Jordão para participar da guerra de conquista (1:10- 18). Depois de enviar os espias a \*Jericó (cap. 2), descreve-se a travessia do Jordão (caps. 3-4). Segue-se a descrição da circuncisão do povo em Gibeath ha-Araloth e a festa da Páscoa em \*Gilgal (cap. 5). Em seguida, contam-se histórias sobre a conquista milagrosa de Jericó (cap. 6) e a destruição de \*Ai, após o castigo de \*Acã no vale de Acor (cap. 7; 8:1-29); a construção do altar no Monte \*Ebal (8:30-35); a aliança com as cidades de \*Gibeão (Gibeão, Qefira, Beerote e

Kiriath-Jearim, cap. 9); a vitória sobre a aliança dos cinco reis \*amoreus das colinas da Judéia e da planície (Jerusalém, Hebrom, Jarmute, \*Laquis e \*Eglom), e sua fuga de Gibeão, passando por Bete-Horom, até o vale de Aijalom, Azeca e Makkedah; a conquista de Makkedah, Libnah, Laquis (apesar da ajuda do rei de Gezer), Eglom e \*Debir (cap. 10); e, finalmente, a vitória nas águas de Merom sobre a aliança dos reis do norte (\*Hazor, Madon, Shimron e Acshaph) e a captura de Hazor (11:1-15). A descrição das guerras termina com um resumo das batalhas, as áreas conquistadas (11:16–12:6) e uma lista dos reis cananeus vencidos.

Nesta seção, o editor teceu várias histórias de batalha em uma unidade geográfica e contextual para descrever uma única campanha de conquista sob a liderança de Josué. Parece que esta é na verdade uma seleção de histórias sobre a conquista, como fica evidente no catálogo final de reis cananeus derrotados (12:9-24). Essa lista inclui as cidades mencionadas nas histórias da conquista, como Jericó e Ai; as alianças das cidades do sul e do norte; cidades que não aparecem nas histórias bíblicas, como Geder (Gerar?), Horma, \*Arad e Adullam no sul, \*Beth-El, Tappuah, Hopher, Aphek no Sharon (segundo LXX), Tirzah no a área central, e Taanach, \*Megiddo, Kedesh, Jokneam e Dor no norte; e finalmente o rei de Goim em Gilgal (de acordo com a LXX na Galiléia: ie, rei da região [Heb. galil] de Goiim). Sem dúvida, houve histórias sobre a conquista dessas cidades que não foram transmitidas.

A maioria dos estudiosos acredita que as histórias das batalhas originalmente estavam relacionadas a tribos individuais e só foram associadas a Josué e a Israel como um todo, em um período posterior. Tais fontes anteriores são preservadas principalmente em Juizes 1 e em algumas seções do Livro de Josué, por exemplo, a conquista de Hebrom e Debir que é atribuída a Calebe e Otniel (Js 15:13-19; 21:12-15), para Judá (Jz 1:10-11), e finalmente para Josué e todo o Israel (Js 10:36-39). Outras cidades que aparecem na lista final (cap. 12) foram capturadas, de acordo com Juizes (1:16-17, 22-26), por tribos individuais: Arade pelos queeneus, Horma por Simeão e Bete-El por a casa de José. Juizes 1:4ss. descreve uma campanha separada lançada por Judá contra Jerusalém via Bezek e de lá para as colinas da Judéia, que termina com as palavras “e expulsou os habitantes da região montanhosa; porque não podia expulsar os moradores do vale, porque tinham carros de ferro” (1:19).

Entre os estudiosos modernos, GE Wright prefere a tradição do Livro de Josué porque apresenta um ponto de vista total em comparação com os dados contraditórios fragmentários de Juizes 1; o progresso da conquista é lógico tanto circunstancialmente como topograficamente, e as investigações arqueológicas, particularmente nos montes das planícies, revelaram ruínas que datam do século XIII aC, ou seja, o período de Josué. No entanto, é impossível deduzir das ruínas de uma cidade se a destruição foi realizada por tribos individuais ou como parte de uma campanha unificada de conquista. Nem pode

as ruínas sejam datadas com absoluta certeza, de modo que não se pode descartar a possibilidade de que algumas cidades, como Laquis, tenham continuado a existir até o início do século XII aC. Embora seja claro que o editor do Livro de Josué organizou os capítulos de maneira topográfica lógica, isso não indica necessariamente que os próprios eventos ocorreram nessa mesma ordem. Outros estudiosos, como WF Albright, associam as histórias da conquista às várias ondas de imigração de diferentes tribos; em sua opinião, os achados arqueológicos comprovam a historicidade básica das histórias. Embora a data da destruição de Jericó não tenha sido estabelecida com certeza, é claro que seu grande declínio precedeu o período de Josué. Um problema mais complicado surgiu na escavação de \*Ai (et-Tell); é claro que existia ali uma grande cidade no início do período cananeu e foi destruída cerca de 1.000 anos antes do tempo de Josué. Albright assume que houve uma confusão entre as histórias de Ai e Beth-El (Js. 8:17; cf. 8:9, 12). A. Vincent conjectura que os homens de \*Beth-El se defenderam temporariamente na cidade destruída de Ai; outros duvidam da identificação de Ai com et-Tell – mas todas essas são suposições tênues. Somente a destruição de Beth-El, Lachish, Eglon (Tell el-Hesi), Debir (Tell Beit Mirsim?), e Hazor pode ser datada aproximadamente do século XIII a.C.

Vários estudiosos assumem que algumas das histórias do Livro de Josué são apenas lendas etiológicas criadas para explicar a existência de objetos marcantes na paisagem, como fica evidente na referência enfática à existência desses objetos “até os dias de hoje”. ” no final de cada seção, por exemplo, as pedras no meio do Jordão (4:9), a casa de \*Raabe em Jericó (6:25), o monte de pedras no vale de \*Acor (7: 26), o monte de ruínas conhecido como Ai (8:2-8), o monte de pedras no portão da cidade (8:29), a condição inferior dos gibeonitas (9:27) e o grandes pedras na entrada da caverna em Makkedah (10:27). A. Alt e M.

Noth vêem a maioria dessas histórias como lendas puramente etiológicas e acreditam que apenas as histórias sobre as guerras de Gibeon e as águas de Merom têm uma base histórica. A guerra gibeonita foi aparentemente associada a Josué, pois ele se tornou, com o passar do tempo, a figura central nas histórias da conquista, fruto dessa vitória decisiva no centro do país. À luz das escavações arqueológicas, não se pode duvidar da conquista das cidades do sul. Libna, Lachish, Eglon e Makkedah eram cidades vizinhas na planície que evidentemente caíram para as famílias de Judá no final do século XIII ou início do século XII aC. Hebrom e Debir foram conquistados mais ou menos na mesma época por as famílias de Calebe e Quenaz. A batalha das águas de Merom sem dúvida reflete um evento histórico, mas deve ser associada apenas às tribos da Galiléia.

#### **A divisão da terra entre as tribos e o estabelecimento de cidades de refúgio e as cidades dos levitas (caps. 13-21)**

Esses capítulos constituem a mais rica coleção de material de origem geográfica na Bíblia. Eles incluem “os restantes

terra” que não foi conquistada pelas tribos israelitas (13:1-6); uma descrição das porções de Rúben e Gade, cujas terras ficavam a leste do Jordão (13:7-32); e depois de uma introdução (cap. 14), uma descrição das terras de Judá (cap. 15), Efraim (cap. 16) e Manassés (cap. 17), com observações introdutórias e finais que pertencem exclusivamente às famílias de José (17:1-4; 14-18). As últimas sete tribos são distribuídas em suas terras lançando sortes em Siló diante do Senhor (18:1-10; 19:51); Benjamim (18:11-28), Simeão (19:1-9), Zebulom (19: 10-16), Isachar (19:17-23), Aser (19:24-31), Naftali (19:32-39) e Dan (19:40-48). O catálogo termina com uma enumeração das cidades de refúgio (cap. 20) e das 48 cidades dos levitas, que lhes foram dadas como herança pelas 12 tribos de Israel (cap. 21).

A maioria dos estudiosos agora geralmente concorda que esta é uma coleção de documentos geográficos e administrativos que datam de vários períodos que foram reunidos para descrever as heranças das tribos. Pode-se diferenciar entre os seguintes documentos:

**UMA DESCRIÇÃO DA “TERRA RESTANTE” (13:1-6).** O editor aproveitou o documento para introduzir o assunto da terra que será herdada e dividida entre as tribos. De fato, este é um documento que completa os limites das tribos e descreve aquelas regiões da terra de Canaã (cf. Nm 34) que “permaneceram” e não foram colonizadas pelas tribos israelitas, por exemplo, todas as províncias filistéias de a fronteira egípcia ao norte de Erom; a área costeira fenícia-sidônia, de Misrephoth (-Maim, ou lendo Mis rephoth-Miyyam) no oeste até a fronteira amorreia na área norte do Líbano; e todo o Líbano e o vale dos libaneses, desde Baal-Gad, no sopé do monte Hermon, até o Lebo-Hamate, no limite norte de Canaã (cf. Num.

34:8; Julg. 3:3).

**AS LIMITES DAS \*TRIBOS.** A. Alt distinguiu dois documentos separados, diferentes em tipo e data, descrevendo os territórios das tribos, os limites tribais e as listas de cidades. As descrições dos limites consistem em uma série de pontos fronteiriços consecutivos nos quatro cantos do território tribal. M. Noth mostrou, através da comparação de seções paralelas nos documentos, que o documento original apenas enumerava os pontos de fronteira, sendo os verbos de ligação entre os pontos adicionados posteriormente. A lista de limites inclui as seguintes seções: Judá (15:1-12), a casa de José (16:1-3), Efraim (16:5-8), Manassés (17:7-10), Benjamim (18:12-20), Zebulom (19:10-14), Aser (19:25-29) e Naftali (19:33-34). O documento, portanto, contém apenas os áries encadernados de sete tribos (Efraim e Manassés estão incluídos na casa de José); os outros – Simeão, Issacar, Dã e as tribos a leste do Jordão – estão desaparecidos. Noth tentou provar que as listas de cidades pertencentes a Issacar, Rúben e Gad são as descrições originais das fronteiras nas quais os verbos de conexão estão ausentes; mas não parece haver qualquer base para esta teoria. As descrições variam em detalhes; eles são mais específicos no caso das tribos do sul e mais breves

Josué, livro de

para as tribos do norte. A descrição mais detalhada é a da fronteira entre Judá e Benjamim na área de Jebus (= Jerusalém; 15:8; 18:16), que corria ao sul da cidade, parte integrante da área de Benjamim.

Com base na descrição detalhada da fronteira na área de Jerusalém, Albright e outros sustentam que a lista não é anterior à época de Davi, que capturou Jerusalém. Alt supõe que a lista é anterior à monarquia e compreende tanto a situação real quanto as reivindicações teóricas dos israelitas sobre os territórios ainda detidos pelos cananeus (semelhante ao Juíz. 1:27-35). S. Mowinkel, por outro lado, afirma que não se pode conceber uma união de tribos, que incluiria tanto Israel quanto Judá, no período dos Juízes. Nenhuma dessas hipóteses levou em consideração a conexão entre a lista de fronteiras tribais e as fronteiras da terra de Canaã (Nm 34) – a fronteira sul de Judá não é outra senão a fronteira sul de Canaã (Js 15: 2–4; Núm. 34:3–5), e como o Jordão é a fronteira oriental de Canaã, serve como limite das tribos que não têm porção a leste do Jordão. Parece, portanto, que a lista não incluía Judá (seu limite norte é o limite sul de Benjamim, e seus limites restantes – teóricos – são os limites de Canaã) e que se originou na aliança das seis tribos da colina- país de Efraim e Galiléia (cf.

Julg. 1:27–35; 5:14–18; 6:35). Estas, então, são as tribos de Israel (em oposição a Judá) como aparecem no início do período monárquico. Parece que esses limites foram estabelecidos pela liga de tribos cujo centro era Siló (18:8; 19:51) e que o documento original incluía descrições detalhadas dos pontos de fronteira. Foi o editor judaico que os encurtou à sua forma atual. Portanto, nenhuma conclusão cronológica e substantiva pode ser tirada dos bits mais detalhados da descrição do limite.

AS LISTAS DA CIDADE. Alt foi o primeiro a identificar a lista das cidades da Judéia no capítulo 15 como uma lista das 12 regiões do reino de Judá. Em sua opinião, a lista incluía as cidades judaítas (15:21-62), organizadas em agrupamentos geográficos no sul, a planície, a região montanhosa e o deserto, juntamente com o distrito de \*Beth-Lehem, que é preservado. apenas na Septuaginta (v. 59), e nas cidades de Benjamim (18:21-28) e de Dã (19:41-46). Em vista do território ampliado do reino, conforme refletido nesta lista regional, Alt datou-o ao reinado de Josias. A suposição básica de Alt foi aceita por muitos estudiosos, mas com algumas modificações. FM Cross e GE Wright se opõem à inclusão das cidades de Dan na lista; eles acreditam que a lista data do tempo de \*Je hoshaphat (II Crônicas 17:2) e inclui a região de Bete-El, que foi conquistada no tempo de seu avô, \*Abias (II Crônicas 13:19) . No entanto, desde os dias de Abias até os de Josafá, ocorreram mudanças territoriais nas fronteiras de Judá e Israel (I Reis 15:17-22). Parece, portanto, que apenas o grupo sul de cidades benjaminitas (18:25-28) pertence à lista das regiões de Judá, enquanto o grupo norte (18:21-24) compreende as cidades de Benjamim, que são

ansiava pelo reino de Israel. Nesta forma, uma descrição de Judá, de fato, reflete a idade de Josafá ou Uzias em vez de Josias. O restante das listas de cidades está aparentemente associado à divisão regional do reino setentrional de Israel, conforme se cristalizou desde a época de \*Solo mon (I Reis 4:7-12). A ausência de listas de cidades para as tribos de Efraim e Manassés sugeriu a Alt que as listas das cidades das tribos da Galiléia são derivadas de uma descrição da província assíria de \*Megido, que foi formada nos dias de \*Tiglata-Pileser III e compreendia essas regiões.

CIDADES DE REFÚGIO (cap. 20). A lista das cidades de refúgio está associada à antiga lei de vingança de sangue e ao estabelecimento de lugares de santuário para o homicida accidental (Dt 4:41-43; 19:1-13). Três cidades de refúgio foram estabelecidas a leste do rio Jordão (Bezer, Ramote-Gileade e Golã; cf. Dt 4:43) e três a oeste do Jordão (Quedes, Siquém e Hebrom). A formulação da lei aparentemente pertence à fonte D conjecturada com acréscimos do documento P, mas não há evidências para o estabelecimento desses locais sagrados durante o período de Josias ou do Exílio Babilônico. Mais provável é a opinião de I. Lohr e Y. Kaufmann de que a lista é antiga e pertence ao período dos Juízes ou do Reino Unido.

#### As cidades levitas (cap. 21)

A lista das cidades \*levíticas conclui a coleção de documentos geográficos no Livro de Josué. S. Klein e Albright mostraram que a composição da lista indica que ela data do reino unido. Com base na versão paralela em I Crônicas 6:39–66, Albright reconstruiu uma versão original consistindo de 48 cidades – quatro em cada tribo (veja Nm 35:1–8; Js 21:41). Alt mostrou que a lista consiste principalmente de cidades nas áreas fronteiriças e nas regiões cananéias; B. Mazar sugeriu a identificação deles como centros de administração para os quais as famílias levitas de Judá, leais à casa de Davi, eram designadas “para todos os negócios do Senhor e para o serviço do rei” (I Crônicas 26: 30-32).

Assim, é compreensível por que as famílias levitas foram expulsas de suas cidades no reino de Israel durante o reinado de Jeroboão e foram reassentadas em Judá por Roboão (II Crônicas 11:13-14).

#### Os capítulos finais (22–24)

Esses capítulos incluem as negociações com as tribos da Transjordânia sobre o altar na região do Jordão (cap. 22), o discurso final de Josué (cap. 23), a aliança em Siquém (24:1-20), a morte de Josué e de Eleazar, o sacerdote, e a transferência dos ossos de José e seu sepultamento em Siquém (24:29-33).

#### Construção do Altar na Região do Jordão

A introdução (22:1-8), que evidentemente pertence principalmente à suposta fonte D, associa a construção do altar ao período do retorno das tribos da Transjordânia das guerras de conquista na terra de Canaã. A história em si (22:9-34) pertence principalmente à fonte P. A Transjordânia



tribos – aparentemente, a princípio apenas Rúben e Gad (22:25, 33, 34) – constroem um altar “na frente da terra de Canaã, na região do Jordão, do lado que pertence aos filhos de Israel” (22:11). Isso desperta as suspeitas dos israelitas reunidos em Siló, que consequentemente enviam uma delegação a Gileade. Em resposta, as tribos da Transjordânia afirmam que não é sua intenção rebelar-se contra o Senhor, mas sim que o altar foi construído como testemunha do vínculo entre elas e as tribos restantes; temiam que as gerações futuras dissessem que não tinham parte no culto ao Senhor, pois não habitavam na terra de Canaã. Dificilmente há base para a teoria de que esta é uma tradição posterior que pertence ao período da unificação do culto. Refere-se antes ao medo das tribos da Transjordânia, que vivem fora da terra de Canaã (Nm 34), e aos limites das tribos (veja acima).

**ENDEREÇO FINAL DE JOSHUA E ASSINATURA DO CONVENTO EM SHECHEM.** A maioria dos estudiosos vê uma redundância nos capítulos 23–24; eles associam o capítulo 23 com a fonte D e a aliança de Siquém (cap. 24) com uma fonte anterior (segundo alguns, o documento E). Alt e Noth sustentam que a aliança de Siquém estava ligada desde o início com a figura histórica de Josué, por meio de quem a aliança do Sinai foi estendida para incluir as tribos que viviam em Canaã e não haviam participado originalmente dela. A aliança de Siquém é a conclusão apropriada para o Livro de Josué e o zênite das realizações de Josué. Portanto, é possível supor, segundo Alt, que “o vencedor na batalha contra os cananeus, e o juiz das disputas entre as tribos, é também o homem que, nos primórdios da existência de Israel, a colocou sobre o firme fundamento de sua história, unindo-a em torno de um novo santuário do Senhor no coração da terra”.

[Yohanan Aharoni]

**Bibliografia:** COMENTÁRIOS: HW Hertzberg (Ger., 1952); GA Cooke (Eng., 1913); M. Noth (Ger., 1952); RP Fourmond e J. Steinmann (Fr., 1960); JJ de Vault (Eng., 1960); Y. Kaufmann (Heb., 1964); GERAL: O. Eissfeldt, *The Old Testament, an Introduction* (1965), 248–57 (incl. bibl.); EM, 3 (1965), 543–63 (incl. bibl.); J. Garstang, *Joshua, Juízes* (1931); C. Rabin et al. (eds.), *Iyyunim ser Sefer Yehoshu'a* (1960); TRATAMENTOS ESPECIAIS: Alt, *KI Schr.* 1 (1953), 176–202; Y. Kaufmann, *O relato bíblico da conquista da Palestina* (1953); K. Moehlenbrink, em: *ZAW*, 56 (1938), 238–68; S. Mowinkel, *Zur Frage nach dokumentarischen Quellen em Joshua xiii–xix* (1946); Noth, em: *F. Noetscher Festschrift* (1950), 152–67; Dornseiff, em: *ZDMG*, 93 (1939), 296–305; Goff, em: *JBL*, 53 (1934), 241–9; Wright, em: *JNES*, 5 (1946), 105–14; Mendenhall, em: *BA*, 25 (1962), 66–86; Aharoni, *Land*, 73–83, 174–239. **Adicionar. Bibliografia:** R. Boling, em *ABD*, 3, 1002–15; AG Auld, em: *DBI*, 1:625–32 (história da interpretação com extensa bibliografia); W. Koopmans, *Joshua 24 como Narrativa Poética* (1990); S. Ahituv, *Joshua* (1995); M. Anbar, *Joshua and the Covenant em Shechem* (1999).

**JOSUÉ (Jesus), FILHO DE SAPFAS,** líder patriota no início da primeira revolta contra Roma. Quando, após a derrota de \*Cestius Gallus no final do verão de 66 EC, as forças de defesa judaicas foram reorganizadas, Josué, junto com Eleazar

filho de Neus (Ananias?), foi nomeado para o comando da Iduméia, com \*Niger, o Pereu, servindo sob ele. De acordo com Josefo, Josué era um dos “principais sacerdotes”, o que possivelmente só pode significar que ele pertencia a uma das famílias das quais os sumos sacerdotes foram escolhidos, visto que esse nome não é encontrado em nenhuma das listas de sumos sacerdotes. Nada mais se sabe dele.

**Bibliografia:** Jos., Wars, 2:566; Schuerer, *Hist*, 250; Klausner, *Bayit Sheni*, 5 (19512), 163.

[Edna Elazary]

**JOSUÉ (Jesus), FILHO DE SETE,** sumo sacerdote durante o reinado de Arquelau (4 AEC–6 EC), filho de Herodes. Josué, precedido por Eleazar, filho de Boethus, foi o segundo sumo sacerdote a ser nomeado por Arquelau, mas nada mais se sabe dele (Jos., Ant., 17:341). O nome de seu pai (ou de família) (יְיָ) é uma reminiscência de um sumo sacerdote subsequente, Ananus, filho de Seth (יְיָ, יְיָיָ; *ibid.*, 18:26), e é possível que ambos fossem do mesmo família.

**Bibliografia:** Schuerer, *Gesch*, 2 (19074), 270, no. 9; Klausner, *Bayit Sheni*, 4 (19502), 179.

[Isaías Gafni]

**JOSHUA BEN ABRAHAM MAIMUNI** (1310–1355), nagid de judeus egípcios que viviam no Cairo. Josué era o terceiro filho de \*Abraão b. David Maimuni. Seu irmão Moisés foi provavelmente nagid de judeus egípcios antes dele. Ele era um estudioso respeitado, e suas respostas sobre questões religiosas e haláchicas são citadas por autoridades haláchicas proeminentes do século XVI, como \*David b. Solomon ibn Abi Zimra e Joseph \*Caro. A maioria de suas respostas existentes eram respostas a perguntas feitas pelos judeus do lêmén. A maioria deles trata de assuntos de oração e ritual. As respostas de Josué são geralmente baseadas na Mishneh Torá de seus ancestrais \*Maimonides.

**Bibliografia:** Freimann, em: *Kobez al Jad*, 13 (1939), 75–113; Ashtor, *Toledot*, 1 (1944), 230f., 298–300; Goitein, em: *Tarbiz*, 34 (1964/65), 255.

[Eliahu Ashtor]

**JOSHUA BEN DAMNAI,** sumo sacerdote em 62–63 EC Josué foi nomeado para suceder \*Anan b. Anan depois que este foi deposto por Agripa II a pedido de Albinus, por causa da execução de Tiago, irmão de Jesus (cf. Jos., Ant., 20:200–3). Estes foram os dias imediatamente anteriores à Guerra Romana, quando a anarquia que prevalecia em Jerusalém começou a assumir grandes proporções. O sumo sacerdócio deixou de ser um ofício puramente religioso, tornando-se cada vez mais uma posição de poder contestada entre membros influentes das famílias sacerdotais, dos quais Josué b. Damnai era um. Quando o sumo sacerdócio foi tirado dele e dado a \*Josué b. Gamla, a briga de rua eclodiu entre seus seguidores (Jos., Ant., 20:213).

**Bibliografia:** Klausner, *Bayit Sheni*, 5 (19512), 22–23.

[Abraham Schalit]

joshua ben Elijah ha-levi

**JOSHUA BEN ELIJAH HAÏLEVI**, colecionador e editor final do divã de Judah Halevi (Oxford, Bodl. Ms. No. 1971). Josué viveu, o mais tardar, no século XV e provavelmente era de origem Yemenita. De seu prefácio árabe ao divã de Oxford (Ms. No. 1971 anteriormente na posse de SD Luzzatto) soube-se, entre outras coisas, que três estudiosos, ÿiyya al Dayyan, David b. Maimun e Ibn al-Kash haviam precedido Joshua na coleta dos poemas de Judah Halevi. Joshua afirma que empregou para seu divã todas as coleções anteriores, e em particular a primeira, do Maghrebî ÿiyya, introduzindo as "melhorias" das outras duas compilações; como é habitual em coleções semelhantes em árabe, segue a ordem alfabética das rimas, dividindo os materiais em três partes (composições monorrítmicas, poemas e cartas estróficas e prosa rimada), com uma introdução em árabe. Além disso, Joshua menciona sua coleção de poemas de Abraham Ibn Ezra, que é o divã de Ibn Ezra agora disponível em uma edição de Egers (ver bibl., Ms. Berlin, 1233). O nome do antigo colecionador do divã de Ibn Ezra não é conhecido porque a parte do prefácio árabe em que Josué deve tê-lo mencionado está faltando.

Não está excluído que Joshua possa ser idêntico ao autor de uma obra gramatical árabe da qual apenas um pequeno fragmento foi preservado (A. Harkavy, *Zikkaron la-Rishonim ve-gam la-Aÿaronim*, 1 (1879), 114).

**Bibliografia:** SD Luzzatto (ed.), *Judah Halevi*, Betulat Bat Yehudah (1840), 15s.; A. Geiger, *Divan des Castiliens...* (1851), 167–175 (tradução Ar. e Ger.); J. Egers, *Diwan des Abraham Ibn Ezra* (1836), 15-20 (Ar. e com tradução Ger.); JH Schirmann, em: *YMÿSI*, 2 (1936), 125. **Add. Bibliografia:** CB Starkova, em: *XXV Intern. Cong. do Oriente*. (1960), 1-13; J. Yahalom e I. Benabu, em: *Tarbiz*, 54 (1985), 246-7; J. Yahalom, em: *Pe'amim*, 46-47 (1991), 55-74; idem, em: *MEAH*, 44:2 (1995), 23–45; E. Fleischer, em: *Asufot*, 5 (1991), 103-81; Schirmann-Fleischer, *A História da Poesia Hebraica na Espanha muçulmana* (1995), 81-90 (Heb.).

[Jefim (Hayyim) Schirmann / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

**JOSHUA BEN GAMLA** (m. 69/70 EC), um sumo sacerdote nos últimos anos do Segundo Templo. Josué era casado com uma das mulheres mais ricas de Jerusalém, \*Martha, filha de Bo ethus (Yev. 6:4; *ibid.*, 61a; Yoma 18a e Tos. *ibid.*; Git. 56a). Ele aparentemente deve ser identificado com o Josué b. Gamaliel referido por Josefo (Ant., 20:213) como sumo sacerdote nomeado por \*Agripa II. Em comum com os sumos sacerdotes no final do período do Segundo Templo, Josué também foi nomeado para o cargo por causa de sua riqueza. Embora a maioria dos outros tenha sido preterida na literatura rabínica, Joshua foi escolhido para ser elogiado por estabelecer um sistema universal de educação depois que todas as tentativas anteriores falharam. Ele desenvolveu um sistema pelo qual "professores de crianças pequenas são designados em cada distrito e em cada cidade", enquanto anteriormente eles eram encontrados apenas em Jerusalém. Além disso, ele estabeleceu princípios pedagógicos sólidos. Por causa disso, foi dito dele: "Verdadeiramente, o nome daquele homem é abençoado... porque se não fosse por ele a Torá teria sido esquecida em Israel" (BB 21a). Alguns estudiosos negam a historicidade desta história, sustentando que o estabelecimento das escolas foi erroneamente atribuído a Josué.

escritoras. No entanto, Klausner afirma sua precisão histórica. A Mishná também menciona uma melhoria feita por Josué nos acessórios do Templo. Ele substituiu o caixão de buxo do qual foram tiradas as sortes para o bode expiatório no Dia da Expição por um de ouro, "e sua memória foi, portanto, mantida em honra" (Yoma 3:9).

Josefo, que descreve Josué como seu amigo íntimo (Vida, 204), diz que ele foi um dos oponentes mais veementes dos zelotes extremistas na época da Guerra Romana (Guerras, 4:160). Ele cita o discurso feito por Josué (aparentemente filho de Gamla), o sumo sacerdote, aos idumeus que haviam sido convidados pelos zelotes para ajudá-los contra seus inimigos. Ele tentou, sem sucesso, influenciá-los a desistir desse passo (*ibid.*, 238ss.). Depois que os idumeus entraram em Jerusalém, eles o mataram, juntamente com outros oponentes dos zelotes (*ibid.*, 316). Josefo o elogia muito, dizendo dele que "ele estava muito acima do resto" (*ibid.*, 322).

**Bibliografia:** Graetz, *Hist*, 2 (1893), 249, 277-8, 294-6; Schuerer, *Gesch*, 1 (19014), 584, 618; 2 (19074), 273, 494; Klausner, *Bayit Sheni*, 3 (19502), 176-7; 5 (19512), 22-24; N. Morris, *The Jewish School...* (1937), índice.

[Zvi Kaplan]

**JOSHUA BEN HANANIAH** (primeiro e segundo séculos EC), tanna, um dos cinco discípulos de \*Johanán b. O círculo íntimo de Zakkai (Avot 2:8) e o principal professor de \*Akiva. Josué (junto com \*Eliezer ben Hyrcanus) serviu como ponte entre os períodos anteriores (pré-destruição) e posteriores (pós-destruição) da tradição tanaítica. Centenas de declarações em halakhah e agadá são atribuídas a ele tanto na Mishná quanto na Tosefta, distribuídas de maneira bastante uniforme em cinco dos seis sederim, com uma presença ligeiramente menor de seus ensinamentos no seder Nezikin. Aos olhos dos contadores de histórias posteriores, o período do tannaim foi uma era heróica, e mesmo o menor fragmento de informação sobre o menor dos tannaim pode se desenvolver na agadá posterior em um conto de proporções épicas. No caso de figuras verdadeiramente significativas e heróicas, como Josué, esse processo de expansão e elaboração literária é inevitável. Uma vez que as tradições narrativas nas quais Josué eventualmente desempenhou um papel de liderança se desenvolveram ao longo de séculos, é essencial distinguir entre as formas anteriores dessas tradições, encontradas nas próprias fontes tanaíticas, e desenvolvimentos posteriores encontrados apenas no Talmudim e nos amoraicos. Midrashim. Ao mesmo tempo, as próprias tradições tanaíticas não são necessariamente isentas de viés redacional e devem ser avaliadas criticamente antes de usá-las para reconstruir a vida e a carreira de Josué.

Por exemplo, a Mishná de Rosh Ha-Shanah (2:8-9) conta a história de um conflito entre Josué e \*Gamaliel de Jabneh, no qual Josué supostamente desafiou a autoridade de Gamaliel para fixar o calendário judaico, e assim determinar a data exata das festas judaicas. (RH 2:8-9). De acordo com esta tradição, em uma ocasião Gamaliel, como chefe do tribunal rabínico, aceitou o depoimento de duas testemunhas, que afirmavam ter visto a lua nova. Josué base em suas

testemunho Gamaliel fixou a data para o Dia da Expição. Josué tinha motivos para ver este testemunho como suspeito e não confiável e a princípio não estava disposto a aceitar a decisão de Gamaliel. Gamaliel, afirmando sua autoridade como nasi, ordenou a Josué que aparecesse diante dele com seu "bastão e dinheiro no Dia da Expição de acordo com seu cálculo". Depois que a tentativa de Akiva de persuadir Josué a aceitar a decisão de Gamaliel neste assunto falhou, \*Dosa b. Harkinus disse a Josué: "Se questionarmos as decisões do tribunal de Rabban Gamaliel, teríamos que questionar as decisões de todos os tribunais, desde o tempo de Moisés". O argumento de que a autoridade do nasi tem precedência sobre todas as dúvidas – mesmo dúvidas legítimas – sobre a verdade de suas decisões finalmente convenceu Josué. Quando Josué apareceu diante de Gamaliel, "Gamaliel levantou-se e beijou Josué na cabeça, dizendo: 'Venha em paz, meu mestre e meu aluno - meu mestre em sabedoria e meu aluno, pois você aceitou minhas palavras'". Em um nível, essa tradição lida com a tensão entre a autoridade da autoridade comunal devidamente constituída e a autonomia da sabedoria. Em outro nível, descreve um drama muito humano envolvendo arrogância e condescendência, orgulho e submissão. Como uma das narrativas mais proeminentes encontradas na Mishná, a história também fornece uma justificativa teórica para a autoridade preeminente de R.

O próprio Judah ha-Nasi – tanto pessoalmente, como neto de Gamaliel e como herdeiro de seu papel como nasi, quanto pela Mishná que ele redigiu e na qual esta história aparece. Todos esses fatores, sem dúvida, influenciaram a maneira como essa história é contada na Mishná Rosh Ha-Shanah, e devem ser levados em consideração ao avaliar seu valor como evidência histórica de eventos que supostamente ocorreram três gerações antes.

Outro estágio na saga agádica do conflito em curso entre Josué e Gamaliel é encontrado apenas em tradições amoraicas posteriores (TJ, Ber. 4:1, 7c–d, Ta'an. 4:1, 77d; TB, Ber. 27b–). 28a).

Esta tradição diz respeito a uma disputa – atribuída nestas fontes a Josué e Gamaliel – sobre a questão de saber se a oração da noite é obrigatória ou opcional. Embora não haja evidência clara de que Josué e Gamaliel realmente discordaram sobre esse ponto de lei bastante menor, o Talmudim descreve em detalhes os eventos dramáticos que cercam essa disputa, incluindo a eventual remoção de Gamaliel do cargo de nasi. De acordo com o Talmude de Jerusalém, Gamaliel, ao descobrir em advertência que Josué discordava de sua opinião sobre este assunto, providenciou para que a questão fosse levantada em público no dia seguinte, após o que ele deliberadamente tentou provocar Josué a contradizê-lo. os sábios e estudantes.

Apesar das repetidas provocações, Josué se recusou a contradizê-lo em público, e assim Gamaliel continuou humilhando Josué em público, até que os sábios finalmente foram forçados a depor Gamaliel e nomear outro sábio em seu lugar. Depois de ver que seu arrogante abuso de autoridade havia minado sua posição como nasi, Gamaliel decidiu ir até todos aqueles a quem havia ofendido, a fim de apaziguá-los. Quando ele chegou à casa de Josué, Gamaliel ficou chocado ao encontrar Josué fazendo agulhas, de cujo trabalho ele aparentemente se sustentava.

Em resposta à expressão de surpresa de Gamaliel, Joshua ex

afirmou: "Ai da geração que tem você por líder", expressando assim seu desprezo por uma liderança aristocrática que está tão afastada da existência comum das pessoas comuns que desconhece totalmente as condições físicas e econômicas sob as quais eles vivem. deve viver. Antes de abordar a questão da confiabilidade histórica desta tradição tardia, deve-se notar que as tendências redacionais da continuação amoraica desta história tanaítica estão totalmente em desacordo com a história original encontrada na Mishná Rosh Ha-Shanah.

Em vez de justificar a autoridade do nasi, a tradição amoraica mostra como o abuso irresponsável e arrogante do cargo do nasi realmente mina o próprio direito do nasi de ocupar seu cargo e exercer sua autoridade. Esta história no Talmude de Jerusalém é contada da perspectiva de sábios que aparentemente sentem que sofreram maus-tratos e humilhação nas mãos de uma liderança que, embora possua legitimamente cargo e autoridade, exerce essa autoridade de maneira ilegítima e injustificável. Enquanto esta agadá

poderia refletir uma perspectiva histórica diferente sobre a vida e os tempos de Josué e Gamaliel de Jabneh, é mais provável que seja sintomático das relações problemáticas entre os sábios e a pessoa e instituição do nasi característica de um período muito posterior. A expansão e elaboração desses eventos no Talmude Babilônico (Ber. 27b-28a; Bekh. 36a) são amplamente consistentes com as tendências de redação encontradas no Talmude de Jerusalém. Seria, portanto, justo dizer que qualquer tentativa de usar essas tradições amoraicas posteriores para descrever as tensões sociais ou políticas que podem ter existido entre a liderança rabínica (Josué e Gamaliel) no centro recém-estabelecido de Jabneh logo após a destruição do Templo provavelmente seria equivocada.

Cuidados semelhantes certamente devem ser tomados ao examinar agadot histórico para o qual pouca ou nenhuma evidência pode ser aduzida de fontes tanaíticas. Por exemplo, como discípulo próximo de \*Johanán b. Zakkai, Joshua supostamente desempenha um papel central (junto com Eliezer ben Hyrcanus) nos eventos que cercam a fuga dramática e fadiga de Joanã de Jerusalém sitiada. De acordo com esta história, que chegou até nós em várias versões diferentes (TB Git. 56a, Lam. R. 1:5, 31, ARN1 4, ARN2 6), Joshua e Eliezer carregavam Johanán b. Zakkai fora de Jerusalém em um caixão para que seu mestre pudesse se encontrar com Vespasiano. De acordo com um deles (Lam. R.), Joshua e Eliezer foram enviados de volta à cidade para ajudar a trazer R. Zadok. Como, no entanto, "nas fontes tanaíticas não encontramos a menor referência a uma fuga" (Neusner, Development of a Legend, 228), e de fato todas as tradições relativas a este episódio são amoraicas tardias (TB Git. 56a, Lam. R. .) ou pós amoraico (ARN), provavelmente seria desaconselhável usar este ou outros "eventos" semelhantes para tirar conclusões históricas sobre a atitude de Josué em relação à conquista romana da Judéia, ou em relação às políticas de várias facções judaicas durante a luta. O mesmo deve ser dito sobre o papel de Josué na disputa pelo "forno de Akhnai" (TB, BM 59b). De acordo com essa agadá, Josué articulou e defendeu corajosamente os princípios da autonomia do raciocínio jurídico rabínico e

joshua ben hyrcanus

regra da maioria, em oposição às repetidas tentativas de Eliezer de contornar as decisões de um tribunal terreno por um apelo à autoridade divina na forma de uma voz celestial. As próprias fontes tanaiticas, no entanto, não fazem menção a quaisquer eventos dramáticos ou sobrenaturais em torno dessa disputa, nem Josué é mencionado pelo nome como desempenhando qualquer papel especial nela (cf. Kelim 5:10, Eduyot 7:7, Tosefta Eduyot 2 :1; cf. TJ, MK 3:1, 81d). Embora ninguém possa contestar o poder dramático e o significado teológico das versões posteriores desta história, também é verdade que elas refletem quase certamente a atividade literária sintética de muitas gerações de estudiosos e, portanto, não podem ser usadas como evidência para a história do início do período tanaitico ou a biografia pessoal de R. Joshua.

Várias outras lendas se desenvolveram em torno da figura do rabino Joshua, muitas delas também enraizadas em algum grau nas primeiras fontes tanaiticas. Por exemplo, em Avot Johanan b. Zak kai elogia Josué, dizendo: "Feliz é aquela que o deu à luz" (Avot 2:8). Uma agadá posterior relata que, quando Josué ainda era criança, sua mãe costumava levá-lo à sinagoga para que "seus ouvidos se acostumassem às palavras da Torá".

(TJ, Yev. 1:6, 3a). De acordo com Ma'as. Sh. 5:9 Josué era um levita. Uma tradição posterior o descreve como tendo realmente servido como corista no Templo (Ar. 11b). De acordo com o Tosefta (San. 13:2) Josué sustentou que "gentios piedosos têm uma parte no mundo vindouro", enquanto Eliezer negou-lhes tal recompensa.

Mais tarde, os Midrashim atribuem a Josué uma atitude positiva em relação à aceitação dos prosélitos, enquanto Eliezer foi descrito como duro e não receptivo (Gn. R. 70:5; Ecles. R. 1:8; 4; cf. TB, AZ 17a), assim em paralelo com a oposição estereotipada entre Hillel e Shammai encontrada em outro aggadot tardio.

É relatado em Nega'im (14:13) que o povo de Alexandria certa vez fez a Josué uma certa pergunta na halachá. De acordo com o Talmude Babilônico (Nid. 69b-70a), eles lhe fizeram nada menos que 12 perguntas: 3 em halakhah, 3 em agadá, 3 em questões práticas e 3 questões de borut (compreendidas por Rashi como "perguntas bobas", mas interpretado por Lieberman para significar questões teóricas ociosas características da educação retórica helenística). De acordo com seu papel de liderança na comunidade judaica, Josué pode de fato ter participado de várias missões oficiais. A agadá posterior descreve Josué como tendo se envolvido em tais ocasiões em discussões sobre assuntos teológicos e quase científicos com eminentes não-judeus, notadamente o imperador Adriano e os "anciãos" de Atenas (Bekh. 8b; cf. Ein Ya' akov ad loc.). Da mesma forma, suas discussões com o imperador romano são descritas no Talmude Babilônico (Yul. 59b-60a) e Midrashim palestino (ver \* Adriano em agadá). Finalmente, de acordo com o testemunho do Tosefta (y ag. 2:2, e cf. 2:6), Josué serviu como o principal professor de Akiva em questões de especulação esotérica, transmitindo-lhe as tradições do merkavá que ele tinha recebido de Joanã b. Zakkai, embora aqui também o papel de Josué nessa tradição tenha se expandido significativamente com o passar do tempo (Neusner, Development of a Legend, 247-252).

**Bibliografia:** J. Podro, O Último Fariseu, A Vida e os Tempos do Rabino Joshua ben Hananiah (1959); L. Finkelstein, Akiba

(19622), índice; A. Lewisohn, em: Bikurim (1864), 26-35; Bacher, Tann; Halevy, Dorot, 1, Vol. 5, 307-18; S. Lieberman, grego na Palestina judaica (1942), 16-19; Alon, Me'karim, 2 (1958), 250-2; Epstein, Tanna'im, 59-65; Z. Vilnay, Ma'ayevot Kodesh be-Ere'y Yisrael (1963), 362-3; J. Neusner, Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan Ben Zakkai (Studia Post-Biblica, vol. 16), (1970); S. Lieberman, em: A Expressão Judaica, ed. J. Golden (1976), 119f.; M. Kister, em: Tarbiz, 67 (1998), 483-529.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOSHUA BEN HYRCANUS** (início do segundo século EC), tanna. Ele é mencionado apenas uma vez na Mishná (Sot. 5:5) expondo que Jó serviu ao Senhor por amor (não por medo). Por este ensinamento agádico ele é elogiado por \*Joshua b. Hananias, que o chama de discípulo do discípulo de \*Johanan b. Zakkai, referindo-se muito provavelmente a \*Akiva (ver Rashi, Sot. 27b; mas ver Maimônides, em seu comentário da Mishná). Uma vez que este ditado começa com a fórmula "Naquele dia", que muitas vezes se refere ao dia em que \*Eleazar b. Azarias foi instalado como membro do Sinédrio (Epstein, Tannaim, 424), supõe-se que Josué era membro do Sinédrio em \* Jab neh naquele período.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 623.

**JOSHUA BEN KORÿA** (meados do século II dC), tanna. Ele é citado quatro vezes na Mishná. Em dois desses casos (Ber. 2:2, Ned. 3:11) suas declarações têm um caráter agádico, e em dois outros (RH 4:4, San. 7:5) são de natureza mais haláchica. Ele é citado dezenas de vezes no Tosefta e no midrashim tanaitico, e aqui também suas declarações se dividem de maneira bastante uniforme entre halakhah e agadá. Ele é muitas vezes citado junto com estudantes de Rabi Akiva, e em uma passagem (Sifra, Shemini, parsh. 8:8) ele discute longamente a impureza das bebidas com R. Judah. Ele transmite dois halakhot em nome de \*Eleazar b. Azariah (Tosef., Kelim, BB 2:6; Neg. 7:3), e no Talmud de Jerusalém Rabi Johanan relata uma história que liga Josué com \*Johanan b. Nuri (TJ, Kil. 4:4, 29b). Ele favoreceu o compromisso em processos legais, em vez da aplicação estrita de decisões judiciais, uma vez que o juiz é capaz de efetuar tanto a verdade quanto a paz ao mesmo tempo (Tosef., Sanh. 1:3). Ele estabeleceu a regra (mais tarde aceita; cf.

Av. Zar. 7a e Maim. Yad, Mamrim, 1:5) que quando os sábios divergem sobre uma questão de lei, segue-se a visão mais rigorosa em relação às injunções bíblicas e a visão mais branda em relação às injunções rabínicas (Tosef., Eduy. 1:5).

Seu testemunho sobre a situação que prevaleceu em Ere'y Israel após a guerra de Bar Kokhba é instrutivo: "Joshua b. Kor'ya disse: Certa vez estávamos sentados entre as árvores quando o vento soprou e bateu as folhas umas nas outras. Levantamo-nos e corremos, dizendo: Ai de nós! Talvez a cavalaria nos alcance; depois de um tempo, olhamos para trás e vimos que ninguém estava lá, e nos sentamos em nossos lugares e choramos, dizendo: Ai de nós para quem o versículo foi cumprido [Lev. 26:36]: e o som de uma folha impelida os perseguirá..." (Sifra, Be yukkotai 7:4).

A agadá posterior o descreve como sentado junto com o nasi, \*Simeon b. Gamaliel, enquanto o filho deste último, \*Judah ha-Nasi, estava sentado no chão diante deles (BM 84b; Mid. Sl. a 1:8). De acordo com o Talmud, Josué viveu até uma idade excepcionalmente avançada (que ele atribuiu ao fato de que ele nunca olhou para o rosto de um homem perverso) e abençoou Judah ha Nasi para que ele chegasse à metade de sua idade (Meg. 28a). De acordo com um agadá tardio, ele gerou um filho aos 100 anos e brincou com ele em espírito de abandono ("como se ele tivesse enlouquecido"; Mid. Sal. a 92:13). Em uma agadá talmúdica, ele se referiu a seu pupilo, \*Eleazar b. Simeão, como "vinagre filho do vinho" por servir como policial sob o governo romano (TJ, Ma'as. 3:8, 50d; BM 83b; PdRK 92a), visto que, segundo essa tradição, Josué se opunha a toda colaboração com os romanos, mesmo na apreensão de criminosos. Na tradição agádica mística pós-tal, ele é descrito como castigando duramente os sectários (possivelmente judaico-cristãos; ARN2 3) com quem, bem como com não-judeus, ele se envolveu em disputas (ver Lev. R. 4:6; e outros). Uma agadá no Talmude Babilônico (Shab. 152a) relata um intercâmbio entre Josué e um certo eunuco, no qual o eunuco tenta ridicularizar a alegada calvície de Josué (um trocadilho com o nome de Josué: Kor'ya = calvície).

Joshua, é claro, leva vantagem nessa troca. Para outras associações tardias entre o nome Kor'ya e calvície, veja: Arukh SV qrh; em nome de Gershom b. Judá, Rashi para Bek. 58a, e Tosafot, Bek. local cit., Pe. 112a.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 648–50; Bacher, Tann; Frankel, Mishnah (19232), 187; S. Klein, em: Leshonenu, 1 (1929), 343; Alon, Me'karim, 1 (1958), 88-91.

[Moshe David Herr / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOSHUA BEN LEVI** (primeira metade do século III d.C.), amora palestina do período de transição dos tannaim para os amoraim. Em sua juventude, ele aparentemente estava na companhia de Judah ha-Nasi, uma vez que Josué menciona os costumes que ele seguia (Shab. 46a; Yev. 60b; TJ, Meg. 1:1, 70a; et al.). Ele era um nativo de Lydda e estudou com seus estudiosos Eleazar ha-Kappara (Av. Zar. 43a; et al.), Bar Kappara (Ber. 34a; et al.), e Judah b. Pedaias (TJ, Or. 1:3, 61b; Gen. R. 94:5). Ele também transmitiu ensinamentos nos nomes de Antígono (TJ, Hor. 3:7, 48a) e Oshaiah (TJ, Yag. 3:8, 79d). Ele era um associado de y'anina b. y'ama (TJ, Kil. 9:4, 32c), que, no entanto, era seu superior (Yoma 49a; Shab. 156a) e estava em contato com yiyya (Lam. R. 3:17, no. 6). De acordo com o Talmude Babilônico, o filho de Josué era genro de Judá Nesias (Judá II; veja Kid. 33b). Josué B. Levi ensinou em sua cidade natal (Lam. R. ibid.), e ocupou-se muito com as necessidades comunitárias (Tan'v. Va-Era 5). Ele também foi ativo em assuntos que afetavam a comunidade em suas relações com as autoridades romanas e foi membro de várias missões para eles em Cesaréia e em Roma (TJ, Ber. 5:1, 9a; Gen. R. 78:5). Seu bom senso prático nessas questões é evidente (ver TJ, Ter. 8:10, 46b).

Ele transmitiu ditos em nome da "santa comunidade de Jerusalém" (Yoma 69a).

Joshua era um halakhista cujas opiniões eram amplamente aceitas

aceito (Tos. a Meg. 27a; Tos. a Yul. 97a), mas ele era especialmente conhecido como um agadista (BK 55a). A tradição talmúdica relata que em seu midrash aposta uma atenção especial foi dedicada à agadá, e incluiu um estudioso especial que foi chamado de "o arranjador [mesadder] da agadá" (Ber. 10a). Ele se opôs, no entanto, a cometer a agadá por escrito (TJ, Shab. 16:1, 15c). Ele pregou em louvor da humildade: "Aquele cuja mente é humilde é considerado pelas Escrituras como se ele tivesse oferecido todos os sacrifícios, como diz [Sl. 51:19] 'Os sacrifícios de Deus são um espírito quebrantado'" (Sot. 5b); ele também afirmou que a humildade é maior que todas as virtudes (Av. Zar. 20b). Ele enfatizou a necessidade de linguagem pura: "Nunca se deve preferir uma expressão grosseira, pois a Bíblia emprega um circunlóquio em vez de proferir uma expressão grosseira, pois é dito (Gn 7:8) 'De todo animal limpo... e dos animais que não são limpos' em vez de 'todo animal imundo'" (Pes. 3a). Ele denunciou com veemência a calúnia (Zv. 88b; Lev. R. 16:6) e até mesmo discurso desnecessário: "Uma palavra vale um sela, mas o silêncio vale dois" (Lev. R. 16:5).

Seu amor e devoção à Torá também encontraram expressão na história de que ele se apegou a sofrendores de ra'atan (uma doença purulenta aguda) e estudou a Torá (veja Ket. 77b). Ele também disse: "Se um homem está em uma viagem e não tem companhia, deixe-o se dedicar ao estudo da Torá ... ocupe-se com a Torá, e não se ocupe com a Torá... se sente dor nos ossos, que se ocupe com a Torá" (Er. 54a). Ele teve discussões com cristãos, mas ele se absteve de amaldiçoá-los apesar de seu incômodo com suas perguntas, porque está escrito (Sl 145:9), "E as suas misericórdias estão sobre todas as suas obras" (Ber. 7a; mas veja TJ, Shab. 1:4, 14b). Ele estava acostumado a jejuar nos dois dias sucessivos, o nono e o décimo de Av "porque a maior parte do Templo foi queimada naquele último dia" (TJ, Ta'an. 4:9, 69c). Ele disse de si mesmo que nunca havia excomungado nenhum homem (TJ, MK 3:1, 81d). Também foi dito dele que em virtude de suas orações a chuva caiu no sul de Israel (TJ, Ta'an. 3:4, 66c), e que por causa de seu mérito o arco-íris não foi visto durante sua vida (Ket 77b; veja também Gen. R. 35:2). Ele próprio foi um herói da agadá, que narra que se tornou digno e alcançou a revelação de Elias (Mak. 11a; TJ, Ter. 8:10, 46b; Gen. R. 35:2).

Certa vez, ele perguntou a Elias: "Quando o Messias virá?"

Elias respondeu: "Vá e pergunte a ele mesmo."

"E por qual sinal posso reconhecê-lo?"

"Ele está sentado entre os pobres, que sofrem de doenças; todos eles desamarram e amarram novamente [as bandagens de suas feridas] de uma só vez, enquanto ele desamarra e enfaixa cada ferida separadamente, pensando, talvez eu seja desejado [para aparecer como o Messias] e não devo me atrasar".

Josué então foi até o Messias e o cumprimentou:

"Paz contigo, mestre e mestre!"

A isto ele respondeu: "Paz seja contigo, filho de Levi".

"Quando você virá, mestre?"

"Hoje."

joshua ben mordecai falk ha-kohen

Ele voltou para Elias ... e disse: "Ele falou falsamente comigo. Pois ele disse que viria hoje e não veio".

Elias respondeu: "Foi isso que ele disse! [Ps. 95:7]: Hoje – se você apenas ouvisse Sua voz" (Sanh. 98a conforme adaptado por J. Ibn Shmuel, *Midreshei Ge'ullah* (19542), 292–4, 306–8).

Josué B. Levi teve um filho chamado Joseph (ver *Yul.* 56b e *Dik. Sof. ad loc.*), que, de acordo com a agadá, em certa ocasião adoeceu e caiu em transe. Quando ele se recuperou, seu pai lhe perguntou o que ele tinha visto no mundo superior. O filho respondeu: "Vi um mundo às avessas. A [classe] superior abaixo e a [classe] inferior no topo." "Meu filho, você viu o mundo claramente", observou seu pai (Pes. 50a; BB 10b; no entanto, veja *Dik. Sof. ad loc.*).

Descrições da vida futura dos justos (San. 92a), dos castigos dos ímpios após a morte e de Josué b. As conversas de Levi com o anjo da morte (Ber. 51a; Ket. 77b) serviram de base para as histórias sobre Josué b.

As viagens de Levi ao Jardim do Éden e Gehinnom que foram preservadas em várias formas (ver A. Jellinek, *Beit ha-Midrash*, 2 (19382) 48-51; M. Higger, *Halakhot ve-Aggadot* (1933), 141-50). Um deles foi preservado apenas em uma tradução latina na obra de Pedro de Cluny contra os judeus e aparentemente deriva do "Alfabeto de Ben Sira". Essas histórias contêm motivos conhecidos das lendas sobre as viagens de Pitágoras.

Embora fosse uma amora, alguns de Joshua b. Os ditos de Levi estão ligados a coleções de ditos tanaíticos. A Mishná conclui com uma de suas declarações agádicas: "No mundo vindouro, o Santo fará com que cada pessoa justa herde 310 mundos". No capítulo sobre "A Aquisição da Torá", anexado a Avot no livro de orações, aparece sua frase: "Todos os dias um bat kol [voz celestial] sai do Monte Horebe proclamando: 'Ai da humanidade por desprezar o Torá... pois nenhum homem é livre a não ser aquele que trabalha na Torá. Mas quem trabalha constantemente na Torá será exaltado'" (Avot 6:2).

**Bibliografia:** Hyman, *Toledot*, 636-646; Bacher, *Amigo Amor*; I. Rachlin, *Bar Livai* (1906); I. Levy, *La Légende de Pythagore* (1927), 154ss., 165, 192; S. Lieberman, *Sheki'in* (1939), 34-42; Y. Albeck, *Mavo la-Talmudim* (1969), 767.

[Zvi Kaplan]

**JOSHUA BEN MORDECAI FALK HA'YKOHEN** ( 1799–1864), rabino. Joshua nasceu em Brejy Kujawski no distrito de Varsóvia. Em sua juventude, ele se estabeleceu em Kurnik (Kornik), Poznanía, e por isso foi chamado de Josué de Kurnik. Em c. Em 1854 emigrou para os Estados Unidos, foi nomeado rabino em New burg, Nova York, e também atuou como pregador itinerante. Sua carreira nos EUA é obscura. Ele posteriormente deixou o rabinate e morreu em Keokuk, Iowa. Seu Avnei Yehoshu'a (Nova York, 1860), um comentário sobre Avot, é de especial importância por ser o primeiro trabalho de aprendizado rabínico publicado nos Estados Unidos. No comentário, ele utiliza fontes talmúdicas e as obras de Maimônides, Judah Halevi, Isaac Arama e Joseph Albo. Na introdução, ele menciona sua obra principal substituí-lo por \*Simeon, filho de Boethus, um Alex

obras, Binyan Yehoshu'a, em filosofia religiosa, e y omat Yehoshu'a, em halakhah.

**Bibliografia:** Lebrecht, em: HB, 4 (1861), 27f.; Fuenn, *Keneset*, 431; E. Deinard, *Sifrut Yisrael ba-Amerikah*, 2 (1913), 1 no. 2; idem, *Kohelet Amerikah*, 2 (1926), 5, no. 4; M. Davis, *Yahadut Amerikah be Hitpatteyutah* (1951), 197.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSHUA BEN PERAÿ YAH** (segunda metade do segundo século AEC), um dos \*zugot ("pares" de eruditos), junto com \*Nittai de Arbela. Joshua foi aluno de Yose b. Joezer de yeredah e de Yose b. Joanã de Jerusalém. De acordo com a Mishná, ele era o \*nasi (veja \*Sinédrio), e na bem conhecida diferença de opinião sobre \*semikhah (imposição das mãos sobre o sacrifício) no festival, sua visão era "não impor as mãos" ( y Ag. 2:2). Uma halakhah foi preservada em seu nome (mas veja: Lieberman, *Tosefet Rishonim*, 4, 116 top) sobre as leis sobre o que torna o alimento passível de se tornar impuro: "Joshua b. Peraÿyah disse: o trigo proveniente de Alexandria é impuro por causa de sua antlia (yÿÿÿÿÿÿ, watering de vice). Os sábios disseram: Se assim for, eles serão impuros para Josué b. Peraÿyah e puro para todo o Israel" (Tosef., *Makhsh.* 3:4). Um ditado agádico é atribuído a ele na Mishná: "Provê-te de um professor; arranja-te um companheiro; e julgue todos os homens caridosamente" (Avot 1:6).

O Talmude Babilônico (Sot. 47a e Sanh. 107b em mss. e edições não censuradas) contém uma agadá que Joshua b. Peraÿyah era o professor de \*Jesus, e que em seu retorno juntos de Alexandria, tendo fugido para lá por medo de Alexandre Yannai, Josué considerou Jesus culpado de pecado e foi responsável por seu fracasso em se arrepender. Parece provável que esta agadá seja uma reformulação ampliada de uma agadá anterior a respeito de \*Judá b. Tabbai e um de seus alunos de nome desconhecido quando estavam prestes a retornar de Alexandria para Jerusalém (TJ, y ag. 2:2, 77d). Uma das declarações atribuídas no Talmude Babilônico (Men. 109b) a Josué b. Peraÿyah aparece em Avot de-Rabbi Nathan (versão 1, 10, 43; versão 2, 20, 43) em nome de Judah b. Tabbai, e em TJ, Pes. 6:1 este dito ocorre em nome de Josué b. Kabsai. A declaração de que Hillel, o ancião, testemunhou a preparação das cinzas de uma novilha \*vermelha no tempo de Josué b. Peraÿyah (Sif. Zut. 19, 3) não pode ser reconciliado de acordo com a cronologia, e assim a menção de Joshua b. Peraÿyah (e talvez Hillel também) neste contexto parece ser anacrônico.

**Bibliografia:** Frankel, *Mishnah* (19232), 35-37; Weiss, *Dor*, 1 (1871), 131-3; Halevy, *Dorot*, 1c (1922), 351-3, 468-78; Urbach, em: *Tarbiz*, 27 (1958), 170f.; L. Ginzberg, *Al Halakhah ve-Aggadah* (1960), 15f. **adicionar bibliografia:** S. Lieberman, *Tosefet Rishonim*, 4 (1939), 115-116; D. Sperber, *Palestina Romana*, 200–400 Dinheiro e Preços (1974), 126–27, 247–48.

Moshe David Herr / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOSHUA BEN PHABI** (século I aC), sumo sacerdote. De acordo com Josefo, Herodes, o Grande, destituiu Phabi do cargo e substituí-lo por \*Simeon, filho de Boethus, um Alex

andrian, e pai da esposa de Herodes Mariamne II. A casa de Phabi (פְּבַיִם, פְּבַיִם) (era uma família sacerdotal bem conhecida, e pelo menos dois outros membros, ambos chamados \*Ismael b. Phabi, serviram como sumos sacerdotes (Jos., Ant., 15:322).

**Bibliografia:** Schuerer, Gesch, 2 (19074), 269 n.6.

[Isaías Gafni]

**JOSHUA BOAZ BEN SIMON BARUCH** (século XVI), estudioso e impressor italiano. Um dos exilados espanhóis (da Catalunha), Joshua Boaz se estabeleceu na Itália e passou a residir em Sabbioneta e em Sarigliano. Ele foi o autor de várias obras de referência talmúdica: (1) Ein Mishpat, dando as referências onde as leis do Talmud podem ser encontradas nos códigos primitivos – Mishneh Torá, Sefer Mitzvot Gadol e Arba'ah Turim; (2) Ner Mitzvah, uma enumeração das leis citadas no Ein Mishpat; (3) Torá Or, dando referências de fontes dos versos bíblicos no Talmud, que foram adicionados pela primeira vez à edição do Talmud Babilônico de MA Giustiani (Veneza, 1546/51), e desde então apareceram em quase todas as edições do Talmud; (4) Shiltei ha-Gibborim no Rif de Isaac Alfasi e o Mordekhai de \*Mordecia b. Hillel (publicado com o Hilkhot Alfasi, Sabbioneta, 1554/55), contendo halakhot suplementares, opiniões divergentes e críticas de Alfasi pelo maior posekim, bem como as novelas talmúdicas de Isaiahi di Trani (o Jovem).

É como resultado dessas citações de Josué Boaz que o principal ensinamento de Trani foi preservado. Em sua extensa introdução aos Shiltei ha-Gibborim, ele escreve que “quando os pilares do exílio desmoronaram... e estudo insuficiente das palavras dos estudiosos”. Como resultado, ele planejou dois trabalhos hal akhic: Sefer ha-Tamim ou Ha-Peshutim, para resumir todos os halakhot sobre os quais não havia diferença de opinião, e um segundo trabalho, Sefer ha-Ma'yaloket, sobre halakhot disputado, dando todos os argumentos válidos dos quais os posekim derivaram suas diferenças. י. JD \*Azulai afirma que viu Tamim em manuscrito, e em sua opinião o Sefer ha-Ma'yaloket é idêntico ao Shiltei ha-Gibborim no Rif. Outros estudiosos, no entanto, sustentam que as duas obras não são idênticas.

Em 1553, Joshua Boaz começou o grande trabalho de publicar o Talmud em Sabbioneta, mas só conseguiu processar o tratado Kidushin. Ele também queria escrever um Massoret ha-Tosafot dando as decisões halakhic dos tosafot de acordo com sua ordem halakhic, e ele organizou essas decisões de acordo, fornecendo as fontes para essas decisões. Ele planejou adicionar um índice halakhic, intitulado יְיִקְרֹוּ דִּינִים, no final da lama Tal que seguiria a ordem de Maimonides' Mishneh

Torá, enumerando o halakhot do Talmud e dando sua fonte de acordo com o tratado e capítulo. Apenas a parte de Bava Batra foi publicada (Pesaro, 1510). Joshua Boaz enfatizou que é proibido ficar satisfeito apenas com as decisões do posekim, mas deve-se fazer referência às fontes talmúdicas.

**Bibliografia:** Azulai, 2 (1852), 141-2; Heilprin, Dorot, 3 (1882), 33, 106; H. Strack, Einleitung in den Talmud (19084), 151 e segs.; DW Amram, Makers of Hebrew Books in Italy (1909), 253; M. Miel ziner, Introdução ao Talmude (19253), 76ss.; SM Chones, To ledot ha-Posekim (1929), 579; H. Tchernowitz, Toledot ha-Posekim, 1 (1946), 165; RNN Rabinovicz, Ma'amar al Hadpasat ha-Talmud, ed. por AM Habermann (1952), 48-51, 55, 74-75, 103; Urbach, To safot, 394 e segs.; י. D. Friedberg, Toledot ha-Defus ha-Ivri be-Itália (19562), 68n. 19, 77-78.

[Yehoshua Horowitz]

**JOSHUA HAĠGARSI** (meados do século II EC), mencionado apenas uma vez, indiretamente, em uma fonte tanaítica (Tosef.

Makh. 3:13; TB, Bekh. 10b) por R. José, que transmite um hala khah em nome de “Onomis, o irmão de Josué, o Garsi”. O Talmude Babilônico relata que uma vez foi feita uma pergunta a Josué, o Garsi, sobre a escrita de tefilin, que ele respondeu por meio de uma agadá (Shab. 108a, mas cf. TJ, Meg. 1:9, 71d). De acordo com o Talmude Babilônico (Er. 21b), Josué atendeu \*Akiva quando foi sentenciado por Tinneius Rufus. Histórias sobre os feitos de Josué e suas ministrações a Akiva quando este estava na prisão também são preservadas no Midrash (Lam. R. 3, Mid. Prov., cap. 9). As opiniões divergem sobre o significado de seu nome. Alguns afirmam que ele foi nomeado para sua localidade Gerasa na Transjordânia, uma das cidades da Decápolis; de acordo com outros, sua localidade era Garsis (ou Do ris) na Galiléia, perto de Séforis (cf. Jos., Wars, 3:129). Uma terceira opinião é que o nome se refere à sua vocação, um moedor de gerisim (“grãos”).

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 652; S. Lieberman, Tosefet Rishonim, 4 (1939), 119.

[Israel Moses Ta-Shma / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JOSHUA HOESCHEL BEN JACOB** (1595–1663), rabino polonês, também chamado de “**o Rebi Reb Hoeschel**”. Joshua Hoeschel aparentemente nasceu em Lublin. Ele estudou com seu pai \*Jacob b. Efraim Naftali Hirsch. Por causa de seus muitos talentos, seu pai o trouxe para a administração da yeshivá que ele havia estabelecido em Brest-Litovsk. Quando em 1635 seu pai foi nomeado rabino e rosh yeshivá de Lublin, Joshua Hoeschel continuou a ajudá-lo lá em sua administração e foi responsável por ela após a morte de seu pai em 1644. Em 1650 ele foi nomeado para suceder seu pai como rabino da comunidade de Lublin. Com a morte de Yom Tov Lipmann \*Heller, rabino de Cracóvia, em 1654, foi convidado a sucedê-lo e ocupou o cargo até sua morte. Como resultado dos massacres de \*Chmielnicki de 1648-49 e o conseqüente empobrecimento das comunidades judaicas da Polônia e Lituânia, bem como o pogrom em Lublin em 1656, mudou-se para Viena por volta de 1657, exerceu-se com o governo em benefício de seu povo, e exortou os judeus ricos a intensificar sua assistência durante este período difícil. Por volta de 1659 ele retornou à Polônia, onde continuou suas atividades educacionais e promulgou vários \*takkanot. Entre seus alunos ilustres estavam \*Shabbetai b. Meir ha-Kohen (o Shakh) e Samuel \*Koidanover.

joshua hoeschel ben joseph de cracóvia

A profunda perspicácia de Joshua Hoeschel era um provérbio entre os judeus da Polônia, e ele próprio se tornou uma figura lendária, muitas histórias notáveis sendo contadas sobre ele. Seu método de estudo foi distinguido por uma profunda penetração no tema e uma confiança em Rashi e \*tosafot, sem permitir ampla margem para pilpul introduzida por Jacob b. Jo seph \*Pollak e então habitual na maioria das yeshivot polonesas. Jair ỳ ayyim \*Bacharach aprovou esse método, enfatizando que, na medida em que ele usava pilpul, era "em dificuldades genuínas".

A grande modéstia de Joshua Hoeschel o impediu de publicar suas muitas obras, e apenas uma pequena parte apareceu, entre elas: (1) Toledot Aharon (Lublin, 1682, em homenagem a seu aluno, Aaron Klinger, que coletou o material), consistindo de novelas em Bava Kamma, Bava Me'ia e Bava Ba tra. Eles foram republicados em uma forma ampliada sob o título ỳiddushei Halakhot (Frankfurt, 1725); (2) novelas e glosas sobre o Sefer Mitzvot Gadol de Moisés de Coucy (Kopys, 1807); (3) ỳ anukkat ha-Torá (1880), novelas sobre a Bíblia coletadas por H. Ersohn. Suas muitas respostas estão espalhadas em várias coleções: duas delas foram publicadas no Ammudei Shittim le-Veit ha-Levi (Praga, 1791; 58-66) por Levi b. David Pollack.

Ele se ocupou em grande parte com o problema de permitir que \*agunot se casasse novamente, mas em consequência de um erro em um desses casos, ele decidiu abster-se de tomar decisões sobre isso no futuro.

**Bibliografia:** ỳ.N. Dembitzer, Kelilat Yofi, 2 (1893), 39-83;

Kaufmann, em: MGWJ, 39 (1895), 556-8; ỳ.D. Friedberg, Lu'ot Zik karon (1897), 16-18; SB Nissenbaum, Le-Korot ha-Yehudim be-Lu blin (1900), 56-58; J. Loewenstein, em: Ha-Eshkol, 4 (1902), 182-90; Kohen-ỳedek, em: Ha-Yehudi, 5 (1902), nos. 35-42, 47; Michelsohn, ibid., n. 47; ỳ. Tchernowitz, Toledot ha-Posekim, 3 (1947), índice; N. Shemen, Lublin (1952), 66, 72, 78, 322, 370 (Yid.).

[Yehoshua Horowitz]

**JOSHUA HOESCHEL BEN JOSEPH DE CRACÓVIA** (1578–1648), rabino polonês. Joshua Hoeschel nasceu em Vilna. Em sua juventude, ele estudou com Samuel b. Feibush em Przemysl e depois nas yeshivot de \*Meir b. Gedalia de Lublin e Josué \*Falk de Lemberg. De 1634 a 1639 serviu como rabino nas cidades de Grodno, Tiktin, Przemysl e Lemberg.

No início de 1640, foi nomeado chefe da yeshivá de Cracóvia, em sucessão a Nathan \*Spira, e de 1640 a 1644 serviu lá como rabino a título honorário. Ele morreu em Cracóvia. Seus alunos incluíram \*Shabbetai b. Meir ha-Kohen, Gershon Ulif \*Ashkenazi e Menahem Mendel \*Auerbach. Problemas halakhic foram endereçados a ele de muitos países. Ele se correspondia sobre tópicos cabalísticos com seu parente, o cabalista Samson b. Pesay de Ostropol.

Joshua Hoeschel não seguiu o método de pilpul; ele se esforçou para uma maior independência no domínio da halakha e decisão diretiva, afirmando: "de acordo com o costume de nosso país, qualquer coisa impressa no Shul'yan Arukh não pode, Deus o livre, ser mudada, não mais do que a lei de Moisés... Deus nos livre de tal visão. O juiz pode decidir apenas de acordo com os fatos diante dele... e qualquer um pode

concordar, mesmo com as palavras dos rishonim, se ele tiver provas definitivas".

Ele escreveu (1) Meginnei Shelomo (Amsterdã, 1715), sobre oito tratados do Talmud, nos quais defende Rashi contra as dificuldades levantadas pelos tosafistas; (2) a resposta Penei Yehoshu'a (pt. 1, ibid. 1715; pt. 2, 1860), sobre as quatro divisões do Shul'yan Arukh. Outras respostas foram publicadas em várias coleções de resposta: Ge'onei Batra'i (Zolkiew, 1795); Beit ỳ adash ha-Yeshanot (Frankfurt, 1697); Beit ỳ adash ha ỳ adashot (Koretz, 1785) de Joel Sirkes; no Gevurate Anashim

(Dessau, 1697) de Meir Katz e seu filho Shabbetai, autor do Shakh; e em outros lugares. Restam ainda no manuscrito nenhuma vellae para o Tur Yoreh De'ah Hilkhot Sheitah, e um comentário para o Asarah Ma'amarot de Menahem Azariah de Fano.

[Yehoshua Horowitz]

Seu neto, JUDAH LOEBUSH BEN ISAAC (falecido em 1731?), era um talmudista. Judah foi nomeado rabino em Raków ainda jovem e em 1701 tornou-se rabino em Szydlowiec. A partir daí passou a ser chamado de "R. Leib de Szydlowiec." Em 1713, junto com Benjamin Ze'ev Horowitz de Wodzislaw, ele representou Cracóvia e o distrito na sessão do Conselho das Quatro Terras em Jaroslaw, Cracóvia estando então sem rabino. No final de 1713 foi nomeado rabino em Cracóvia.

De seus seis filhos, um, David Schmelka, sucedeu seu pai em Cracóvia, enquanto Joshua, Isaac e Joseph serviram como rabinos em Szydlowiec, Tarnow e Pinczow, respectivamente.

[Samuel Abba Horodezky]

**Bibliografia:** JOSHUA: AL Feinstein, Ir-Tehillah (1886), 26, 147; ỳ.N. Dembitzer, Kelilat Yofi, 2 (1893), 1a-38b; S. Buber, An shei Shem (1895), 82-85; Graetz-Rabbinowitz, 8 (1899), 114, 120f.; SM Chones, Toledot ha-Posekim (1910), 375-7; Karl, em: Arim ve-Imma hot be-Yisrael, 2 (1948), 305, 307; ỳ. Tchernowitz, Toledot ha-Pose Kim, 3 (1947), 122, 144 n. 7, 149 n. 11, 154 n. 15, 159; Shulvass, em: Beit Yisrael be-Polin, 2 (1954), 19f.; Zinberg, Sifrut, 3 (1958), 191. JUDÁ: JM Zunz, Ir ha-ỳedek (1874), 159-60; ỳ.N. Dembitzer, Kelilat Yofi, 2 (1893), 29b-30a; ỳ. D. Friedberg, Lu'ot Zikkaron (19042), índice, sv Yehudah Lebush Shidlov; Halpern, Pinkas, 586 (índice); Yaari, em: Talpioth, 8 (1963), 457.

**JOSHUA IBN NUN** (segunda metade do século 16), estudioso de Safed, cabalista e yeshivá de rosh. Joshua era um dos líderes da comunidade Safed. Ele estava encarregado das instituições de caridade locais e, com seus próprios meios consideráveis, sustentava os estudiosos e os pobres de Safed. Ele se sentiu atraído pelos ensinamentos de Isaac \*Luria e implorou a ỳ ayyim Vital que lhe revelasse as doutrinas esotéricas de Luria. Vital, no entanto, recusou-se a obedecer, embora Josué, de acordo com um relato, se humilhasse diante dele, seguindo-o aonde quer que fosse, até Jerusalém e Egito. De acordo com esse relatório, que é substancialmente correto, Vital adoeceu em 1587, quando Josué subornou Moisés, o irmão de ỳ ayyim, com 50 moedas de ouro, para copiar a escrita de Luria que seu irmão havia registrado. Moisés contratou escribas que copiaram os escritos em três dias e a partir de então eles ficaram disponíveis para um seleto círculo em Israel. Joshua endossou muitas das decisões de Yom Tov \*yahalon.



Segundo J. D. Azulai, algumas de suas respostas encontram-se na resposta Zera Anashim (Mss.). A data de sua morte geralmente é dada como 1587, mas se confiarmos em um documento recentemente descoberto, ele não estava mais vivo em 1585. Nesse caso, o incidente acima mencionado deve ter ocorrido alguns anos antes do que se pensava anteriormente.

**Bibliografia:** Frumkin-Rivlin, 1 (1929), 131; Rosanes, Toga rmah, 3 (1938), 293; Scholem, em Sião, 5 (1940), 138-40; M. Benayahu, Sefer Toledot ha-Ari (1967), 74-76; D. Tamar, Meýkarim be-Toledot ha-Yehudim be-Ereý Yisrael u-ve-Itália (1970).

[David Tamar]

יְיָ .Heb (**JOSIAH** יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ Judá do rei, Amon do filho), יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ (640-609 aC). Quando seu pai foi assassinado, Josias, então com apenas oito anos, foi proclamado rei. Seu reinado foi marcado por um grande avivamento nacional, e o autor do Livro dos Reis ao avaliar Josias diz: “Antes dele não houve rei como ele...

(II Reis 23:25; cf. II Reis 18:5 em conexão com Ezequias, o precursor de Josias). Josias não apenas agiu como o rei de um Judá completamente independente, mas seu reino se estendia para o norte nas antigas províncias assírias de Samaria (II Reis 23:19). Descobertas arqueológicas na década de 1960 trouxeram à luz novos fatos sobre a expansão de Josias. Seguindo os achados arqueológicos em \*Yavneh-Yam (cf. Naveh, na Bíblia), ficou bem claro que Josias estabeleceu propriedades feudais na costa da Filístia. Assentamentos não murados do

tempo de Josias foram descobertos no sul e leste de Gaza (Gophna, na bibl.). Na parte oriental de Judá, as escavações descobriram a cidade de En-Gedi (cf. Js. 15:62), que havia sido fundada na época de Josias como uma plantação de bálsamo do rei (Mazar e Dunayewski, na bibl.). Durante o reinado de Josias, Jerusalém se desenvolveu muito, e é nessa época que um novo muro foi construído nas encostas ocidentais da cidade, e novos bairros (Mishneh e Maktesh) foram construídos, servindo principalmente como centros industriais e comerciais. Restos de prédios e muros descobertos no bairro judeu da Velha Jerusalém provam que a cidade se expandiu ainda mais para o oeste. A extensão da expansão de Judá neste período pode ser deduzida da lista de Esdras 2 (= Neh. 7), onde Bete-El e Jericó (anteriormente cidades efraimitas), por um lado, e as cidades da planície costeira Lida e Ono, por outro lado, são considerados parte de Judá. As fronteiras de Judá apresentadas nesta lista, sem dúvida, remontam aos tempos de Josias e permaneceram as mesmas até a destruição de Jerusalém. De acordo com um. Alt (na Bíblia), as listas das cidades de Judá, Simeão, Dã e Benjamim em Josué 15, 18 e 19 também refletem a reorganização administrativa Josiânica de Judá. Embora tenhamos que levar em conta as organizações anteriores de \*Jeosafá e \*Ezequias que podem ser refletidas nessas listas, não há dúvida de que a formulação final dessas listas foi feita no

período Josiânico; isso pode ser corroborado pela evidência arqueológica citada acima. Essas listas realmente cobrem a área do governo de Josias: Ecrom, Asdode e Gaza na zona costeira (Js 15:45-47), Bete-El e Geba al-Tell, 35 km. (35 km) para

o norte de Jerusalém (de acordo com Mazar) no norte, En-Gedi e as outras cidades de Josué 15:61-62 no leste, e os assentamentos simeonitas no sul. As alças do jarro estampadas em 1585 a inscrição יְיָ יְיָ e os pesos inscritos característicos deste período podem servir como uma boa indicação do alcance do domínio de Josias. Estes foram encontrados não apenas na área do Reino de Judá, mas também em Acre, Siquém, Asdode, Gezer, etc. Essa expansão territorial foi acompanhada por um surto religioso, que encontrou expressão principalmente: (1) na reforma cultural, incluindo tanto a purificação do culto (em Judá como nas áreas do norte) e a centralização do culto legítimo em Jerusalém; (2) a publicação e autorização do “Livro da Torá” (ver \*Deuterônômio) descoberto no 18º ano do reinado de Josias, ou seja, 622 AEC, que finalmente transformou o livro no principal veículo da religião judaica (Veja abaixo).

Esses empreendimentos religiosos-espirituais, embora refletindo desenvolvimentos internos da religião israelita, foram condicionados por eventos políticos contemporâneos e especialmente pelo declínio gradual do Império Assírio. A Assíria, que havia concordado com o descaso de Psammetichus I de sua reivindicação de suserania sobre o Egito por volta de 655 aC, foi compelida por suas guerras extenuantes na Ásia Menor e depois pelo enorme esforço de pacificar os rebeldes babilônios e os povos independentes ao sul e leste daqueles que os apoiaram, para relaxar seu domínio sobre a Palestina também.

### A reforma e seus antecedentes históricos

As atividades de reforma de Josias são apresentadas em dois relatos paralelos: II Reis 22–23 e II Crônicas 34–35. Segundo o relato dos Reis, a reforma foi motivada pela descoberta do “Livro da Torá” em 622 aC; antes disso, nenhuma ação reformadora havia sido relatada. Crônicas, em contraste, fala sobre três estágios da reforma:

- (1) no oitavo ano de seu reinado (632 AEC) ele começou a “buscar o Deus de Davi” (II Crônicas 34:3);
- (2) no 12º ano (628 AEC) ele começou a extirpar cultos censuráveis em Judá e Jerusalém (34:3b-5), bem como em outras partes da terra de Israel (34:6-7);
- (3) finalmente, no 18º ano (622 AEC), quando o “Livro da Torá” foi descoberto, ele concluiu a Aliança diante do Senhor (34:29-33) e celebrou a Páscoa (35:1-18). ).

Cada conta tem seus problemas. Estudiosos observaram que a história dos reparos do templo em II Reis 23 é modelada nos reparos ordenados por \*Joás, um antigo rei de Judá descrito em II Reis 12. Além disso, o relato em Reis abrange toda a atividade de Josias em um ano. Se esse relato for exato, então o piedoso Rei Josias tolerou um templo “sobrecarregado de objetos ídólatras” (Jafé, 1019) por 17 anos de seu reinado, assim como o sumo sacerdote Hilquias. É difícil acreditar que uma mudança tão drástica na religião judaica (que incluiu o expurgo das antigas práticas nativas israelitas, bem como os novos cultos astrais que se tornaram populares no século VIII), como descrito em II Reis, teria sido inspirado pela descoberta casual do livro. A cronologia

josias

em Crônicas é mais plausível, mas como observado por Jafé, o cronista depende da fonte deuteronomista em Reis e não dá nenhuma indicação de que teve acesso a qualquer outra. Para o cronista havia necessidade de purgar o templo porque ele já havia atribuído isso ao arrependimento do ímpio rei Manassés (II Crônicas 33). O fato de que essa imagem absolve Josias e Hilquias da cumplicidade em um culto de templo politeísta talvez seja conveniente demais. Os relatos contraditórios em II Reis e Crônicas são cada um motivado pela agenda de seus escritores. O objetivo dos Deuteronomistas era destacar a importância do livro. O objetivo do cronista era tornar plausível o relato de Reis e mostrar que Josias sempre foi um reformador religioso piedoso. De acordo com Crônicas, foi somente após a conclusão da reforma que o livro foi encontrado (II Crônicas 34:8), de modo que seu papel se limita a trazer o povo a uma aliança para expurgar a terra das práticas idólatras em o antigo reino do norte (II Crônicas 34:33) e a celebração da Páscoa.

Há boas razões para antecipar a reforma de Josias à descoberta do livro: (1) As reformas dos outros reis de Judá, por exemplo, Asa, Josafá, Jeoás e Ezequias, foram postas em prática sem depender de um livro escrito. (2) Seria inconcebível supor que Josias concluiu a aliança na Casa de Deus enquanto todos os ídolos ainda estavam lá. O estabelecimento ou renovação do relacionamento entre Deus e o povo sempre foi precedido pela remoção dos deuses estrangeiros (Gn 35:2-4; Js 24:23ss.; Jz 10:16; I Sm 7:3-4).

(3) Em seu relato da mensagem do rei para a profetisa Hulda (II Reis 22:13), o narrador faz Josias confessar não seus próprios pecados, mas os pecados de seus ancestrais, o que indica claramente que nesta época (622 AEC) o culto judaico de Yahweh não tolerava mais outros deuses. São os pecados de Manassés pairando sobre o povo (cf. II Reis 21:11; 24:3; Jer. 15:4) com os quais ele está preocupado.

(4) O livro foi descoberto em meio a uma ação tomada em conexão com os reparos do Templo que aparentemente seguiram a remoção dos objetos de culto instalados por Manassés (II Reis 23:4ss.). II Crônicas, de fato, nos informa que os reparos estavam relacionados com a restauração do Templo, ou melhor, com sua "reforço", que havia sido demolida pelos reis anteriores de Judá (II Crônicas 34:11).

### As etapas da reforma

Não se sabe se as atividades purgativas em Judá eram contemporâneas às dos territórios do norte (Beth El, Samaria e Galliléia). A apresentação dos eventos em II Reis 23:4–20 deixa a impressão de que a reforma foi realizada passo a passo. O primeiro movimento de Josias foi a abolição dos cultos censuráveis de Jerusalém e das cidades de Judá (23:4-14), depois veio a destruição do altar de Betel e depois a destruição dos altos da província de Samaria (23:19-20). De acordo com II Crônicas 34:6, a reforma se estendeu até as cidades de Naftali na Galiléia. A deterioração política gradual do Império Assírio reforça a suposição de uma aquisição gradual

dos territórios do norte por Josias. Uma fortaleza desenterrada em Megido pode ser Josiânica.

### Centralização do Culto

Nenhuma data exata pode ser dada para a centralização do culto. A centralização do culto é a grande inovação do livro de Deuterônimo e, portanto, sua implementação por Josias pode ser o resultado da "descoberta" do livro. Mas a forma como Josias implementa a centralização não está de acordo com as prescrições de Deuterônimo. Deuterônimo 18:6-8 dá ao levita provincial direitos iguais aos dos sacerdotes do santuário central: "servir no altar e compartilhar as quotas", enquanto, de acordo com II Reis 23:9, os sacerdotes provinciais devem compartilhar o dívidas com os sacerdotes de Jerusalém, mas não têm permissão para oficiar junto com eles (embora se deva admitir que o levita não deve necessariamente ser identificado com o "sacerdote do alto"). A celebração da aliança e a celebração da Páscoa são realizadas, segundo Reis e Crônicas, no ano 18, para que neste caso haja uma data estabelecida.

### O significado da reforma

A morte de Josias provavelmente encerrou seus esforços de reforma e, em qualquer caso, o estado de Judá caiu em 586 AEC .

Esse templo permaneceu como o único santuário de sacrifício judaico na Terra de Israel por quase 600 anos até sua destruição em 70 EC pelos romanos. Em última análise, de significado ainda maior para a história do judaísmo foi a realocação da revelação divina. Graças ao círculo de Josias, os judeus começaram a buscar a palavra de Deus no livro da Torá. A promessa do povo de observar a Lei "como está escrita no livro" provocou uma metamorfose na religião israelita. Observar a lei significava que era preciso estudá-la. Como resultado, o período do Segundo Templo viu o surgimento de escribas e estudiosos ao lado do culto do templo, bem como o eclipse gradual da profecia. Na época da destruição do Segundo Templo, outros livros sagrados se juntaram à Torá para compor a Sagrada Escritura (kitvei ha-kodesh; Mishná Yad. 3:5), cujo estudo e exposição levaram à cristalização do judaísmo rabínico, que sobreviveu por quase 2.000 anos.

### A Morte de Josias

A Assíria, enfraquecida por sua luta com a Babilônia, encontrou os egípcios como aliados. Em 616 aC, os egípcios foram para o norte para ajudar os assírios, mas sem sucesso. Após a queda de Nínive em 612, o exército assírio consolidou suas posições na parte ocidental do império, Harran e Carquemis. Desta vez, eles foram auxiliados pelo recém-entronizado rei egípcio, Neco II (610-595; filho de Psammetichus), que no verão de 609 marchou com uma grande força para ajudar os assírios a retomar Harran dos babilônios. Josias foi a Megido ao encontro do faraó, que o matou ali. De acordo com II Crônicas 35:20–24, Josias ignorou a palavra de Deus e enfrentou Neco na batalha. Mas o relato é suspeito porque: (a) é modelado no relato da morte de Acabe (I Reis 22:30, 34-37); (pedaço

é característico da teologia do cronista encontrar algum pecado para explicar a queda de um rei justo.

II Reis 23:29-30 diz apenas que Neco matou Josias assim que o viu e não dá conta de uma batalha nem de qualquer motivo para a ação de Neco. A morte de Josias, especialmente à luz dos eventos subsequentes, foi considerada uma grande perda para a nação, como pode ser aprendido em II Crônicas 35:24-25: “Todo o Judá e Jerusalém realizaram ritos de luto por Josias ... e os cantores falaram de Josias em seus lamentos até o dia de hoje e fizeram deles uma regra em Israel...”

[Moshe Weinfeld / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

De acordo com uma opinião, Josias foi piedoso desde a infância, e seu “arrepentimento” (II Reis 23:25) consistiu em revisar e revisar todos os julgamentos que ele havia proferido desde o momento em que ele ascendeu ao trono aos oito anos de idade até sua morte. 18t̄ ano (Shab. 56b). De acordo com outra opinião, ele é considerado um exemplo perfeito de um indivíduo verdadeiramente arrependido (OR 24). Por causa de sua justiça, seu pai, Amon, teve permissão para desfrutar o mundo vindouro (San. 104a). Quando ele abriu a Torá que havia sido encontrada, o primeiro verso que encontrou seus olhos foi: “O Senhor levará a ti e ao teu rei ao exílio, a uma nação que não conheceste” (Dt 28:36; Yoma 52b). Ele procurou obter a intercessão dos profetas em seu favor. Ele dirigiu seu pedido à profetisa Hulda ao invés de Jeremias, pois achava que uma mulher seria mais compassiva (Meg. 14b). Quando informado da destruição iminente do Templo, Josias escondeu a Arca Sagrada e todos os seus acessórios, a fim de protegê-los contra a profanação nas mãos do inimigo (Yoma 52b).

Os esforços do rei em favor de Deus encontraram pouco eco na maioria do povo. Embora bem sucedido na prevenção da idolatria pública, ele foi enganado pelo povo. Ele enviou seus simpatizantes piedosos para inspecionar as casas do povo e ficou satisfeito com o relato deles de que nenhum ídolo foi encontrado. Na realidade, os israelitas retráidos haviam fixado meia imagem em cada ala das portas, de modo que não eram reconhecíveis quando as portas eram abertas, mas reapareciam quando eram fechadas (Lam. R. 1:53). Sua morte foi devido a esta geração sem Deus. Quando Faraó, em sua campanha contra os assírios, quis viajar pela Terra de Israel, Jeremias aconselhou o rei a não negar a passagem dos egípcios. Josias, inocente do engano praticado pelo povo e, portanto, sem saber que eles eram idólatras, retrucou que Moisés havia prometido que a espada não passaria pela terra e, portanto, recusou a permissão. Na batalha que se seguiu, nada menos que 300 flechas perfuraram o rei. Em sua agonia de morte, ele não pronunciou nenhuma palavra de reclamação, proclamando: “o Senhor é justo porque me rebelei contra a sua palavra” (Lm 1:18), admitindo assim sua culpa por não ter ouvido o conselho do profeta. Ao ouvir a confissão do rei, Jeremias exclamou: “o sopro de nossas narinas, o unguento do Senhor” (Lam. 4:20; Ta'an. 22b).

Josias foi o único monarca desde Salomão a governar tanto Judá quanto Israel, uma vez que Jeremias trouxe os dez ex

levaram as tribos do norte de volta a Israel e as sujeitaram a ele (Meg. 14b). O luto por ele foi profundo (Mc 28b), e Jeremias perpetuou sua memória em Lamentações (4:20; SOR 24).

**Bibliografia:** Alt, KI Schr, 2 (1953), 276-88; FM Cross e DN Freedman, em: JNES, 12 (1953), 56-58; DJ Wiseman, Chronicles of Chaldean Kings (1956), 13ss.; Kaufmann Y. Toledot, 1 (1960), 34-39, 81-112; Bright, Hist, 288-302; J. Naveh, em: IEJ, 10 (1960), 129-39; M. Weinfeld, em: Oz le-David (1964), 396-420; B. Mazar e M. Du nayewski, em: IEJ, 14 (1964), 121-30; R. Gophna, em: Atiqot 6 (1970), 25-30 (heb.). NA AGADAH: Ginzberg, Legends, 4 (19475), 28 1-3; 6 (19463), 376-8. **Adicionar. Bibliografia:** R. Nelson, em: W. Hallo et al. (eds.), Escritura em Contexto II (1983), 177-189; M. Cogan e H. Tadmor, II Reis (AB; 1988), 277-302; M. Weinfeld, Deuterônimo 1-11 (1991), 65-84; S. Japhet, I & II Chronicles (1993), 1015-1059; W. De ver, em: M. Cogan et al. (eds.), Ensaios de Escrituras e Outros Artefatos... P. King (1994), 143-68, incl. bib.; R. Althann, em: ABD, 3:1015-18; M. Cogan, em: C. Cohen et al. (eds.), Sefer Moshe ... Weinfeld Jubilee (2004), 3-8.

**JOSIAH** (meados do segundo século EC), tanna. O nome de seu pai não é conhecido. Ele se originou na Babilônia e aparentemente ensinou em Huḃal (Git. 61a). Ele discutiu a lei em Nisibis com \*Judá b. Bathyra. Naquela época ele já estava citando halakhot que ele ouviu em nome dos “Homens de Jerusalém” (Sif. Número 123; Deut. 218). Mais tarde, mudou-se para Ereḃ Israel, onde estudou com R. Ismael (Men. 57b). Ele é mencionado no Talmud cerca de 50 vezes, nunca no Mishnah, e uma vez no Tosefta (Shevu. 1:7). Ele é citado com muita frequência no Mekh ilta e no Sifrei sobre Números, ambos pertencentes à escola de R. Ismael. Muitas vezes ele aparece ao lado de seu colega Jonathan, outro aluno de R. Ismael, com quem Josias muitas vezes discorda. Suas divergências geralmente dependem de diferentes métodos de interpretação bíblica, ambas variantes do método particular de R. Ismael (Yoma 57-58; Sota 24-25, et al.). Um método característico dele é Sares ha Mikra ve-Doreshehu, ou seja, “transpor a ordem das palavras [lit. “emascular”] do versículo e depois interpretá-lo.” Seus ditados tal mudic cobrem uma ampla variedade de assuntos. Uma de suas decisões mais famosas, que foi aceita pelo posekim, diz respeito à sementeira heterogênea em um vinhedo e limita a culpabilidade a ponto de tornar a interdição quase inexistente no que diz respeito à lei bíblica (Kid. 39a et al.). Muitas de suas outras decisões também se inclinam à clemência. Embora da Babilônia, ele sustentou firmemente a autoridade do Grande \*Bet Din em Jerusalém como o único corpo competente para intercalar o ano (Mekh. Pisha 2). Josias ainda estava vivo na primeira era dos amoraim e, portanto, às vezes é chamado Josias, o Grande, para distingui-lo de uma amora de mesmo nome (Sanh. 19b). De seus poucos dicta agádicos, pode-se notar o seguinte: “as obras dos justos dão fruto... as obras dos ímpios não produzem fruto, porque se produzissem fruto, destruiriam o mundo” (Gn. R. 33:1). ; “Se uma boa ação aparecer em seu caminho, faça-a imediatamente” (Mekh. Pisya 9).

**Bibliografia:** Bacher, Tann; Frankel, Mishná, 154-7; Hy

josias

homem, Toledot, 529–31; Neusner, Babilônia, 1 (1965), 128–135; idem, em: PAAJR, 30 (1962), 92ss.

[Harry Freedman]

**JOSIAH** (século III d.C.), amora palestina. Josias foi aluno de Joanã, em cujo nome transmitiu ensinamentos (TJ, Kil. 9:4, 32b; ŷul. 128a; et al.). Ele também estudou com Kahana (TJ, RH 1:1, 56d), que após sua morte ordenou que parte de seu legado fosse dada a Josias (TJ, Sanh. 3:9, 21d; cf. Gen. R. ed. por Theodor e H. Albeck (19652) 53n. 1). Ele discutiu problemas halakhic com Eleazar b. Pedat (Sot. 19a; et al.), e alguns de seus outros colegas foram ŷiyya b. Abba, Ammi e Assi (TJ, Ta'an. 2:1, 65a-b). Em uma ocasião, ao pregar em um dia de jejum público, ele interpretou hitkosheshu va-koshu (Sf 2:1) como se o verbo fosse da raiz kash, significando restolho, e traduzindo-o como "retiremos nossos próprios restolho antes de remover o restolho dos outros", ou seja, "vamos consertar nossos próprios caminhos antes de apontar as falhas de outras pessoas" (TJ, Ta'an. 2:1, 65a-b; e cf. BM 107b). Ele era tido em alta estima por seus contemporâneos. Quando Isaque b. Redifa veio fazer uma pergunta haláchica a Jeremias, este respondeu: "os leões estão disponíveis e você pergunta às raposas! Vá e pergunte a Josias" (TJ, Shev. 9:5, 39a). Vários amoraim com o nome Josias são mencionados no Talmud, e é possível que um deles, Josias de Usha (Git. 33b; et al.), seja o mesmo que este Josias.

**Bibliografia:** Heinemann, Toledot, 531f.; Frankel, Mevo, 90b, 109b; ŷ. Albeck, Mavo la-Talmudim (1969), 243.

[ŷitzhak Dov Gilat]

**JOSIAH BEN AARON HEŷŷAVER** (fl. século XI), gaon palestino. Josias pertencia à família do gaon, \*Aron b. Meir. Ele era o chefe da Yeshivat Geon Ya'akov em Jerusalém, e mais tarde em Ramleh, para onde a yeshivá foi transferida, presumivelmente como resultado da pressão dos caraitas. Josias se envolveu em uma controvérsia com um líder caraita, possivelmente Solo mon b. Davi B. Boaz. Os anos exatos de seu gaonato não são conhecidos; sua assinatura aparece em um documento do ano 1015, e acredita-se que ele esteve ativo até 1020. Ele nomeou \*Efraim b. Shemariah, chefe dos judeus palestinos no Egito, como "ŷaver" (um título rabínico de honra). Suas cartas à comunidade judaica do Egito, pedindo ajuda, refletem os sofrimentos sofridos pelos judeus de Ereŷ Israel como resultado das perseguições do califa fatímida ŷ akim.

**Bibliografia:** S. Poznaŷski, Babylonische Geonim im nach gaonaeischen Zeitalter (1914), 85-86, 97; idem, em: REJ, 66 (1913), 59-71; Mann, judeus, 1 (1920), 65-66, 71; 2 (1922), 49, 52f., 66-72; Mann, em: HUCA, 3 (1926), 265; Mann, Texts, 1 (1931), 314; 2 (1935), 46, 135f.; S. Assaf e LA Mayer (eds.), Sefer ha-Yishuv, 2 (1944), 57-58, 126-7; Dinur, Golá, 1 pt. 4 (19622), índice.

[Eliezer Bashan (Sternberg)]

**JOSIAH BEN JESSE** (m. depois de 1235), nasi dos judeus em \*Da mascus durante a primeira metade do século XIII. Judá \*Al ŷ arizi o conheceu quando visitou Damasco, por volta de 1216, e escreveu poemas de louvor em sua homenagem. Nestes Al-ŷ arizi menciona a linhagem de Josias, que pode ser atribuída a \*Zeruba

bel. Ele se refere a ele pelo título de Nesi Galuyyot Kol ŷisrael ("príncipe das diásporas de todos os judeus"). Parece que havia um significado especial para este título e que era mais do que mera retórica, porque na proibição que ele emitiu em 1235 o título aparece novamente. Nesta proibição, seu irmão, Solomon b. Jesse (m. depois de 1244) que viveu em Fostat, também é mencionado. Ele também é referido pelo título de Nesi Galuyyot ŷisrael ("príncipe das diásporas"). Hodayah b. Jesse ha-Nasi, referido como Nesi Nesi'ei Galuyyot Kol ŷisrael ("chefe dos príncipes da diáspora de todos os judeus"), também era irmão de Josias. Sabe-se que Ho dayah esteve em Alexandria por alguns anos, desde que entrou em conflito com o dayyan R. Joseph b. Gershon, que viveu na mesma época que Abraham b. Moisés B. \*Maimuni. Um de seus descendentes foi o nasi \*Jesse b. Ezequias.

**Bibliografia:** Judah Al-ŷarizi, Taŷkemoni, ed. por, A. Ka minka (1899), 21-24, 355; S. Poznaŷski, Babylonische Geonim im nach gaonaeischen Zeitalter (1914), 123; Simonsen, em: Festschrift... Jacob Guttman (1915), 218ss.; Mann, Egito, 1 (1920), 175f.; 2 (1922), 210, 357-9; idem, em: Sefer... SA Poznaŷski (1927), 28f. **Adicionar Bibliografia:** M. Gil, Be-Malkhut Ismael, 439-43.

[Abraão Davi]

**JOSIAH BEN SAUL BEN ANAN** (final do oitavo ao nono século), autoridade caraita, suposto neto de \*Anan b. David, o fundador titular da seita, e filho de \*Saul b. Ana. Seus escritos não foram preservados. Judá \*Hadassi (em Eshkol ha-Kofer, 258, letra ŷ (refere-se a Josias como uma "luz brilhante do conhecimento" e relata que ele decidiu que, no caso de herança, os irmãos do falecido deveriam ter uma parte igual com os filhos do homem morto. \*Elijah b. Abraham, autor de ŷilluk ha-Kara'im ve-ha-Rabbanim, menciona-o como "Josias, coroa da Torá"; \*Aaron b. Elijah (Gan Eden, 144b) e Elijah \*Bashyazi (Adderet Eliyahu, 80b) refere-se a ele como "Príncipe Josias" e cita sua opinião sobre as pré-condições necessárias para a entrada no matrimônio. Somente nas tabelas genealógicas e na "cadeia de tradição" dos autores caraitas posteriores é Josiah mencionado definitivamente como um neto de Anan.

**Bibliografia:** Markon, em: Jeschurun, 14 (1927), 25ss.; Mann, Texts, 2 (1935), 128-30.

[Isaak Dov Ber Markon]

**JOSIFIA (Jeosifia) O PROSELITO** (início do século XII), poeta litúrgico francês. Josiphiah é citado por \*Jacob ha-Levi de Marvège e também é mencionado no Sefer ha-Gan, e por \*Judá b. Eliezer (1313) e Moisés \*Rieti (século XVŷ).

Dos oito poemas conhecidos que levam a assinatura de Josiphiah, apenas três foram publicados, entre eles uma introdução a Illu Finu, traduzido para o alemão por S. Heller (Die echten hebraeischen Melodien (19083) com base na edição de SD Luzzatto em Tal Orot (1881), 34, n. 43.

**Bibliografia:** Zunz, Lit. Poesia, 469; Dukes, em: Oŷar Neŷmad, 2 (1857), 101; Landshuth, Ammudei, 88; Brody (ed.), em: Maŷzor Vitry (1923) (Kuntes ha-Piyutim), 49 no. 83, 55 não. 95; Urbach, Tosafot, 194; Davidson, Oŷar, 4 (1933), 391. **Add. Bibliografia:** E. Fleischer, Hebrew Liturgical Poetry in the Middle Ages (1975), 461.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JOSIPOVICI, GABRIEL** (1940–), romancista inglês, dramaturgo e crítico literário. Nascido em Nice, França, Josipovici foi educado no Victoria College, no Cairo, e na Universidade de Oxford.

A partir de 1963 lecionou na Universidade de Sussex, onde se tornou professor de Literatura Inglesa. Em 1981 foi nomeado Northcliffe Lecturer na University College, em Londres. Seu primeiro romance, *O Inventário*, foi publicado em 1968 e seu notável trabalho de crítica literária, *O Mundo e o Livro: Um Estudo da Ficção Moderna*, apareceu em 1971. Ele também escreveu *The Lessons of Modernism and Other Essays* (1977) e editou *The Modern English Novels. O Leitor, o Escritor e a Obra* (1976).

Além de sua aclamada crítica literária, Josipovici publicou *Four Stories* (1977), uma coletânea de contos e dez peças de teatro e rádio. *Mobius the Stripper: Stories and Short Plays* (1974) contém uma importante seleção dessa obra.

Josipovici é um escritor conscientemente pós-modernista que rejeitou a tradição do realismo do século XIX. Em vez disso, sua tradição literária é composta por Marcel Proust, Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, TS Eliot e, mais recentemente, Samuel Beckett, Alain Robbe-Grillet, Jorge Luis Borges e George Perec. Todos esses escritores transcendem uma identificação muito fácil com uma cultura nacional. Sua arte “sem raízes em si mesma”, nas palavras de um crítico, corresponde aos romances curtos, vulneráveis e inconclusivos do próprio Josipovici. Grande parte de sua ficção, como *The Inventory*, *Words* (1971) e *Conversations in Another Room* (1984), justapõe a leveza e a musicalidade do diálogo do autor com uma série de perguntas inquietantes e não respondidas. As migrações, por outro lado, carecem de um fio narrativo, pois transitam entre indivíduos sem nome, deslocados, que se relacionam apenas pelas imagens recorrentes do autor.

O desdém de Josipovici pela ficção baseada em grandes questões históricas significa que seus romances não tratam explicitamente de temas judaicos. Os escritores judeus que mais lhe interessam são, portanto, aqueles que escrevem fora de uma tradição judaica definida – como Saul Bellow, Bernard Malamud e, é claro, Kafka e Proust – e não esses “insiders”, no pensamento de Josipovici. termos, como Isaac Bashevis Singer e SY Agnon.

Foi somente após a Guerra dos Seis Dias que Josipovici começou a explorar seu judaísmo com considerável interesse. Ele escreveu a introdução da edição inglesa de *The Retreat* (1985), de Aharon Appelfeld, e foi um colaborador regular do *European Judaism* e do *The Jewish Quarterly*.

**Bibliografia:** J. Vinson (ed.), *Contemporary Novelists*, (1982) 356–357; *The Jewish Quarterly*, 32 (1985). **Adicionar. Bibliografia:** M. Fludermik, *Echoes and Mirrorings: Creative Oeuvre de Gabriel Josipovici* (2001).

[Bryan Cheyette]

**JOSIPPON**, narrativa histórica em hebraico, de autoria anônima, que descreve o período do Segundo Templo, escrita no sul da Itália no século X. O autor inicia sua narrativa listando as diferentes nações e seus locais de assentamento, com base no catálogo dos descendentes de Jafé mencionados em Gênesis 10, e relacionando-os com os povos de seu próprio tempo. O autor passa a contar a história de um

a Itália antiga e a fundação de Roma; ele então passa para o período do Segundo Templo. O livro – como *A Guerra Judaica de Josefo* – termina com a queda de Massada. Grande parte da obra é dedicada às guerras dos judeus contra os romanos.

O autor afirma que os húngaros, os búlgaros e os pechenegues habitavam “no grande rio chamado Danúbio, ou seja, Donau”, e esta era uma situação geográfica existente após 900 EC. , árabes) viviam em Tarso, que fica na Ásia Menor. Como esta cidade foi conquistada por Bizâncio em 965 EC, fica claro que o livro foi escrito entre essas duas datas. Em um dos manuscritos de Josippon é dada a data exata do livro: “e escrevemos do livro, do livro de Joseph ben Gorion ha-Kohen no ano 885 da Destruição”. Como era costume então contar a Destruição do Templo a partir do ano 68 EC, segue-se que o livro foi composto em 953 EC. Todos os sinais apontam para o fato de que o livro hebraico foi escrito no sul da Itália que, na época, era um dos importantes centros judaicos. O local de nascimento do autor fazia parte do Império Bizantino, onde a língua oficial era o grego. O autor, no entanto, não sabia ler grego, apenas latim. A principal fonte de Josippon era um manuscrito latino que incluía 16 dos 20 livros das Antiquidades Judaicas de Josefo e a adaptação latina de *A Guerra Judaica*. Este último foi escrito na segunda metade do século IV d.C. e chamado Hegesipo. O autor de Josippon também conhecia fatos aleatórios da própria Guerra Judaica, que ele conhecia apenas incidentalmente; ele também sabia sobre o *Contra Apionem* de Josefo. O autor chama Josefo de “Joseph ben Gorion”, embora o pai de Josefo se chamasse Matatias. Ele foi enganado pela linguagem imprecisa do Hegesippus, e identificou Josefo com Joseph b. Gorion que também tinha sido um general na guerra contra os romanos. A segunda fonte importante do autor foi a versão latina dos Apócrifos; assim ele aprendeu sobre o período Hasmoneu dos dois livros dos Macabeus. O restante de suas fontes seculares eram várias crônicas medievais; destes, ele obteve principalmente informações sobre os reinos gentios. Ele tinha, é claro, um certo conhecimento da literatura talmúdica, mas suas principais fontes eram o latim. Considerando o período em que viveu, o autor era um historiador dotado, consciente de suas responsabilidades e dotado de excelente visão histórica. Fábulas extraídas de fontes obscuras raramente são encontradas em seu livro, principalmente nos capítulos que tratam da história antiga da Itália. O autor também tinha grandes dons literários. Sua narrativa está repleta de orgulho nacional e está escrita em um excelente estilo hebraico bíblico.

Na Idade Média, o livro já se chamava *Sefer Josipon*; esta é a forma judaico-grega para Josefo. Na versão original encontrada preservada em manuscritos o autor fala na primeira pessoa e define o propósito de sua escrita assim: “Colecionei histórias do livro de Joseph b. Gorion e dos livros de outros autores que escreveram os feitos de nossos ancestrais, e eu os compilei em um pergaminho.” Como o nome do autor não era conhecido, o livro foi atribuído, na época de Rashi, ao próprio Josefo. Esta atribuição equivocada

Josko

ção mais tarde tornou-se explícita em uma versão ampliada e revisada do livro escrito o mais tardar em 1160 e editado no século XIV por Judah Leon \*Moskoni. Esta edição serviu de base para a edição de Constantinopla de 1510, que foi a fonte de todas as edições subsequentes. Esta versão também foi composta na Itália. Seu autor reestilizou o livro, atribuindo-o a Joseph b.

Gorion, e acrescentou elementos fictícios, embora ele próprio não carecesse de conhecimento judaico nem secular. A mais famosa entre as passagens encontradas na versão expandida é uma descrição fictícia da coroação de Vespasiano em Roma. Este foi escrito sob a influência da coroação de imperadores em Roma durante a Idade Média. Hoje o livro é conhecido do leitor nesta versão reescrita e popular.

Outra edição inicial de Josippon é a de Mântua (c. 1480), baseada em um manuscrito descuidadamente reestilizado e às vezes até abreviado da versão original. Nesta edição, todas as referências a Joseph b. Gorion como autor foi omitido. A forma original e o verdadeiro caráter do livro de Josippon

pode, portanto, ser conhecido apenas a partir de manuscritos. Entre os manuscritos mais conhecidos, três são baseados em um manuscrito que R. \*Gershom b. Judá copiou "de sua própria mão". Em uma delas aparece a data de composição. R. Gershom provavelmente copiou Josippon para usar como livro-texto sobre a história dos judeus durante o tempo do Segundo Templo.

Durante a Idade Média, Josippon serviu como fonte de informação sobre o período dos livros posteriores da Bíblia (como os livros de Ester e Daniel) e sobre todo o período do Segundo Templo. Esta é a razão pela qual os comentaristas da Bíblia e do Talmude frequentemente o citaram durante a Idade Média e no início do período moderno. O livro de Josippon alcançou grande importância durante a Idade Média.

Por exemplo, uma passagem sobre Alexandre, o Grande, traduzida dele apareceu na crônica russa de Nestor, sem mencionar a fonte. O livro é referido pelo nome, no entanto, pelo estudioso árabe Ibn ʿayn (d. 1063). A importância atribuída ao livro derivava de sua atribuição a Josefo, que havia sido contemporâneo dos eventos descritos nele.

Uma tradução árabe de Josippon por um judeu iemenita provavelmente já existia no século XI. Do árabe foi traduzido para o etíope (c. 1300). Traduções para idiomas europeus, como latim, inglês, tcheco, polonês e russo, eram geralmente feitas a partir de edições impressas. O autor do livro de Josippon, seguindo suas fontes, menciona João Batista, mas não se refere a Jesus nem aos primórdios do cristianismo. Uma breve menção de Jesus é feita no manuscrito da versão expandida de Josippon, e uma história polêmica sobre Jesus e os primórdios do cristianismo foi inserida em vários manuscritos. A relação de Josippon (ou falta de relação) com o cristianismo interessava tanto a muçulmanos quanto a cristãos. Desde a era do humanismo, os principais humanistas cristãos discutiram a questão de saber se o livro de Josippon realmente foi composto por Josefo.

O livro também era conhecido dos caraitas e, em uma crônica samaritana escrita em árabe, está incluído o relato de Josippon sobre a visita de Alexandre, o Grande, a Jerusalém; o local da visita

foi mudado para o Monte Gerizim. Uma curta narrativa hebraica traduzida do grego foi inserida em algumas versões de Josippon. A narrativa é um resumo de uma lenda sobre Alexandre, o Grande, atribuída a Calistenes, e uma crônica greco-bizantina anônima sobre o período de Alexandre a Tibério. Esta importante narrativa foi preservada independentemente em um manuscrito.

Dois obras sobre Josippon do professor David Flusser foram publicadas quase simultaneamente em 1978. A primeira é uma edição baseada no manuscrito original com uma reprodução fotostática de excertos selecionados de Josippon, com uma introdução (Mercaz Zalman Shazar). O segundo foi o primeiro volume de uma edição crítica, baseada em todos os manuscritos existentes e dando ao texto uma introdução; o segundo volume da edição crítica apareceu em 1980, completando a obra.

**Bibliografia:** Josiphon, ed. por H. Hominer (1967), introdução. por AJ Wertheimer; Baer, em: Sefer Dinaburg (1949), 178–205; Flusser, em: Zion, 18 (1953), 109-26; Barão, Social, 6 (19582), 189-96, 417-21; Toaff, em: Annuario di studie ebraici, 3 (1964), 41-46; idem, Cronaca Ebraica del Sepher Yosephon (1969); Zeitlin, em: JQR, 53 (1963), 277-97; Roth, Idade das Trevas, 2 (1966), 277-81; AA Neuman, Marcos e Objetivos (1953), 1–57.

[David Flusser]

**JOSKO** (ou **Josko**; final do século XV–início do século XVI), rico comerciante judeu em Lvov. Ele era coletor de impostos alfandegários e banqueiro do rei Alexandre da Polônia (1501-1506), e por muitos anos foi fornecedor de tecidos e peles para a corte. Em 1503, como resultado da intervenção de Josko, o rei ordenou que os judeus de Lvov pudessem comerciar nas feiras e nos mercados da cidade, apesar da vigorosa oposição dos cidadãos. Josko ajudou a comunidade contra eles em várias ocasiões.

**Bibliografia:** Russko-yevreyskiy arkhiv, 3 (1903), nos. 30–35, 47, 48; I. Schipper, Studya nad stosunkami gospodarczymi żydow w Polsce podczas średniowiecza (1911), 201; M. Balaban, em: Kwartalnik Historyczny, 25 no. 2 (1911).

[Arthur Cygielman]

**JOSPE, ALFRED** (1909-1994), rabino, educador, autor e editor. Jospe nasceu em Berlim filho de Josef e Rosa Jospe; seu pai e seus dois avós, Israel Jospe e Selmar Cerini (Steifmann), eram cantores. Sionista ativo desde sua juventude, Jospe recebeu seu doutorado em filosofia na Universidade de Breslau em 1932. Em 1935 casou-se com Eva Scheyer e recebeu sua ordenação rabínica no Seminário Juedisch-The ologisches em Breslau. Depois de servir por dois anos (1934-1935) como rabino distrital da província de Grenzmark, foi nomeado para o rabinato comunitário em Berlim (1936).

Após a \*Kristallnacht (9 a 10 de novembro de 1938), Jospe foi internado no campo de concentração de Sachsenhausen. Em março de 1939 ele conseguiu deixar a Alemanha para os Estados Unidos (via Inglaterra) com sua esposa e filha.

A primeira posição rabínica americana de Jospe, e única pul pit, foi em Morgantown, West Virginia (1939-44), onde em 1940 ele também assumiu a responsabilidade de dirigir o Hil

lel Foundation da Universidade de West Virginia. Em 1944 tornou-se diretor de Hillel na Universidade de Indiana, e em 1949 juntou-se à liderança nacional de Hillel em Nova York, tornando-se seu diretor de programas e recursos. Jospe e sua família se mudaram para Washington, DC, em 1957, quando a B'nai B'rith (incluindo as Fundações Hillel) mudou sua sede para lá de Nova York. Em 1971 foi eleito diretor internacional de Hillel, cargo que ocupou até sua aposentadoria no final de 1974.

Durante a maior parte de sua carreira, Jospe esteve envolvido em administração educacional e, em muitos aspectos, ele forneceu a liderança intelectual que moldou as Fundações Hillel durante seus anos de grande crescimento, buscando formular uma "filosofia de Hillel" em evolução que permitiria a Hillel atender mudar as necessidades dos alunos (especialmente nos "anos turbulentos" dos anos 1960 e início dos anos 1970), mantendo-se fiel a seguir princípios mentirosos.

Ao mesmo tempo, Jospe manteve um interesse ativo na filosofia e no pensamento judaico. Suas muitas publicações incluem trabalhos acadêmicos (sobre Moses Mendelssohn, sobre Wissenschaft des Judentums, sobre a história do rabinato alemão e sobre o ensino de estudos judaicos nas universidades alemãs); ensaios no pensamento judaico; ele editou antologias de palestras organizadas tematicamente por importantes pensadores e estudiosos, com base em programas em sucessivos institutos nacionais de verão de Hillel; e guias profissionais relacionados a Hillel como a "presença judaica no campus". A rápida expansão de programas puramente acadêmicos em Estudos Judaicos em muitas universidades começou a ocorrer durante os últimos anos da carreira de Jospe. Até então, em muitos campi, Hillel, além de outras funções de prestação de serviços religiosos, culturais e de capelania, fornecia o único elo para os alunos com uma apresentação acadêmica (mesmo que extracurricular) do judaísmo, para combater o que Jospe chamou de "Judaísmo" de muitos jovens judeus alienados, cuja exposição infantil mínima à educação judaica não podia competir com sua educação secular avançada por respeitabilidade intelectual e compromisso sério. Uma educação judaica adequada deve ser tanto cognitiva quanto afetiva, envolvendo mente e coração: "Tanto a celebração quanto a cerebração têm um lugar legítimo, mas não à custa do outro".

As publicações de Jospe, refletindo suas diversas áreas de interesse, incluem *Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer in ihrer Bedeutung fuer die juedische Religionsphilosophie* (1932); *O legado de Maurice Pekarsky* (1965); uma tradução inglesa comentada com introdução de Jerusalém e Outros Escritos Judaicos de Moses Mendelssohn (1969); *Tradição e Experiência Contemporânea: Es diz sobre Vida e Pensamento Judaico* (1970); *Bridges to a Holy Time: New Worship for the Sabbath and Minor Festivals* (com Richard Levy; 1973); *Estudos em Pensamento Judaico: Uma Antologia de Bolsa Judaica Alemã* (1981). Para deixar sua marca: seleções dos escritos de Alfred Jospe, ed. E. Jospe e R. Jospe, foi publicado postumamente (2000). Para uma bibliografia completa até 1980, ver *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe*, ed. R. Jose e S. Fishman (1980).

Sua esposa EVA (1913– ) nasceu em Oppeln, Alemanha (agora Opole, Polônia) e fez pós-graduação em filosofia na New School for Social Research em Nova York e na Georgetown University em Washington, DC. Ela ensinou o pensamento judaico moderno em Georgetown e depois na George Washington University até a idade de 80 anos. Suas publicações e traduções incluem "Early Addresses" de Martin Buber em *On Judaism*, ed. N. Glatzer (1967); *Razão e Esperança: Seleções dos Escritos Judaicos de Hermann Cohen* (1971; reeditado em 1993); *Moses Mendelssohn: seleções de seus escritos* (1975); "Judaísmo de Hermann Cohen: Uma Reavaliação", em: *Judaism* 25:4 (1976), 461–72; "Encontro: O Pensamento de Martin Buber", em: *Judaism*, 27:2 (1978), 135–47; "Moses Mendelssohn: Algumas Reflexões sobre Seu Pensamento", em: *Judaism* 30:2 (1981), 169-82; *Comentário de Franz Rosenzweig a Noventa e Dois Poemas e Hinos de Yehuda Halevi*, ed. R. Cohen (2000).

Eva e Alfred Jospe tiveram três filhos: SUSANNE GREENBERG (1935– ), rabino em West Chester, PA; NAOMI PISETZKY (1942– ), professora em Peta' Tikvah; e RAPHAEL JOSPE (1947– ) do departamento de Filosofia Judaica da Bar Ilan University e da Hebrew University Rothberg International School, e editor da divisão de Filosofia Judaica da segunda edição da *Encyclopaedia Judaica*.

O irmão de Alfred Jospe, ERWIN JOSPE (1907–1983), era músico, diretor de coral, professor de música e reitor de belas artes na Universidade do Judaísmo. Ele editou com Joseph Jacob sen uma coleção de música judaica, *Hawa Naschira: Auf! Last uns Singen* (1935; reeditado em 2001).

**JOST, ISAAC MARCUS** (1793-1860), educador e historiador alemão. Jost nasceu em Bernburg, Alemanha central. Ele recebeu sua educação primária na Samson-Schule em Wolfenbuettel, onde se tornou um amigo íntimo do velho Leop Zunz. Depois de estudar nas universidades de Goettingen e Berlim, tornou-se diretor de uma escola secundária privada em Frankfurt on the Main. A escola era frequentada por meninos judeus e cristãos até que o governo prussiano proibiu esse projeto "revolucionário"; a escola tornou-se então exclusivamente judaica. A partir de 1835, lecionou na escola secundária Philanthropin em Frankfurt. Em 1853 fundou um orfanato para meninas judias em Frankfurt. Em conjunto com suas atividades educacionais, Jost publicou um Pentateuco para jovens (1823) e um texto vocalizado da Mishná (1832-34), com tradução e notas; ele também publicou um livro de inglês (1843), um dicionário de Shakespeare (1830) e um manual de estilo alemão (1852).

Em Frankfurt ele editou (com M. Creizenach) o jornal hebraico de curta duração *Zion* (1841-42), e de 1839 a 1841 o *Israelitische Annalen*. Ele fundou, com Ludwig Philippson e outros, o *Institut zur Foerderung der Israelitischen Lite Ratur*, que publicou o *Jahrbuch fuer Geschichte der Juden und des Judentums* (4 vols., 1860-69).

Apoiador moderado do movimento de reforma, ele ajudou a preparar a segunda Conferência Rabinica em Frankfurt em 1845 e atuou como seu secretário. Jost, no entanto, se opôs

jotabah

tendências extremistas e defendeu vigorosamente o uso do hebraico na sinagoga e na escola.

Jost foi um pioneiro no campo da historiografia judaica moderna e seus trabalhos neste campo incluem: *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabaeer bis auf unsere Tage* (9 vols., (1820-28)); *Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845* (3 vols., 1846–47); *Allgemeine Geschichte des israelense tischen Volkes* (2 vols., 1832); e *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten* (3 vols., 1857–59). Jost escreveu seu trabalho enquanto outros ainda estavam lançando as bases da nova Ciência do Judaísmo; O próprio Zunz evitou escrever uma história abrangente, e Graetz logo depois escreveu *Geschichte der Juden*, que exibia muito mais brilho e erudição.

No entanto, as críticas adversas de A. Geiger, H. Graetz e SD Luzzatto tendiam a ignorar os verdadeiros méritos do trabalho pioneiro de Jost com seu alto padrão de erudição objetiva.

Embora fosse um racionalista que sentia pouca simpatia pela visão religiosa da história judaica e que se concentrava principalmente em escrever a história política com a quase completa exclusão da história cultural, Jost antecipou a historiografia posterior por sua abordagem crítica das fontes, o tratamento individual da história judaica em diferentes países, e seu reconhecimento da importância das instituições sociais para a compreensão da história. Sua *Neuere Geschichte* tem, além disso, grande valor como registro contemporâneo.

**Bibliografia:** J. Pascheles, *Sippurim*, 3 (1854), 141ss. inclui uma autobiografia de Jost ; H. Zirndorf, *Isaac Markus Jost und seine Freunde* (1886), inclui bibliografia; SW Baron, *História e historiadores judeus* (1964), 240ff. **Adicionar. Bibliografia:** R. Michael, *YM Jost* (Heb., 1983); U. Wyrwa, em: K. Hoedl (ed.), *Historisches Bewusstsein* (2004), 99-108.

[Marcus Pyka (2ª ed.)]

**JOTABAH**, uma ilha no Golfo de Elath (Aila) habitada por uma colônia de comerciantes judeus. Na segunda metade do século V EC, foi apreendido por um aventureiro persa chamado Amorce sos, que controlava o comércio do Mar Vermelho de lá e cobrava alfândegas. O imperador Leão confirmou a posição de Amorce sos em 474, mas em 498 Anastácio enviou uma expedição sob o comando do general Arato contra ele e a fortaleza foi invadida. A comunidade permaneceu intocada até a época de Justiniano (527-65), que expulsou os judeus. Procópio localizou a ilha a 1000 estádios de Alia, posição que corresponde à da ilha de Tiran, na foz do golfo. Uma expedição da Universidade Hebraica a Tiran em 1956, no entanto, não encontrou evidências de um assentamento bizantino. Recentemente, Jezýrat el-Fariýn, 7½ mi. (12 km.) ao sul de Elath, que tem restos de bizantinos para tificações, foi proposta como uma identificação.

**Bibliografia:** Abel, em: RB, 47 (1938), 511 e segs.; J. Aharoni e B. Rothenberg, *God's Wilderness* (1961); M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud ...* (1962), 237.

[Michael Avi Yonah]

**JOTAPATA** ou **Yodef**at (Heb. יִתְּ יִתְּ יִתְּ יִתְּ (fortaleza da Galiléia. Aparece como [la]-aý-bi-te entre as cidades capturadas por Tiglath Pi

Leser III em 732 aC, juntamente com Qana e Ruma. Quatrocentos dos habitantes foram deportados pelos assírios.

Possivelmente foi a cidade natal de Haruz de Jotbah, esposa de Manassés, rei de Judá (II Reis 21:19). Na Mishná é descrita como uma fortaleza que data do tempo de Josué (Ar. 9:6; como Yodefat). Em 66 EC, no início da Guerra Judaica contra Roma, \*Josefo transformou-a em uma fortaleza, que serviu de chave para sua linha de fortificações que protegiam a Galiléia. Após a dispersão de seu exército, ele prosseguiu para lá e resistiu a um cerco de Vespasiano e seu exército por 47 dias (Jos., Wars, 3:141-288, 316ss.). A fortaleza, conforme descrita por Josefo, foi construída em uma crista cercada por ravinas por todos os lados, exceto ao norte, onde também foi fortificado um subúrbio situado na próxima crista .

Jotapata continuou como uma cidade judaica depois que caiu para os romanos. Após a destruição do Templo, a família sacerdotal de Miyamin se estabeleceu lá. No período da rebelião de Bar Kokhba, Jotbah era a sede da família sacerdotal de Miyamin; também pode ser o Gopatata referido no midrash (Eccles. R. 108a). O Talmude Babilônico também menciona um R. Menahem de Jotapata (Zev. 110b) e pode ter sido a cidade episcopal de Jotabe de 536 EC. O local foi identificado por EG Schultz em 1847 com Khirbet Shifat, 6 mi. (c. 10 km.) ao norte de Séforis, perto do Monte Azmon. O local foi posteriormente explorado por C. Conder e HH Kitchener para o Fundo de Exploração da Palestina na década de 1870.

As escavações foram realizadas no local em 1992 por D. Edwards, M. Aviam e D. Adan-Bayewitz, revelando vestígios que datam do período helenístico até os tempos medievais.

Uma muralha de fortificação do período ptolomaico foi descoberta com três fases de construção evidentes. A noroeste estavam os restos de uma rampa datada da época do cerco romano em 67 EC. Os achados incluíam restos da batalha, incluindo bolas de balista e arco de ferro e pontas de flecha de catapulta.

Os muros de escombros construídos neste local parecem ter feito parte dos preparativos judaicos anteriores à chegada dos romanos.

Uma prensa de óleo, fornos de cerâmica e vários banhos rituais (mikva'ot) foram descobertos. A parte inferior do local foi reocupada no final do século I ou início do II d.C., havendo também indícios de ocupação de data medieval.

[Michael Avi-Yonah / Shimon Gibson (2ª ed.)]

O moderno kibutz de Yodefat está situado ao norte do antigo monte. Foi fundada em 1961 por jovens nascidos em Israel, principalmente de Haifa, não afiliados a nenhuma federação de assentamentos nacional. Em 1968 Yodefat tinha 47 habitantes, a maioria vegetarianos. Os pomares de frutas eram seu principal ramo agrícola. Desde então, tornou-se um grande exportador de bulbos de flores, com cerca de 1.000 acres de terra em cultivo e 369 residentes em 2004.

[Efraim Orni]

**Bibliografia:** E. Forrer, *Die Provinzeinteilung des assyr ischen Reiches* (1920), 61; Saarisalo, em: JPOS, 9 (1929), 39; Oehler, em: ZDPV (1905), 53ss.; Alt, em: PJB, 27 (1931), 40; Avi-Yonah, *Geog*; idem, *Atlas Karta li-Tekufat Bayit Sheni ve-ha-Talmud* (1966), mapa no. 109.



**Adicionar. Bibliografia:** DR Edwards et al., "Yodefath, 1992," em: Israel Exploration Journal, 45 (1995), 191–97.

**JOTBATH, JOTHBATAH** (Heb. יֹתָבַת יֹתָבַת יֹתָבַת יֹתָבַת יֹתָבַת (uma estação dos israelitas durante suas peregrinações no deserto, situada entre Hor-Haggidgad e Abironah (Números 33:33-34) . terra de ribeiros de água" (Dt 10:7).

A identificação de Jotbath depende da visão da rota tomada pelos israelitas entre o Monte Sinai e Ezion-Geber (Elath). Estudiosos que preferem a rota do norte para Elath identificam Jotbath com 'Ayn Ghadyyn perto de um pântano chamado Sab khat al-yiba. O nome yAyn Ghadyyn é derivado do Roman Ad Dianam, que está localizado no Mapa Peutinger 26 mi. (40 km; erroneamente dado no mapa como 16 mi.) ao norte de Aila (Elath) (veja também \*Yotvatah). De acordo com este mapa , a estrada Damasco-Elath juntava-se à estrada Jerusalém- Elath em Ad Dianam, mas isso, no entanto, é contestado. Seu nome sugere que continha um templo dedicado a Diana. Restos de fortes da época dos reis judaítas e de um forte e piscina dos períodos romano e bizantino tardio foram descobertos em 'Ayn Ghadyyn; um kibutz chamado Yotvatah foi estabelecido lá. Outros estudiosos que sustentam que a abordagem de Ezion-Geber foi do lugar sul de Jotbath em Wadi al-yiba, que é rico em água e cai no Mar Read 7 mi. (11 km.) ao sul de Elath.

**Bibliografia:** Abel, Geog, 2 (1938), 216, 366; Glueck, em: asoor, 18/19 (1939), 95; Frank, em: zdpv, 57 (1934), 191 e segs., 238; EM, sv; J. Aharoni e B. Rothenberg, God's Wilderness (1961); Alt, em ZDPV, 58 (1935), 1ss.; Aharoni, em: iej, 4 (1954), 9ss.; idem, em: Eretz Israel, 5 (1958), 129ss.

[Michael Avi Yonah]

**JOTHAM** (Heb. יֹתָם יֹתָם יֹתָם יֹתָם יֹתָם ;YHWH é perfeito"), o filho mais novo de \*Gideão, o juiz. Jotão foi o único a sobreviver ao massacre concebido por seu meio-irmão \*Abimeleque, cujos assassinos de aluguel mataram 70 dos 71 filhos de Gideão (Jerubbaal) "em uma pedra" (Jz 9:1-6). Só Jotão sobreviveu. Talvez o escritor esteja fazendo um trocadilho com seu nome, pois em hebraico yatom significa órfão. Ele escapou para o Monte Gerizim acima da cidade de Siquém e, com ironia brilhante, denunciou os siquemitas por aceitarem Abimeleque como rei. Jotão relata a fábula das árvores (Juizes 9:8-15), que conta como as árvores uma vez uniram-se de seus números rei. As boas árvores – a oliveira, a figueira e a videira – a quem a coroa foi oferecida, recusaram-se a trocar suas capacidades únicas de honrar a Deus e ao homem em troca de mero poder, mas o espinheiro infrutífero aceitou o trono. Dos versículos subsequentes (16-20) fica claro que as árvores representam os governantes de Siquém, enquanto Abimeleque, a quem eles coroaram, é o espinheiro. A oração termina com uma maldição sobre os siquemitas e Abimeleque.

A fábula de Jotão tem sido frequentemente interpretada como uma peça de ironia antimonárquica que expõe a natureza improdutiva e, em última análise, desastrosa da realeza. No entanto, a fábula não denuncia a instituição como tal nem seus detalhes estão em consonância com a realidade histórica. Ao contrário das árvores, os siquemitas não tomaram a iniciativa, nem ofereceram

a coroa para ninguém; Os filhos de Gideão herdaram sua posição de governo, e nenhuma referência ao assassinato dos 70 irmãos é encontrada na fábula. Portanto, a fábula de Jotão é provavelmente uma etiologia antiga que explica como o espinheiro humilde e inútil se tornou um perigo incendiário para todas as árvores, mesmo para os poderosos cedros. As árvores, em sua insensatez, deram poder ao espinheiro porque as boas árvores haviam evadido seu dever. Mas na boca de Jotão, a fábula torna-se uma parábola avisando do perigo fatal de colocar o poder real nas mãos erradas (Kaufmann, p. 202 in bibl.). Depois de proferir sua oração, Jotão fugiu para Beer (Juizes 9:21) e nunca mais se ouviu falar dele. A queda subsequente de Abimeleque é vista como o cumprimento da maldição (9:57).

**Bibliografia:** Bright, Hist, 151–60; EH Maly, em: CBQ, 22 (1960), 299-305; Y. Kaufmann, Sefer Shofetim (1962), 199-206. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Amit, Juizes (1999), 165–170.

[Nahum M. Sarna e Robert G. Boling]

**JOTÃO** (hebr. יֹתָן יֹתָן יֹתָן ;YHWH é perfeito"; c. 758–743 AEC), rei de Judá; filho de \*Uzias (Azarias) e Jerusa, filha de Zadoque (II Reis 15:32–33; II Crônicas 27:1). Jotão tornou-se rei aos 25 anos e, de acordo com II Reis 15:33, reinou 16 anos. Isso contradiz a declaração três versículos anteriores de que "Oséias, filho de Elá, conspirou... no vigésimo ano de Jotão, filho de Uzias" (II Reis 15:30), indicando que pelo menos 20 anos. Isso pode ser o resultado de um erro de cálculo de um historiador tardio que não levou em conta a co regência (abaixo) (Cogan e Tadmor, 181). A frase conclusiva está faltando na recensão luciana da Septuaginta. Aparentemente Jotham morreu perto do momento da morte de seu pai. De acordo com II Reis 15:5, ele foi coregente com seu pai depois que este contraiu uma terrível doença de pele (yara'at; tradicionalmente, mas incorretamente traduzido como "lepra"), e foi isolado fora da cidade, enquanto Jotão estava "em encarregado do palácio" (al ha-bayit), e, portanto, era realmente o segundo na classificação do rei.

De acordo com II Crônicas 27, Jotão construiu cidades e tranças e engajou os amonitas em batalha para defender as reivindicações de Judá na Transjordânia. Ele foi bem sucedido em subjugar os amonitas a Judá e em recolher tributos deles por três anos (II Crônicas 27:5). A regra de Judá na Transjordânia é atestada indiretamente por I Crônicas 5:17, que fala do censo das tribos de Israel na área durante os reinados de Jotão rei de Judá e Jeroboão rei de Israel. O aviso de que "o Senhor começou a enviar Rezim ... e Peca ... contra Judá" (II Reis 15:37) pode indicar que o rei de Israel e o rei de Aram estavam respondendo aos movimentos expansionistas de Jotão (Cogan e Tadmor, 182–183). ). A prosperidade do país durante o seu reinado permitiu-lhe empreender projetos de fortificação em todo o país. A descrição geral dada pelo Cronista é que Jotão continuou o trabalho de seu pai. Ele fortificou a muralha do Ofel em Jerusalém (II Crônicas 27:3) e realizou reparos e acréscimos na área do Templo (ibid., II Reis 15:35). O Cronista contrasta a piedade de Jotão com a impiedade de seu pai Uz

jornalismo

ziah, cuja doença de pele ele atribui à tentativa de Uzias de usurpar as funções sacerdotais (II Crônicas 26:16-21). De acordo com Josefo, Jotão construiu câmaras no Templo e possivelmente elevou a altura do edifício.

[Enciclopédia Hebraica / S. David Sperling (2ª ed.)]

### Na Agada

Jotão foi um dos mais justos dos reis de Judá.

Ele observou lealmente o quinto mandamento, contentando-se em atuar como regente durante o reinado de seu pai, sem sequer aspirar ao trono. Além disso, ele sempre deu uma decisão em nome de seu pai. Simeão b. Yoṯai se referiu à piedade de Jotão na declaração: "Só eu sou capaz de isentar o mundo do julgamento desde o dia em que nasci até agora; se meu filho Eliezer estivesse comigo, poderíamos isentá-lo da criação até agora; e estivesse Jotão conosco, poderíamos isentá-lo da criação do mundo até o seu fim" (Suk. 45b).

As dificuldades apresentadas pelas datações bíblicas conflitantes dos reinados de Amazias e Jotão são explicadas pela afirmação de que Jotão governou por 20 anos durante a doença de seu pai, Uzias. A referência bíblica ao 20º ano do reinado de Jotão (II Reis 15:30), em contraste com a afirmação de que ele reinou apenas por 16 anos (II Crônicas 27:1), é resolvida apontando que por causa de sua piedade quatro anos foram deduzidos do reinado de Acabe e adicionados aos de Jotão (SOR 22).

**Bibliografia:** Bright, Hist, 240, 256; Aharoni, em: Tarbiz, 21 (1940), 94 e segs.; S. Yeivin, Luṯot Kronologiyim... (1962); E. Auerbach, Wueste und Gelobtes Land, 2 (1936), 85ss.; Tadmor, em: A. Malamet (ed.), Bi-Ymei Bayit Rishon (1961), 158 e segs.; EM, SV (inclui bibliografia). AGGADAH: Ginzberg, Legends, índice; I. ṯasida, Ishei ha Tanakh (1964), 197. **Add. Bibliografia:** M. Cogan e H. Tadmor, II Kings (AB; 1988); S. Japhet, I & II Chronicles (1993), 889-93; J. Kuntz, em: ABD, 3:1021-22.

### JORNALISMO.

Os judeus têm desempenhado um papel importante no jornalismo desde os primeiros anos da profissão. Editores, editores, colunistas e repórteres contribuíram para o desenvolvimento da análise política, técnicas de circulação de massa, métodos de coleta de notícias em todo o mundo, jornalismo em cadeia e técnicas que aprofundaram a influência e o impacto da palavra escrita. O número total de judeus envolvidos no jornalismo em vários países é realmente pequeno. A importância de suas contribuições é evidente, entretanto, em qualquer exame do campo das comunicações relativamente novo, em constante mudança e desenvolvimento.

Houve judeus que se distinguiram no jornalismo pela direção de alguns dos principais e mais influentes jornais da época. Nos Estados Unidos havia Adolph S. Ochs e Arthur Hays Sulzberger do The New York Times, Joseph Pulitzer do St. Louis Post-Dispatch, The World, and the Evening World, e Samuel Newhouse, dono de uma rede de jornais; na Alemanha, Leopold Ullstein e Bernhard Wolff; na Grã-Bretanha, Baron Paul Julius Reuter da agência de notícias que leva seu nome, Lord Southwood do Daily Herald, e Joseph Moses Levy e seu filho Lord Burnham (ver Lawson family) do Daily Telegraph, o jornal

que, vendendo a um centavo e visando o apelo popular, iniciou a tendência para jornais mais brilhantes. Na década de 1890, Rachel Beer editou dois importantes semanários londrinos de propriedade de seu marido. A esmagadora maioria dos editores e editores, no entanto, eram e são não-judeus, apesar da velha mentira de que a imprensa mundial é controlada por judeus. Os judeus entraram nas principais correntes do jornalismo quando entraram na corrente principal da vida na Europa. No final do século XVIII, a emancipação derrubou os muros do gueto e os judeus puderam entrar em um mundo do qual haviam sido excluídos.

O jornalismo moderno nasceu após as revoluções francesa e americana. A liberdade de pensar, falar e escrever buscava expressão nos jornais então em desenvolvimento, que eram lidos pela população educada e semi-educada das cidades e vilas, que crescia rapidamente. O judeu emergindo do gueto estava, portanto, no lugar certo na hora certa. Os judeus alemães, excluídos antes de 1848 das profissões para as quais haviam sido treinados, eram desproporcionalmente proeminentes no jornalismo durante esse período inicial e tendiam a defender visões liberais "radicais". Seu dom de adaptabilidade permitiu que o judeu atuasse como um intermediário, o elo entre o acontecimento e o leitor, como o jornalista costuma ser chamado.

Os jornalistas judeus estiveram ativos durante o século XIX na Áustria, Tchecoslováquia, Alemanha e Hungria e, em menor grau, nos Estados Unidos, Inglaterra, França e Romênia. Um pequeno número também trabalhou com a imprensa geral na Escandinávia, nos países bálticos, na Itália, na Bélgica, na Rússia, na Holanda, na Espanha, em Portugal, nos Bálcãs e na Suíça. O envolvimento do judeu no jornalismo em outras áreas do mundo veio mais tarde. As atividades dos jornalistas judeus foram proscritas, é claro, naqueles países onde o anti-semitismo foi praticado oficialmente durante o século XX. Jornalistas e editores judeus que lideravam algumas das empresas jornalísticas mais importantes da Alemanha tornaram-se alvos especiais dos nazistas. Alguns foram mortos; outros fugiram de sua terra natal para praticar seu ofício em uma terra diferente. Por pelo menos duas décadas a voz dos jornalistas judeus foi calada na Alemanha e durante anos também em países invadidos pelos alemães.

Nos Estados Unidos, os judeus tornaram-se parte do jornalismo em desenvolvimento da nova terra no início de sua história. Mas levou quase um século e meio para que um número mensurável de judeus entrasse na profissão. O engajamento judaico no jornalismo nos Estados Unidos começou com Mordecai Manuel Noah, editor do Enquirer em Nova York. Da mesma forma, na Europa, a participação judaica começou quase com o nascimento do jornalismo moderno.

O impacto e a influência dos judeus na imprensa geral aumentaram acentuadamente durante os séculos XIX e XX. Judeus não trabalhavam como judeus. Na Europa, escritores judeus talentosos se voltaram para o jornalismo como o melhor meio de se expressar. A mente e o espírito emancipados muitas vezes evitavam formas tradicionais de expressão como a poesia e a ficção em favor do jornalismo, que tinha brilho e novidade. Na Alemanha e na Áustria, a influência judaica no novo ofício foi marcada pelas contribuições de homens notáveis como Heinrich Heine e

Ludwig \*Boerne (no Augsburg Zeitung), e Karl \*Marx (no Rheinische Zeitung), e pelos esforços de Daniel Spitzer (1835-1893) e Moritz \*Saphir, pelo trabalho de Theodore \*Herzl, Max \*Nordau, e Alfred \* Polgar. David Kalisch fundou o Kladderatsch em 1848 e o tornou famoso como um jornal satírico . Seu colaborador foi o poeta Rudolf Loewenstein.

Importantes empresas editoriais foram iniciadas por Rudolf \*Mosse, que em 1872 fundou a Berliner Tageblatt; Leopold \*Sonnemann, que fundou o Frankfurter Zeitung em 1856; e Leopold Ullstein, editor, cujo Morgenpost atingiu uma circulação de 600.000 exemplares. Herzl, Nordau e Spitzer escreveram para o Neue Freie Presse de Viena, tornando-o um dos jornais mais importantes da época. Eduard Bacher foi seu editor. Moritz Saphir publicou o artigo espirituoso Der Humorist (1837), e Polgar ganhou reputação através de suas contribuições para Die Weltbuehne. Bernhard Wolff fundou o Wolff Telegraphic Bureau em 1848.

Este fecundo período do século XIX também foi marcado pelo trabalho jornalístico de Gabriel \*Riesser, Johann \*Jacoby e Edward \*Lasker. A principal contribuição do mais famoso deles foi na forma do folhetim, um ensaio ou comentário pessoal que não tem contrapartida precisa no jornalismo atual. O folhetim foi marcado por um caráter altamente pessoal e um estilo bem desenvolvido. Na América , apenas Simeon Strunsky poderia ser considerado como tendo refletido essa habilidade especial. Várias décadas depois, o campo atraiu nomes como Karl \*Kraus, Egon Erwin \*Kisch, Kurt \*Tucholsky, Theo dore \*Wolff, que atuou como editor-chefe do Berliner Tage blatt, e Georg \*Bernhard, editor-chefe do Vossische. Zeitung. O início do século XX também viu o desenvolvimento de um grande grupo de críticos de arte, música e teatro, como Alfred \*Kerr, que produziu uma quantidade de crítica criativa que influenciou e fomentou as artes.

Na Grã-Bretanha, a primeira menção de um jornalista judeu é feita por Oliver Goldsmith em seu Hanch of Venison (1776). Emanuel Samuel (falecido em 1818) contribuiu para o Morning Post já em 1786 e mais tarde trabalhou em The World. Ele é o primeiro jornalista anglo-judeu registrado, seguido no final do século por Lewis \*Goldsmith, um vigoroso escritor político e propagandista. A contribuição dos judeus foi maior na publicação e organização do que na escrita. Homens como Ralph D. \*Blu menfeld do Daily Express, Lord Burnham (Levy), fundador do Daily Telegraph, Paul Julius Reuter, fundador da agência de notícias Reuter, e Lord Southwood (Elias) do Daily Herald, estavam entre os construtores da imprensa britânica moderna. Outros nomes importantes do jornalismo britânico foram Sidney \*Low, editor do St. James Gazette, Lucien \*Wolf, editor estrangeiro do Daily Graphic, Henri Georges Stephane Adolphe Oppen de \*Blowitz, correspondente do The Times, e Bernard Falk, editor do Despacho de Domingo. Embora vários dos principais colunistas da imprensa britânica nos últimos anos tenham sido judeus, como Bernard \*Levin, do The Times, a propriedade judaica da imprensa britânica nas últimas décadas tem sido pequena, com apenas o malfadado período de propriedade da imprensa britânica. o Daily Mirror por Robert \* Maxwell sendo uma exceção. Na década de 1990, o Daily Telegraph

era propriedade do canadense não-judeu, mas fortemente pró-sionista , Conrad Black (Lord Black of Crossharbour), cuja esposa judia, Barbara Amiel, tinha uma influente coluna pró-israelense no jornal.

Na França, os jornalistas judeus estavam preocupados principalmente com a política, embora vários fossem ativos na literatura. Talvez o principal jornalista do país tenha sido Leon \*Blum, que fez seu principal trabalho jornalístico no período de 1920 a 1939 em jornais como L'Humanité e Le Populaire. Blum, Joseph \*Reinach e Bernard \*Lazare foram três dos maiores jornalistas da França na virada do século XX. Outros jornalistas franceses de renome foram Marcel Hutin de L'Echo de Paris e L'Epoque, Pierre Lazareff, diretor geral do Paris Soir, George London do Le Journal, Jacques Kayser do La Dépêche de Toulouse, Arthur Meyer do Le Gaulois e Louise Weiss do L'Europe nouvelle.

Na Itália, com sua população judaica relativamente pequena, os jornalistas judeus deram importantes contribuições aos movimentos liberais do país. Entre os mais proeminentes estavam César Rovighi; Angiolo \*Orvieto, que com seu irmão Adolfo fundou o semanário florentino Il Marzocco; Giacomo Dina, editor da Opinione; Salvatore \*Barzilai, editor estrangeiro do La Tribuna; e Margherita Sarfatti, editora literária do Il Popolo d'Italia, que se tornou membro do círculo íntimo de Mussolini.

Na Rússia e na Polônia, onde a repressão aos judeus era uma política governamental contínua, surgiram vários jornalistas importantes. Durante o período bolchevique, muitos revolucionários judeus se engajaram em trabalhos jornalísticos para fins políticos, e Ilya \*Ehrenburg ganhou fama internacional como jornalista de habilidade incomum. Na Polônia, o nome de Isaac Ignac \*Schwarzbart se destaca com os de Wilhelm Berkelham mer, Joseph Perl e Florian Sokolow. Schwarzbart dirigiu o jornal mais importante em Lvov. Na Escandinávia, os judeus ocupavam cargos importantes em papéis na Dinamarca. Entre os jornalistas estavam Carl \*Brandes, que ajudou a fundar Politiken, MA \*Goldschmidt, Moritz Nathansen e Gottlieb Siesby. Na Holanda , foram importantes Marcus van Blankenstein, Louis de \*Jong, Eduard Elias, Joseph F. Stoppelman e Arnold Vaz Dias.

Os judeus entraram na imprensa húngara geral durante a década de 1840, quando os jornais apareceram principalmente em alemão. Ativos em órgãos liberais e na produção de panfletos que pregavam a assimilação, a maioria deles mudou de fé. Na revolução de 1848, eles alcançaram altos cargos no serviço do governo. Depois de 1867, ano do "Compromisso" (que pôs fim à dominação austríaca) e ano da emancipação dos judeus húngaros, os judeus tiveram um papel importante na fundação de uma imprensa moderna e na sua organização técnica. Os judeus trabalhavam em quase todos os jornais (exceto aqueles abertamente anti-semitas), desde os jornais nacionalistas que pregavam a assimilação completa de todas as minorias até os radicais e socialistas, onde os judeus eram a maioria. Em 1910, de 1.214 jornalistas na Hungria, 516 eram judeus; mas em 1920 seu número caiu para 358 e continuou a cair. A partir de 1938, os judeus foram expulsos de cargos editoriais sob as provisões da legislação anti-semita; apenas uma pequena porcentagem manteve seus empregos

jornalismo

Nas primeiras horas da invasão alemã em 1944, os nazistas húngaros, usando listas preparadas, caçaram os jornalistas judeus que ainda trabalhavam e os mandaram para os campos de extermínio. A partir de 1945, durante o período do governo de coalizão, que se formou após a Segunda Guerra Mundial, os judeus recuperaram posições importantes, especialmente na imprensa socialista e comunista; mas após a ascensão do regime comunista eles tentaram esconder sua identidade judaica.

Ao contrário da imprensa europeia (principalmente preocupada com ideias), a imprensa dos Estados Unidos concentra sua atenção em informações e notícias. É principalmente dedicado a relatar os eventos do mundo e não à propagação de opiniões.

Os judeus tornaram-se ativos no jornalismo pouco depois de os primeiros jornais aparecerem nas colônias (1704-30). No primeiro quartel do século XIX, Mordecai Noah foi o editor do City Gazette de Charleston, Carolina do Sul e mais tarde o editor e editor do New York Enquirer. Noah também ajudou James Gordon Bennett a estabelecer o New York Herald em 1835. Um visionário e sonhador com um ideal sionista muito antes da própria palavra ser inventada, Noah pode ser considerado o primeiro jornalista judeu importante no Novo Mundo.

Ele foi um dos primeiros a tentar animar seu jornal para o benefício do leitor comum. Como na Europa, os jornalistas judeus participaram de todas as seções – na publicação, jornalismo em cadeia, técnicas de circulação e redação. Seus números gerais são pequenos. Dos 1.800 diários publicados nos Estados Unidos no final do século XX, cerca de 50 eram de propriedade de judeus, entre eles alguns dos mais influentes – The New York Times, The Daily News em Nova York e os 22 jornais de propriedade de Samuel I. Newhouse.

Como no continente, é difícil definir a contribuição distinta dos judeus. A maioria dos jornalistas judeus nas equipes da imprensa geral estava inteiramente integrada às rotinas dos jornais americanos. Uma das primeiras figuras importantes foi Edward Rosewater, que trabalhou durante a segunda metade do século XIX em Nebraska como correspondente e proprietário do Omaha Bee (1871). Os primeiros papéis no Novo Mundo eram comumente chamados de papéis de centavo. Eles eram sensacionais no tratamento das notícias, e sua atitude era influenciar o jornalismo de dois notáveis editores judeus americanos, Joseph Pulitzer e Adolph Ochs, cujos jornais estavam entre os mais importantes do país.

Pulitzer comprou o The New York World em 1883, depois de ter seguido uma política agressiva no jornalismo anterior, tanto em notícias quanto em colunas editoriais. Ele se engajou em inúmeras cruzadas, uma das mais importantes foi a exposição da má administração das companhias de seguros de vida na cidade de Nova York. Ele introduziu caricaturas políticas, ilustrações marcantes, imagens coloridas e quadrinhos coloridos. A circulação de The World aumentou e, em 1886, conquistou a maior circulação de qualquer jornal nos Estados Unidos – 250.000. Pulitzer e William Randolph Hearst, que compraram o Morning Journal em 1895, competiam entre si no sensacionalismo. Sua rivalidade deu origem à expressão “jornalismo amarelo”. Pulitzer era um fervoroso adepto da formação profissional,

e forneceu uma grande doação para uma escola de jornalismo, que foi aberta na Universidade de Columbia em 1912, bem como para os prêmios de jornalismo e artes que levam seu nome. Adolph Ochs tomou outro caminho. Quando se tornou editor do The New York Times, emitiu uma declaração de propósito sob uma assinatura que ainda é o credo básico do jornal: “... dar a notícia de forma imparcial, sem medo ou favor, independentemente de qualquer partido, seita ou interesse envolvidos...” Ochs reconheceu que Nova York estava começando a se cansar do sensacionalismo e prometeu dar notícias diretas tão rápido ou mais rápido do que qualquer outro jornal. Ele pensava no New York Times como uma espécie de instituição pública da qual tinha apenas um comando temporário, e estava ferozmente determinado a que nenhum indivíduo, ou grupo favorecido, jamais o usaria de forma egoísta ou para autoglorificação. Quando morreu, foi sucedido por seu genro, Arthur Hays Sulzberger, cujo filho mais novo, Arthur Ochs Sulzberger, tornou-se editor em 1963. Seu filho, Arthur Sulzberger Jr., o sucedeu e foi editor e presidente do conselho da New York Times Company, uma corporação de capital aberto, nos primeiros anos do século XXI. Os últimos Sulzbergers, juntamente com seus consultores e editores, incluindo o Editor Executivo AM

\*Rosenthal, desempenhou papéis proeminentes em colocar o The Times em uma base financeira sólida, na descoberta da má conduta do governo e na promoção dos objetivos de uma imprensa livre.

No início da década de 1970, o Washington Post, sob a liderança de Katharine Graham, assumiu a liderança ao expor uma tentativa de encobrimento do arrombamento na sede do Partido Democrata no complexo de escritórios de Watergate, em Washington. Essa reportagem, da equipe de Robert Woodward e Carl Bernstein, obteve o apoio pessoal de Graham e acabou resultando na renúncia em 1974 do presidente Richard M. Nixon em desgraça. Durante esse período, o New York Times tomou posse de uma história secreta da guerra no Vietnã, que veio a ser conhecida como os Documentos do Pentágono quando foi amplamente publicada em 1973. O governo Nixon tentou suprimir a publicação do histórico documentos e suas análises em razão da segurança nacional, mas a Suprema Corte dos Estados Unidos manteve o direito da imprensa de publicar as informações. O caso foi uma decisão histórica contra a contenção prévia da imprensa, e seu defensor foi o The Times.

Outras figuras judaicas importantes no jornalismo americano incluem Emanuel Philip Adler, que fundou o Lee Syndicate, uma cadeia de jornais no Meio-Oeste; Eugene Meyer, ex-proprietário do The Washington Post; Paul Block (1877–1941), que ajudou a fomentar o crescimento do jornalismo em cadeia; Moses Koenigsberg, o criador do King Features Syndicate; Walter Annenberg, editor do The Philadelphia Inquirer; J. David Stern, proprietário e editor de jornais em Camden, NJ e Filadélfia; Dorothy Schiff, proprietária e editora do The New York Post; Edwin S. Friendly, que serviu no antigo Evening Sun; Herbert Bayard Swope of The World; e Harry Golden que, na década de 1950, conseguiu a distinção de fazer de seu Carolina Israelite um semanário de leitura geral. Após a morte de Dorothy Schiff, o Post mudou de mãos algumas vezes. O outro grande jornal da cidade de Nova York, The

O Daily News, foi comprado por Robert Maxwell em 1991 e depois, com o jornal falido, pouco depois por Mortimer Zuckerman, construtor de Boston e editor da revista US News and World Report. O Post and News se envolveu em uma amarga guerra de publicidade e circulação nos primeiros anos do século 21.

Os judeus obtiveram sucessos em duas áreas especiais do jornalismo americano – comentários sobre assuntos atuais e a coluna “gostos”. Na primeira, Walter \*Lippmann, Arthur \*Krock e David \*Lawrence comentaram assuntos internos e externos em alguns dos mais importantes periódicos do país, ganhando destaque nas capitais mundiais. Como colunistas de fofocas, Walter Winchell, Leonard Lyons (falecido em 1976), Louis Sobol e Sidney Skolsky (falecido em 1983) atraíram um grande número de leitores e desenvolveram uma influência por suas reportagens sobre a vida de personalidades do palco e da tela, funcionários do governo e figuras públicas e políticas. Irmãs gêmeas idênticas do Meio-Oeste, Pauline Esther Friedman, escrevendo como Abigail Van Buren, e Esther Pauline \*Lederer, escrevendo como Ann Landers, davam conselhos caseiros em suas colunas de jornal, cada uma aparecendo diariamente em mais de 1.200 jornais e alcançando 20 milhões de leituras. Cada uma recebia 10.000 cartas por semana pedindo ajuda, e ambas as irmãs dispensavam remédios contundentes e de bom senso durante a maior parte da segunda metade do século XX. Outros jornalistas judeus atuavam como correspondentes estrangeiros e como escritores sobre ciência, economia, política e esportes. Entre os jornalistas americanos, Franklin Pierce Adams, Meyer Berger e Ben \*Hecht tinham olhos especialmente aguçados para o incomum. Ao esboçar a condição humana, eles traduziram com sucesso as histórias de pessoas comuns em prosa de jornal de alta qualidade. À medida que os judeus se assimilaram à corrente principal da vida americana, eles ascenderam a posições de destaque no jornalismo. Rosenthal do The Times foi sucedido por Max \*Frankel, que foi sucedido por Joseph \*Lelyveld. Todos tinham sido repórteres famosos e vencedores do Prêmio Pulitzer. E Thomas L. \*Friedman do The Times

tornou-se o colunista de relações exteriores mais influente, bem como o primeiro repórter a ganhar um Pulitzer por reportar sobre Leba non e outro por reportar de Israel. Pelo menos um jornalista judeu americano perdeu a vida, Daniel \*Pearl of The Wall Street Journal, enquanto afirmava sua fé.

A participação dos judeus no jornalismo latino-americano começou em um estágio inicial de sua imigração. Como as publicações para as quais escreviam eram voltadas para o público judeu, os jornais, revistas e publicações em geral eram em iídiche nos primeiros anos, e com a imigração da Europa Central na década de 1930, também em alemão. No entanto, a publicação em espanhol e português começou muito rapidamente, e estas se tornaram as principais línguas de comunicação no quadro comunitário com o declínio do iídiche.

Os judeus eram ativos no jornalismo geral em quase todos os países latino-americanos. Alguns deles alcançaram posições de destaque e podem ser considerados pioneiros em seu campo. O primeiro jornalista judeu que publicou na Argentina em um diário geral foi Enrique Lipschutz (1864-1937), que escreveu em

La Prensa de 1895. Depois dele, muitos jornalistas e escritores judeus publicaram em jornais e revistas gerais e alguns deles também se tornaram editores de seção e também editores-chefes. Um deles foi Alberto Gerchunoff (1884-1950), que esteve no principal diário La Nación por 40 anos e parte do tempo era seu editor-chefe. Outros jornalistas de destaque foram Bernardo Verbitsky (1907-1979) no El Mundo (seu filho Horacio Verbitsky tornou-se editor-chefe da Página 12), Santiago Nudelman (1904-1961) editor-chefe do Crítica de 1958, e Antonio Portnoy no La Gaceta. Nas décadas de 1960 e 1970, um dos jornalistas mais conhecidos foi Jacobo Timerman (1923-1999). Na década de 1960 fundou e dirigiu duas bem-sucedidas revistas de atualidades, Primera Plana e Confirmado, e em 1970 o diário La Opinión, que tentava ser um novo tipo de jornal no estilo do francês Le Monde. Timerman ficou mundialmente conhecido quando foi sequestrado pela junta militar em 1977. A pressão internacional, especialmente dos EUA e de Israel, levou à sua libertação em 1979. Nesses anos de ditadura foi fundado o semanário Nueva Presencia (1977), que começou como um Ramo espanhol do diário iídiche Di Prese. Sob a direção de Herman Schiller, adotou uma postura de oposição à repressão na Argentina. Esta revista tornou-se uma das referências do Movimento Argentino de Direitos Humanos, e Schiller, que participou da organização do Movimento Judaico pelos Direitos Humanos, foi reconhecido como um de seus líderes.

No início do século 21, havia muitos jornalistas judeus conhecidos que publicavam na imprensa impressa, bem como na mídia eletrônica – rádio, televisão e internet. Estes incluíam José Eliashev, Marcelo Zlotogwiazda, Ernesto Tenenbaum, Roman Lejtman, Martín Liberman e Juan Pablo Varsky.

Os judeus eram proeminentes no jornalismo chileno. Ana Al bala-Levy foi editora de Las Últimas Noticias de Santiago; seu marido, Robert Levy, escreveu para muitos jornais e revistas; Max Dickmann, foi editor literário e gerente do El Ateneo de Santiago e autor de grande reputação; e Marcos Chamudes foi editor-chefe da revista Política, Economía y Cultura (PEC) e, posteriormente, do jornal La Nación.

No Brasil, os judeus se destacaram como jornalistas e também como empresários nos meios de comunicação. Uma das mais importantes empresas de mídia foi a Bloch Editores, de Adolfo Bloch, que em seu auge incluía 25 revistas, entre elas o famoso semanário Manchete, seis emissoras de rádio e uma rede de TV, a Rede Manchete. Dois importantes jornalistas judeus colaboraram em muitas etapas de sua carreira com este grupo. Zevi Ghivelder (1936–) trabalhou por muitos anos para a revista Manchete e dirigiu a revista de notícias em sua rede de TV, publicando também inúmeros livros que ganharam prêmios nacionais. Henrique Veltman (1936–) foi editor-chefe das publicações da Bloch Editores a partir de 1971, incluindo a revista Manchete, e também foi editor-chefe dos mais importantes jornais do Rio de Janeiro – Última Hora e O Globo. Ambos estavam muito envolvidos na vida da comunidade judaica e na ação sionista. Também

alegria

Naum Sirotzky foi editor-chefe da Manchete na década de 1950. Alberto Dines (1932–), que iniciou sua carreira como jornalista na Manchete sob a direção de Naum Sirotzky, tornou-se um dos mais destacados e inovadores da área. Profissional que aliava redação e fotografia jornalística, foi editor-chefe de diversos jornais de grande circulação, como o Jornal do Brasil e a filial da Folha de São Paulo no Rio de Janeiro. Além de lecionar jornalismo em várias universidades, desenvolveu um novo tipo de crítica jornalística no Brasil com o Observatório da Imprensa em programas de TV e internet. Diane Kuperman (1949–), jornalista do Jornal do Brasil e diretora do Instituto de Comunicação Social da Universidade Gama Filho, e Osias Wurman (1950–), jornalista de O Globo e Jornal do Brasil, também foram os líderes da Federação Judaica do Rio de Janeiro.

Samuel Wainer (1912-1980) também é considerado um dos profissionais responsáveis por uma revolução no jornalismo brasileiro. Em 1930 iniciou sua carreira no Diário de Notícias e em 1938 fundou a revista mensal Diretrizes com pauta em política, cultura e economia. Em 1971 fundou a revista Domingo Ilustrado como parte da Bloch Editores, e em 1973–75 foi editor-chefe da Última Hora de São Paulo. A partir de 1977 foi membro do conselho editorial da Folha de São Paulo.

Arnaldo Niskier (1935–) foi, além dos mais de 40 anos de jornalismo, professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e secretário estadual de ciência, tecnologia, educação e cultura. Foi também presidente da Academia Brasileira de Letras.

Um dos jornalistas mais proeminentes no México foi, sem dúvida, Jacobo Zabludovsky (1928–). Iniciou sua carreira em 1946 como editor-assistente de revistas de notícias da Cadena Radio Continental. Em 1950, no início das transmissões de TV no México, iniciou a produção e direção da primeira revista profissional da televisão mexicana e, posteriormente, dirigiu e apresentou muitas revistas de notícias. Dirigiu também a revista de cinema El Mundo en Marcha, escreveu para os jornais Observaciones

e Novedades, para os semanários Claridades e El Redondel, e a partir de 1959 editou a revista Siempre. Ele ocupou cargos oficiais no rádio e na televisão e também escreveu muitos livros sobre política e mídia mexicana e contendo entrevistas com pintores mexicanos.

Também houve importantes colaboradores da imprensa local, como Luis Rubio, Ezra Shabot, Enrique Krauze, Hellen Krauze e Alberto Musacchio, todos no jornal Reforma, e Esther Shabot no Excelsior. Enrique Burak e Abraham Fajtelson são jornalistas esportivos na TV.

No Canadá, os judeus eram proeminentes em todas as facetas das profissões jornalísticas e de maneiras inimagináveis até 30 anos atrás. Em 2000, a família Asper adquiriu as participações de mídia da Hollinger, controlando assim um grande número de jornais no Canadá e no exterior, incluindo o National Post, um dos dois jornais de língua inglesa do Canadá. Eles também são donos da Global Television Network, a segunda grande rede independente do Canadá.

Outro judeu, Edward Greenspon, é o editor-chefe de outro importante jornal nacional de língua inglesa do Canadá, The Globe and Mail. Michael Goldbloom é o atual editor do Toronto Star, que é o jornal de maior circulação de massa no Canadá. Os judeus também são proeminentes como repórteres, colunistas e redatores em jornais de todo o país, e alcançaram um alto perfil na mídia eletrônica. Peter C. Newman, Joe Schlesinger, William Weintraub, Barbara Frum, Simma Holt, Robert Matas, Michelle Landsberg, Rick Salutin, Ralph Benmergui, Avi Lewis e Naomi Klein, para citar apenas alguns, nas últimas quatro décadas, se tornaram ícones jornalísticos no Canadá.

Na Austrália, um notável proprietário e construtor de jornais foi Theodore Fink. Nas últimas décadas, nenhum dos jornais da Austrália tinha um proprietário judeu, embora Michael Gawenda, um judeu de Melbourne, fosse editor do Melbourne Age de 1996 a 2004.

Na África do Sul, o principal jornal semanal The Sunday Times foi editado (1912-1940) por J. Langley Levy. A partir de 1960, o mesmo jornal foi editado por Joel Mervis e seu jornal companheiro, o Sunday Express, de Meyer Albert "Johnny" Johnson de 1961. Johnson posteriormente assumiu a editoria do diário conservador The Citizen em 1979. Em 1987, o semanário de esquerda Weekly Mail (mais tarde Mail & Guardian) foi fundado por Irwin Manoim e Anton Harber.

[Kalman Seigel / Stewart Kampel, Richard Menkis, Harold Troper, William D. Rubinstein, David Saks e Efraim Zadoff (2ª ed.)]

**ALEGRIA**, termo usado para traduzir para o inglês várias palavras hebraicas que expressam uma resposta de prazer a pessoas, coisas, situações e atos. Comentando a frase: "Nós nos alegraremos e nos alegraremos em ti", o Midrash (Cântico R. 1:4) observa que há dez palavras usadas na Bíblia para descrever a resposta prazerosa de Israel: "Israel é convocado por dez expressões de regozijo, gilah, sisah, simyah, rinnah, piyyah, yahalah, alyah, alizah, yedvah, teruah." A raiz primária usada é smy, ocorre ring como verbo e como substantivo. Ao nível das relações interpessoais abrange desde o prazer sexual: "e tenha o seu prazer [u-semay] com a esposa da sua juventude" (Prov. 5:18); a um arranjo político satisfatório: "regozijai -vos em Abimeleque e regozije-se em vós" (Juizes 9:19); e status social: "não há nada melhor para o homem do que ser feliz no que faz, pois essa é a sua sorte" (Ec 3:22).

Esta palavra também se refere a uma resposta particular por parte do homem, como quando cartas e presentes foram enviados pelo rei de Babilônia, "e Ezequias ficou satisfeito [va-yismay] com eles" (Isa. 39:2). Há, também, um tipo de alegria que é julgada negativamente: "Não te alegres [isto é, não tenhas alegria maliciosa; ayl tismeiy] contra mim, ó meu inimigo" (Miquéias 7:8); "porque você bateu palmas e bateu o pé e se regozijou [va-tismay] com todo o seu desdém contra a terra de Israel" (Ez 25:6).

A Bíblia muitas vezes adverte que o prazer puramente mundano traz tristeza, lágrimas e sofrimento: "Até no riso o coração dói; e o fim da alegria é tristeza" (Pv 14:13). A alegria, portanto, não é uma emoção experimentada apenas neste nível. É visto em

a Bíblia como uma verdadeira resposta à ação divina: “Alegro-me na tua ação salvífica” (I Sam. 2:1); “Regozijai-vos e regozijai-vos, porque o Senhor fez grandes coisas” (Joel 2:21). A presença do homem no Templo foi considerada razão para tal resposta: “E vocês se alegrarão diante do Senhor por sete dias” (Lv 23:40); “Alegrei -me quando me disseram; vamos à casa do Senhor” (SI. 122:1). Os mandamentos divinos também são vistos como fonte de alegria humana (SI 19:9). Além disso, até a natureza é chamada a responder com alegria à presença divina (I Crônicas 16:31-33; Salmo 97:1). A alegria é até considerada como uma resposta que é própria de Deus: “Deixe o Senhor se alegrar em suas obras” (SI 104:31), e sua ausência é causada pelo mau comportamento humano: “Por isso o Senhor não se alegrará em suas obras”. jovens” (Isaías 9:17).

Os temas bíblicos foram retomados pelo judaísmo rabínico e desenvolvidos em termos das situações alteradas e cambiantes da comunidade. Isso é particularmente notável no período que se seguiu à destruição do Templo. Os desastres do período, refletidos também na literatura extra-bíblica, forneceram um impulso para um julgamento negativo sobre a vida no mundo e a ascensão do ascetismo radical. Assim, o judaísmo rabínico advertiu contra a rejeição do mundo, mas ao mesmo tempo contra fazer do mundo a única fonte de alegria. R.

Eliezer ha-Kappara via a auto-aflição, isto é, abster-se do prazer legítimo, como um pecado semelhante àquele pelo qual o nazireu era obrigado a trazer um sacrifício expiatório (Sif. Num. 30; veja “Ascetismo”). Alguns rabinos chegaram a dizer que “Aquele que viu algo agradável e não gostou será responsabilizado” (Yal. Ps. 688). No entanto, entendia-se que a verdadeira fonte de alegria estava no cumprimento dos mandamentos divinos (mitzvot). Em conexão com a aparente contradição entre Eclesiastes 8:15: “então elogiei a alegria” e 2:2: “e de alegria eu disse o que ela realiza?” foi ensinado (Shab. 30b) que a primeira frase se refere à alegria presente na execução de um mandamento (simyah shel mitzvah), enquanto a segunda se refere à alegria que não está relacionada a tal ato. Deve-se notar, portanto, que o judaísmo neste período, embora rejeitasse o ascetismo radical, não endossava o sensualismo.

Talvez a melhor declaração da alegria disciplinada prescrita pelo judaísmo rabínico seja encontrada no comentário sobre Deuteronômio 14:2: “Pois vocês são um povo consagrado a Deus. Santificai -vos mesmo naquilo que vos é permitido: coisas permitidas a vós, mas proibidas a outros, não considerem permissíveis na presença deles” (Sif. Deut. 104; ver C. Montefiore e H. Loewe, A Rabbinic Anthology (1963), 202-3, 523-9). A alegria foi enfatizada em muitos aspectos da vida judaica, especialmente aqueles relacionados com a observância dos mandamentos práticos. Nas observâncias públicas, estava particularmente ligado ao sábado e a certos festivais, incluindo \*Purim, \*Sucot e \*Simyat Torá – nos tempos do Templo – com o Festival de Tirar Água (do qual se dizia que uma pessoa que não havia testemunhado este festival tinha nunca testemunhou alegria real; Suk. 5:1), e no período moderno, com o Dia da Independência de Israel. Nos círculos privados, havia muitas ocasiões alegres, das quais se destacavam a circuncisão, o bar mitzvah e as cerimônias e festividades de casamento. O matrimônio era considerado uma condição

felicidade e “o homem que vive sem esposa vive sem alegria” (Yev. 62b).

Enquanto o elemento de alegria nunca esteve totalmente ausente da vida da comunidade judaica (ver I. Abrahams, Jewish Life in the Middle Ages (1932), passim), atitudes e práticas ascéticas e restritivas dominaram durante a Idade Média.

No renascimento pietista do \*y asidismo do século XVIII, a qualidade emocional da alegria foi mais uma vez renovada. Assim, enquanto comer, beber, dormir e outras funções comuns do corpo são consideradas pelos moralistas judeus mais antigos como meros meios para um fim, para o Baal Shem Tov, fundador do yásidismo, elas são um serviço de Deus. em si mesmos: “Todos os prazeres são manifestações do atributo do amor de Deus” (S. Schechter, Studies in Judaism, 1 (1911), 28). Para o Ba'al Shem Tov, “chorar é realmente um mal, pois o homem deve servir a Deus com alegria. Mas se alguém chora de alegria, as lágrimas são louváveis” (LI Newman e S. Spitz, The Hasidic Anthology (1963), 204). Mais de cem anos depois, R. \*y anokh de Aleksandrow sublinhou a ênfase do y asidismo na alegria com estas palavras: “Você quer saber como é importante estar cheio de alegria o tempo todo? Moisés enumerou uma longa série de maldições (Deuteronômio 28) e então observou no versículo 47, ‘porque vocês não serviram ao Senhor vosso Deus com alegria e com alegria de coração’” (Newman e Spitz, 202).

Hermann Cohen (Religion der Vernunft (1929), 540) viu na alegria do sábado “o símbolo da alegria que se espalhará por toda a humanidade quando todos os homens forem livres e prontos para servir da mesma maneira...” É essa alegria, a alegria da era messiânica, que revelará a realidade da paz como qualidade dinâmica do espírito humano.

[Lou H. Silberman]

**JÓZEFOWICZ** (também **Ezofovich**), família de financistas proeminente na Lituânia no início do século XVI. Seu fundador, JOSEF RABCHIK (Rebi), de quem deriva o nome adicional da família Rabinkovich (Rebichkovich), era o cobrador de impostos de Kiev. Em 1482, após a captura de Kiev pelos tártaros, estabeleceu-se primeiro em Lutsk e depois em Brest-Litovsk, onde continuou a se dedicar ao comércio e ao arrendamento das rendas do Estado. De seus três filhos, ABRAHAM JAN EZOFOVICH (c. 1450-1519), era um comerciante e cobrador de impostos e chefe bem-sucedido do tesouro (Podskarbak Litewski) do Grão-Ducado da Lituânia (1509-18). Tendo deixado Kiev com seu pai por volta de 1488, ele se tornou um apóstata, convertendo-se à Igreja Ortodoxa, e entrou ao serviço do grão-duque de Lituânia. Em 1494 foi nomeado comandante da fortaleza de Kovno. A partir de 1496, ele alugou ou administrou estações alfandegárias e a cobrança de impostos em Smolensk, Polotsk, Minsk, No vogrudok, Kovno e Vilna. Ao longo dos anos, acumulou uma vasta fortuna, em parte com os rendimentos derivados de doações de terras que lhe foram concedidas pelo grão-duque. A partir de 1507, ele serviu como banqueiro da corte na Lituânia para o rei Sigismundo I, quando recebeu um título de nobreza. Durante os últimos anos de sua vida, Abraão adquiriu, com o consentimento do rei, propriedades adicionais em vários lugares, e até a propriedade da cidade de Solec, na província de Sandomierz, na Polônia. Em 1519 o

Juan, de Valladolid

rei ainda devia a Abraão a soma de 12.000 zlotys. Ele deixou dois filhos e uma filha que se tornaram católicos.

Seu irmão MICHAEL EZOFOVICH (dc 1529), comerciante, banqueiro e agente do rei Sigismundo I, também foi nomeado o ancião (sênior) dos judeus da Lituânia. Até 1519 ele comercializou grãos, cera, tecidos, peles, joias e ferragens em parceria com seu irmão Isaac. Quando a sociedade foi liquidada, eles possuíam, além de objetos de valor e grandes quantias em dinheiro, imóveis consideráveis em casas e terrenos. A repartição destes entre os irmãos foi confirmada pelo rei em 1527 a pedido de Isaac Ezofovich. Mi chael Ezofovich tornou-se um dos principais cobradores de impostos e arrendatários das rendas estatais de seu tempo. No início, ele supervisionou a administração alfandegária de Brest-Litovsk (1506) e as províncias de Volhynia e Podolia. Mais tarde, em conjunto com sócios, alugou os rendimentos do Estado em províncias adicionais. Após a morte de seu irmão, Abraham Jan, o rei efetivamente o nomeou sobre a administração alfandegária de todo o país. Ele conseguiu aumentar as receitas realizando controles rigorosos nas estradas. Para fortalecer sua posição, sua sede e residência foram estabelecidas na fortaleza de Brest-Litovsk. Ele concedeu empréstimos em troca de penhores em imóveis. Em 1514, por autorização real, Mi chael construiu uma ponte sobre o rio Bug, perto da cidade de Dro hiczyn, e obteve o direito de cobrar pedágios. Em 1514 foi nomeado ancião (sênior) dos judeus da Lituânia para facilitar a cobrança de impostos e impor uma liderança central sobre os judeus do Grão-Ducado. As mesmas considerações motivaram a nomeação de \*Abraham Judaeus Bohemus e Moses \*Fisheh na Polônia. Apesar dos amplos poderes concedidos a eles e de sua atividade em nome da comunidade, a liderança designada foi ressentida pelos judeus e não conseguiu sua aceitação. Michael fez muito pela comunidade de Brest-Litovsk, que se tornaria a mais importante da Lituânia, graças à fundação por ele lançada. De seus filhos são conhecidos Moisés (que ocupou o cargo rabínico), Abraão, Chemio e Ducko (David?).

**Bibliografia:** Russko-yevreyskiy arkhiv, 1 (1882), nos. 42, 51-63, 65, 66, 68-75, 77-92, 96, 97, 103-6, 108-12, 119-21, 128, 130; SA Bershadski, Litovskiye Yevrei (1883), 358-68; idem, Avram Ezofovich Rebichkovich... (Rússia, 1888); M. Balaban, Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen (1911), 77-97; I. Schiper, Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich (1937), índice; AL Feinstein, Ir Te Hillah (1886), 21-22, 53-59, 68-69.

[Arthur Cygielman]

**JUAN (Poeta), DE VALLADOLID** (c. 1420–após 1470), poeta espanhol \*Marrano, apelidado de “el judío”. Como muitos dos cancioneros do século XV mostram claramente, Juan Poeta foi por muito tempo um centro de controvérsia e alvo de sátira, devido à ambiguidade de sua posição religiosa. Antón de \*Montoro zombou de suas origens humildes, enquanto outros sustentavam que ele não era “nem judeu nem cristão, mas um excelente marrano”. Ele tem a fama de ter sido um astrólogo e ter desfrutado do favor da rainha Isabella. Durante uma viagem à Terra Santa, Juan Poeta teria sido capturado por muçulmanos

ter abraçado o Islã, razão pela qual foi duramente atacado por Gómez Manrique. Como outros membros de sua família, Juan Poeta parece ter mantido ou revertido às suas tradições judaicas ancestrais, pelo menos depois de deixar a Espanha. Ele fazia parte do grupo de poetas associados a Alfonso V de Aragão em Nápoles, e vários de seus poemas aparecem no Cancionero de Juan Alfonso de \*Baena e em outras coleções do período.

**Bibliografia:** Kayserling, Bibl. 54; Baer, Espanha, 2 (1966), 301–2, 490; Levi, em: Homenaje... Menéndez Pidal 3 (1925), 419–39.

**JUAN DE CIUDAD** (século XV), castelhano Converso. Em 1465, Juan e seu filho chegaram a Huesca em Aragão, então o principal centro na Espanha de atividades judaicas para encorajar Conversos a retornar ao judaísmo. Juan aproximou-se do yakhm Abraham \*Bibago e seu círculo, e depois de se convencerem de sua sinceridade, ele e seu filho foram circuncidados em uma cerimônia festiva. Posteriormente, eles emigraram para Ereẓ Israel, como de costume entre muitos Conversos que consideravam isso um meio de expiação pela adoção do cristianismo. Em 1489, a comunidade de Huesca foi incumbida pela Inquisição de ajudar os Conversos a retornar ao judaísmo, sendo a principal acusação a responsabilidade pela reversão de Juan de Ciudad. Os inquisidores prenderam os judeus que estiveram presentes na cerimônia de circuncisão, incluindo membros proeminentes da comunidade como R. Isaac \*Bibago, irmão de Abraham, R. Abraham Almosnino, e outros, que confessaram sua ação sob tortura. No final daquele ano os acusados foram condenados e queimados vivos, exceto Isaac Bibago, que em troca da adoção do cristianismo foi estrangulado antes de ser entregue à pira.

**Bibliografia:** Baer, Urkunden, 2 (1936), 486 e segs.; Baer, Espanha, 2 (1966), 297f., 384ff.

**JUAN DE ESPAÑA (El Viejo;** c. 1350–c. 1420), poeta e polemista espanhol marrano. Nascido em Villamartín, Juan de España aparentemente abraçou o cristianismo sob o impacto da pregação de Vicente \*Ferrer, mas também pode ter sido influenciado pelos argumentos apresentados pelo apóstata Geronimo de Santa Fé na disputa de Tortosa (1413-14). Um talmudista realizado, Juan de España tornou-se um fervoroso apologista de sua fé adotada e voltou seu conhecimento rabínico contra os judeus. Suas experiências e opiniões estão contidas no Memorial de los misterios de Christo (1416), cujo manuscrito original está na Biblioteca Nacional de Madri. Sua Declaración del Salmo LXXII del Salterio também traz a marca de um amplo saber.

**Bibliografia:** J. Amador de Los Ríos, Estudios Históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España (1848), 430-6; Roth, Marranos, 26; Baer, Espanha, 2 (1966), 159, 476.

**JUBAL** (Heb. יָבֵל יָבֵל, (yibaleh) filho de Lameque e Ada; herói da cultura mítica, inventor da “lira e da flauta” (Gn 4:21) na sétima geração depois de Adão.

**Adicionar. Bibliografia:** N. Sarna, jps Torah Commentary (1989), 37.



**JUBAR (Djobar)**, vila a NE de \*Damasco; colonizada por uma antiga comunidade judaica Mustarabian (de língua árabe) que era frequentemente mencionada pelos primeiros viajantes, como \*Pethahiah de Regensburg (1180) e Samuel b. Sansão (1211). A comunidade possuía campos, pomares e vinhas; além da agricultura, os judeus de Jubar trabalhavam como artesãos e se dedicavam ao comércio e ao mascate nas aldeias vizinhas. Após a expulsão dos judeus da Espanha, várias famílias se estabeleceram em Jubar. No início do século XVI, a aldeia tinha uma população de aproximadamente 60 famílias. Há uma antiga sinagoga localizada no topo de uma caverna que a tradição associa ao profeta Eliseu. Os judeus de Damasco atribuíam poderes especiais à sinagoga e era costume eles realizarem as orações do sábado ali. A sinagoga possuía um "Týj", ou "Keter Torá", ou seja, uma Bíblia hebraica iluminada em pergaminho, escrita em 1252. O local também é sagrado para os \*karaítas. No século XX, os judeus deixaram de viver ali, mas um bedel permaneceu no comando da sinagoga e do grande cemitério. Residentes de Damasco e visitantes judeus do exterior continuaram suas peregrinações à sinagoga e à aldeia; De acordo com relatos, existem várias camadas mais profundas de sepulturas e lápides sob as lápides visíveis no cemitério, que datam do início do assentamento judaico.

**Bibliografia:** I. Ben-Zvi, Meýkarim u-Mekorot (1966), 578–81; idem, She'ar Yashuv (1965), 484-8.

[Abraham Haim]

**JUBAYL (Djubayl, Jubail, Gebal-Byblos)**, uma pequena cidade N. de \*Beirute, \*Líbano. Quando Jubayl foi anexada à província militar (Jund) de \*Damasco, no início do domínio muçulmano, havia uma comunidade judaica de tamanho médio, alguns cujos membros eram comerciantes ricos. Quando o califa \*Fatimid al-ý ýkim emitiu (c. 1010) seus decretos contra os judeus e cristãos, os judeus de Jubayl tiveram sua sinagoga confiscada, mas depois foram autorizados a reconstruí-la. Em documento do final do século XI, a comunidade é mencionada como uma das visitadas pelos mensageiros do nasi \*David b.

Daniel em sua tentativa de ganhar reconhecimento para ele como exi larício. \*Benjamin de Tudela encontrou cerca de 150 judeus na cidade durante o período de domínio genovês no século XII. Alguns documentos relativos aos judeus de Jubayl foram encontrados no Cairo \*Genizah. Após o retorno da cidade ao domínio muçulmano, a população judaica diminuiu em número até que finalmente desapareceu.

**Bibliografia:** Mann, Egypt, 1 (1920), 73; Braslawski, em: Eretz Israel, 1 (1951), 155-7.

[Eliahu Ashtor]

**JUBILEES, LIVRO DE**, obra pseudepigráfica que data de meados do período do Segundo Templo. Pretende ser a revelação secreta do anjo da "Presença Divina" a Moisés, em sua segunda subida ao Monte Sinai.

#### Nomes

O título original do livro parece ter sido: "Livro das divisões das estações de acordo com seus jubileus e

suas semanas" (ver RH Charles (ed.), Fragments of a Zadokite Work (1912), 20:1). Mais tarde, foi encurtado para "Os Jubileus" (ýý ýýýýýýýý ou ýý ýýýýýýýý) ou "A Pequena Gênese" (ý ýýýýý ýýýýýý), mas também recebeu títulos incorretos como "O Testamento de Moisés" e "O Apocalipse de Moisés". Embora a língua original do livro fosse o hebraico, todas as versões existentes (latim, etíope) são traduções do grego, como é claramente evidente pela exegese dos nomes próprios, erros dos escribas, etc. Vários fragmentos, aparentemente no original Hebrew, foram encontrados nas cavernas de Qumran.

#### Conteúdo

O livro tem a forma de um monólogo em primeira pessoa por parte do anjo da "Presença Divina", no qual ele recapitula o conteúdo da Bíblia, ao mesmo tempo em que fornece uma data exata para os acontecimentos e histórias, calculado de acordo com o ano do jubileu, o ano sabático e o ano do ciclo sabático, e às vezes dando até o mês e o dia. Ocasionalmente ele permanece inteiramente fiel à narrativa bíblica, mas com mais frequência ele faz mudanças. Ele acrescenta material, apaga, dá novos e diferentes motivos para ocorrências, e também acrescenta nomes de esposas aos dos homens mencionados na narrativa bíblica. Além do novo material agádico (apenas alguns dos quais são insinuados ou contidos em fontes talmúdicas e midráshicas tradicionais), o autor também faz inovações haláchicas. Segundo o autor, os Mandamentos foram escritos nas "tábuas do céu" antes de serem dados ao homem. Alguns deles (como a circuncisão, o sábado e Shavuot) também são realizados pelos anjos, e alguns também foram mantidos pelos patriarcas. As razões dadas para os mandamentos freqüentemente diferem daquelas encontradas na Bíblia. Em contraste com a visão tradicional, diz-se que Shavuot comemora a renovação da aliança entre Deus e o homem após o dilúvio (6:17); Noé e seus descendentes, assim como Abraão e Jacó, já o observaram; Sucot já foi celebrado pelo patriarca Abraão (16:21-31), e o "Oitavo Dia da Assembleia" (Shemini Aýeret) foi instituído por Jacó (quando ele recebeu a denominação "Israel").

O Dia da Expição também recebeu uma etimologia "histórica", sendo o dia em que José foi vendido (34:18-19). A posição sagrada da tribo de Levi também é explicada – não como devido ao seu zelo no momento da transgressão do Bezorro de Ouro (Ex. 32:29 et al.), mas como uma recompensa pela ação de Levi em Siquém, onde eles mataram os culpados de conduta imoral (30:17-20; 32:1-3).

O livro se opõe a toda intimidade com os gentios (22:16; 25:5) e é extremamente rigoroso em sua interpretação das leis do sábado. Até se opõe a brigas obrigatórias e relações sexuais no sábado. De acordo com ela, até mesmo os escravos são obrigados a cumprir o mandamento de morar em sucot (16:21). Como a halachá rabínica (cf. Mishnah Rosh Ha-Shanah 1:1), o autor está ciente de quatro diferentes "anos novos", mas nem todas as datas nem o significado atribuído a eles são idênticos. Seus quatro novos anos são o primeiro dia do primeiro, o quarto, o sétimo e o décimo mês. Seu significado

juda, walter

não é uma função da vida agrícola normal, mas sim de eventos cósmicos que ocorreram na época do dilúvio (o início da construção da arca e o dia em que a terra ficou seca após o dilúvio; o dia em que o bocas das profundezas do abismo da terra se abriram e as águas começaram a descer para elas; e o dia em que os cumes dos montes se tornaram visíveis: 6:15-28). A data de Sha vuot é fixada de acordo com a interpretação de que "a manhã do sábado" (Lv 23:16) se refere ao primeiro domingo após a Páscoa, de modo que sempre caia no domingo. É principalmente por esta razão que o autor ordenou o uso do \*calendário solar (já conhecido do Livro de \*Enoque e dos \*Rolos do Mar Morto), que continha exatamente 52 semanas, cada mês tendo 30 dias, exceto o terceiro, o sexto, o nono e o décimo segundo meses que têm 31. Em contraste com os \*fariseus (que também discordavam desta interpretação de "no dia seguinte do sábado"), Jubileu mantém a observância literal da frase "um olho por um olho." Tampouco o autor acredita na doutrina farisaica da ressurreição dos mortos, mas apenas na imortalidade da alma (23:31) e, novamente em contraste com os fariseus, ele enfatiza o elemento determinista nos assuntos humanos. Anjos (bons e maus) governam o mundo, mas a guerra entre o bem e o mal continuará até "o dia do julgamento". No final dos dias, o autor visualiza um Messias da tribo de Judá (31:12ss.) e outro da tribo de Levi.

O texto bíblico refletido na obra nem sempre é idêntico ao Texto Massorético. Às vezes é paralelo ao da Septuaginta e às vezes ao texto samaritano, por exemplo, nos cálculos relacionados com a enumeração das dez gerações de Adão a Noé. Em vista disso, além de vários outros pontos que também diferem da interpretação tradicional, é óbvio que o autor não era um fariseu (nem seu halakhot representa qualquer estágio do "desenvolvimento halakhic inicial"). As opiniões do autor são semelhantes às encontradas no Primeiro Livro de Enoque e, em menor grau, nos Testamentos dos Doze \*Patriarcas.

### Influência

Jubileu é mencionado na literatura da comunidade de \*Qumran, e fragmentos dele foram encontrados nas cavernas de Qumran. Seus princípios ideológicos são semelhantes aos da comunidade de Qumran (a imortalidade da alma, o calendário e a hegemonia de Belial na esfera mundana). Resumindo, foi provavelmente um dos textos básicos escritos e usados por esta seita – que aparentemente era do início dos \*essênios (veja \* Seita do Mar Morto). De vários detalhes sobre eventos que ele relata, e das prescrições religiosas particulares que ele enfatiza – por exemplo, ele "sabe" que os filhos de Israel vão abandonar a ordenança da circuncisão (15:33) e que os filhos de Israel vão adquirir hegemonia sobre as cidades filistéias (24:28-32; cf. I Mac. 5:68; Ex. 84) e sobre a Iduméia (38:14) – o autor parece ter vivido no final do reinado de João Hircano (135-104 aC). O livro influenciou grandemente a literatura midráshica posterior (Midrash Tadsheh; Pirkei de-Rabbi

Eliezer; Gênesis Rabbati). É a fonte da lenda encontrada no famoso piyyut litúrgico ("Elleh Ezkerah") recitado no Dia da Expição, segundo a qual José foi vendido por seus irmãos no Dia da Expição. O livro teve uma influência particularmente grande sobre \*Beta Israel, cujas observâncias rituais e cujo calendário (particularmente em relação à data de Shavuot) se baseiam nele.

**Bibliografia:** RH Charles (ed.), Versão Etíope do Livro Hebraico dos Jubileus (1895); idem, Apocrypha, 2 (1913), 1-82; idem, Livro dos Jubileus (1917); A. Dillmann, em: Jahrbuecher der Bib lischen Wissenschaft, 2 (1849), 230-56; A. Jellinek, Ueber das Buch der Jubilaeen (1855); Z. Frankel, em: MGWJ, 5 (1856), 311-16, 380-400; H. Roensch, Buch der Jubilaeen (1874); W. Singer, Das Buch der Jubi laeen oder die Leptogenesis (1898); E. Littmann, em: E. Kautsch (ed.), Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 (1900), 31-119; A. Buechler, em: REJ, 82 (1926), 251-74; 89 (1930), 321-48; UMA. Cahana, Ha-Sefarim ha-Hiyonim, 1 (1936), 216–313; HH Rowley, The Relevance of Apocalyptic (1944), 60-63, 84-90; G. Hoelscher, Drei Erdkarten (1949), 57-71; A. Epstein, Kitvei..., 1 (1950), 153ss.; 2 (1957), 133-9; A. Jaubert, em: VT, 3 (1953), 250-64 (Fr.); JB Segal, ibid., 7 (1957), 290-4; O. Eissfeldt, The Old Testament, an Introduction (1956), 606-608 (incl. bibl.).

[Yehoshua M. Grintz]

**JUDA, WALTER** (1916–), inventor norte-americano. Nascido em Berlim, Juda se estabeleceu nos Estados Unidos em 1939. Ele fez pesquisa e desenvolvimento no Departamento de Química de Harvard de 1939 a 1948, incluindo a produção de novos fungicidas e retardantes de fogo para o esforço de guerra (1940-45) e uma água salobra planta protótipo de dessalinização testada no Instituto Weizmann no inverno de 1947-1948. Ele se juntou à divisão de cooperação industrial do Instituto de Tecnologia de Massachusetts e co-fundou a Ionics Inc. Em 1948 tornou-se seu vice-presidente executivo e diretor técnico, até 1960, sendo pioneiro na dessalinização de água por eletrodialise; ele também foi consultor do Oak Ridge National Laboratory em 1951-1954. Juda fundou e dirigiu a Pro totech Company de 1960 a 1992, desenvolvendo e produzindo eletrodos de gás (para aplicações de eletrólise e células de combustível) e catalisadores de controle de poluição do ar. A Prototech vendeu seus negócios de eletroquímica em 1990 e seus negócios de catalisadores em 1992. A partir de 1992, sua terceira empresa, Hy9 Corporation (anteriormente Walter Juda Associates, Inc.), desenvolveu uma nova tecnologia de geração de hidrogênio.

[Gali Rotstein (2ª ed.)]

**JUDAESAPTAN**, reino lendário na Áustria. A lenda, impressa pela primeira vez na crônica de Hagen (século XV), relata como o judeu Abraão de Teomanaria chegou à Áustria 860 anos após o dilúvio e fundou o reino de Judaesaptan com sua capital, Stockerau; lá ele reinou por 33 anos, enquanto seus filhos governaram como tetrarcas em Korneuburg, Tulln e Viena. O historiador do século XVI, Wolfgang Lazius, tentou estabelecer a veracidade da lenda (que foi considerada fato histórico mesmo em 1738) interpretando inscrições hebraicas em lápides. Outra versão fala de dois homens, Saunas e Juda Saptai, que estabeleceram o reino em 1700 aC. Ainda outra versão os credita com a fundação de Viena.

Uma crônica enumera 72 príncipes judeus, governando na Áustria até 200 aC

**Bibliografia:** H. Gold, *Geschichte der Juden in Wien* (1966), 1; H. Tietze, *Die Juden Wiens* (1933), 13-14; E. Scherer, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-oesterreichischen Laendern* (1901), 112.

**JUDÁ** (Heb. *yĕ yĕyĕyĕ yĕ*, (quarto filho de Jacó e Lia. A explicação bíblica do nome Judá o conecta com "ação de graças" e "louvor" (Heb. *yĕ yĕ yĕ yĕ*, *oydeh*; Gn 29:35) No entanto, se compararmos os nomes Judite (Gn 26:34) e Jahdai (I Crônicas 2:47) fica claro que esta explicação é uma etimologia popular. De acordo com Yeivin, o nome é derivado da raiz árabe *whd* (hebr. *yhd*), que dá, por exemplo, o substantivo árabe *wahd*, que significa "terra baixa" . , ou em seu status social original inferior. Quanto a este último, deve-se notar a tradicional colocação de Judá em quarto lugar no primeiro grupo de filhos de Lia, bem como suas conexões matrimoniais cananéias (ver abaixo), que indicam que a tribo uma vez teve um status social baixo , contendo mais elementos não-israelitas do que qualquer outra tribo. Foi somente posteriormente que Judá adquiriu uma posição honrosa e o lugar de liderança para si em virtude de seu tamanho e de sua atividade política.

#### Judá no Pentateuco

Além dos filhos de Raquel (José e Benjamim), Judá é um dos poucos filhos de Jacó (ver \*Rúben, \*Simeão) sobre quem as tradições do período patriarcal falam em detalhes. Eles falam em primeiro lugar de seu casamento com a filha de um cananeu chamado Shua, que lhe deu três filhos (Gn 38). Embora tenham chegado à adolescência, dois de seus filhos (ver \*Onan, \*Er) não tiveram descendentes, enquanto o terceiro, \*Shelah, teve muitos filhos e netos (I Crônicas 4:21ss.). Em conexão com os casamentos sem filhos dos filhos mais velhos de Judá, a tradição relata o caso de \*Tamar, que deu à luz a Judá \*Perez e \*Zerah, os principais ancestrais da tribo de Judá. Nas histórias de \*José, um papel importante é atribuído a Judá como porta-voz dos filhos de Jacó (Gn 37:26; 43:3-5, 8-10; 44:16-34). No primeiro censo no deserto (Números 1:27; 2:4), a tribo contava com 74.600 e tinha a maior população das tribos de Israel. No segundo censo, a tribo contava com cinco famílias de 76.500 almas (26:19-22), e novamente era a maior. Nos arranjos de acampamento e marcha , "o estandarte [ou divisão] do acampamento de Judá", compreendendo Judá, Issacar e Zebulom, acamparam no lado oriental do Tabernáculo e marcharam à frente do exército (Núm. 2:1-9; 10:14-16). (Sobre Judá nas bênçãos de Jacó e Moisés, veja abaixo.)

#### História da tribo

\*Otniel filho de Quenaz, um descendente de Judá, foi considerado o primeiro juiz (Jz 3:4ss.), mas esta narrativa deve ser conectada, ao que parece, com o fim da conquista e o estabelecimento de Debir. e sua vizinhança pelos filhos de Kenaz (cf.

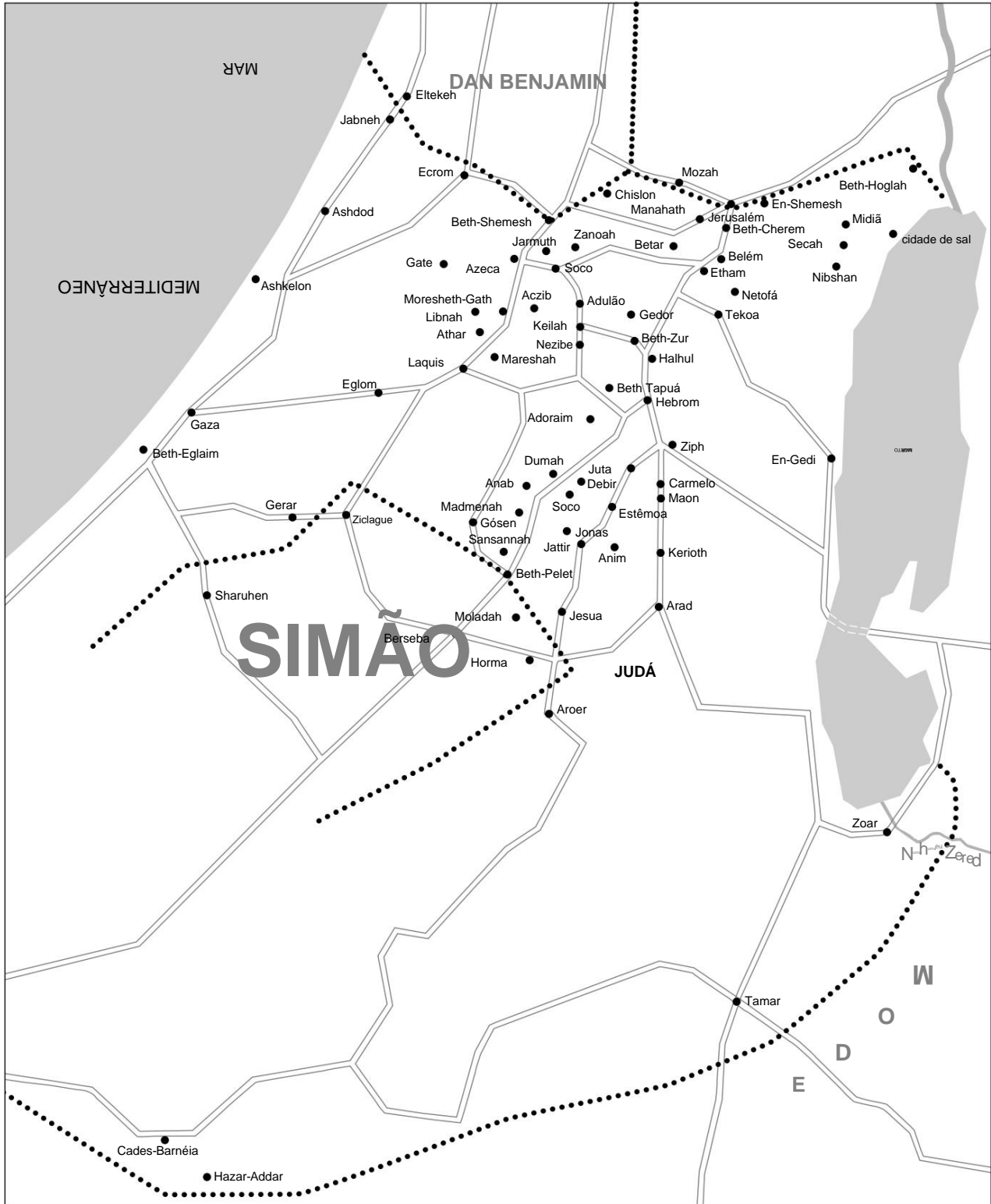
Julg. 1:11 e segs.; veja \*Cush, \*Cushan Rishathaim e o Livro de \*Josué). Se esta passagem for desconsiderada, nenhuma menção explícita à tribo de Judá será encontrada durante a maior parte do período dos Juizes. No Cântico de Débora a tribo de Judá não é mencionada, embora dez das tribos sejam enumeradas. Durante esse período de 200 anos ou mais (c. 1250-1030 AEC), as famílias patriarcais judaítas se estabeleceram nas montanhas, na Sefelá e nas pastagens do deserto de Judá. Parece que eles também tiveram escaramuças de fronteira com os filisteus. No início da penetração filistéia na faixa costeira, os judaítas foram capazes de infligir -lhes derrotas locais, aparentemente em conjunto com os elementos pré-israelitas que habitavam na Sefelá. Os feitos de \*Shamgar , filho de Anate, mencionados em dois versículos do Livro dos Juizes (3:31; 5:6), pertencem, até onde se pode ver, a este estágio da luta. No entanto, uma vez que os filisteus se entrincheiraram na faixa costeira e começaram a estender a área de seu domínio para o interior, eles impuseram sua autoridade sobre toda a Sefelá e Wadi Sorek, até as proximidades das montanhas (cf. 14-16); eles também se estabeleceram, até onde se pode dizer, na parte noroeste do Negev (cf. "Negev dos quereteus", I Sam. 30:14). Por outro lado, parece que, com o passar do tempo, os judaítas conseguiram deter o avanço do reino jebuseu no norte e privá-lo de áreas muito extensas, até que conseguiram romper para o noroeste e penetrar na área em que os danitas se estabeleceram antes de sua migração para o norte. Aqui eles entraram em conflito com os benjamitas que também queriam tomar posse da herança dos danitas.

Essa rivalidade alimentou as brigas entre Benjamim de um lado e Judá e Efraim do outro. No final da era dos juizes (c. 1070 aC), levou à guerra fratricida entre Benjamin e seus dois vizinhos ao norte e ao sul, aos quais aparentemente também se juntaram muitas unidades de algumas das outras tribos de Israel . (veja \*Gibeá; \*História; \*Juizes, Livro de). Como resultado da derrota dos benjamitas, a oposição da elite israelita aos invasores filisteus foi enfraquecida, e estes agora governavam quase toda a área montanhosa do oeste de Israel (c. 1050 aC).

Parece que enquanto os judeus se estabeleciam no oeste de Canaã, as tribos de \*Rúben, \*Simeão e \*Levi se espalhavam simultaneamente para o sul sobre a região montanhosa de Judá. No entanto, os judaítas, que eram mais numerosos, não permitiram que eles se estabelecessem no meio deles.

Com o passar do tempo, aparentemente depois que os moabitas foram derrotados por \*Eúde, filho de Gera, os rubenitas cruzaram a direção leste para a Transjordânia e estabeleceram o território entre os wadis Jaboque e Arnon, enquanto os simeonitas e levitas foram espremidos na periferia de território de Judá no norte do Negev. A estreita ligação com a tribo de Simeão é evidenciada também pelo fato de que sua herança foi realmente incluída dentro das fronteiras de Judá.

Quando os benjamitas se recuperaram de sua derrota nas mãos dos judaítas e tomaram a posição de liderança na luta contra a dominação dos filisteus, Judá par



Território da tribo de Judá. Depois de Y. Aharoni em Lexicon Biblicum, Dvir, Tel Aviv, 1965.

participou activamente nesta guerra. Com a ascendência de Davi, a principal iniciativa passou para as mãos judaitas, situação refletida na bênção de Jacó: “O cetro não se arredará

de Judá, nem o bordão de entre os seus pés” (Gn. 49:10). Essa bênção também exalta o status econômico e político da tribo (49:8ss.). Este texto aparentemente tem que ser tão

assinado ao tempo do reino unido. Como o cargo de Levi não é mencionado, ele pode ser datado da segunda metade do reinado de Davi (ver \*Gad, \*David), mas antes da nomeação dos levitas para seus cargos administrativos religiosos (ver \*Levi). A bênção de Moisés, por outro lado, não atribui nenhuma importância particular a Judá, que é mencionado como estando fora do círculo das outras tribos de Israel (Dt 33:7). Isso parece descrever a situação do ponto de vista israelita nos primeiros anos do reinado de \*Jeroboão, filho de Nebate.

### Terra de Judá

O uso da expressão "terra de Judá" (Heb. אֶרֶץ יְהוּדָה *Ḥerēy*, Yehudah) não é uniforme na Bíblia. Em Deuteronômio 34:2 serve para indicar a parte sul da região montanhosa a oeste do Jordão - em contraste com a Galiléia, a região montanhosa de Efraim e o \*Negev - e inclui toda a área entre a planície do Jordão e o mar Mediterrâneo. Em outras passagens parece indicar apenas o território tribal de Judá (cf. I Sam. 22:5; Rute 1:7). Desde a dissolução da união entre Israel e Judá até a queda deste último, "Judá" designa o reino de Judá (cf. I Reis 19:3 com 12:17), e após o retorno a Sião significa a província de Judá (cf. Zc. 2:4; para as transformações políticas da expressão, veja \*Israel, Nomes de). O território da tribo é delineado em Josué 15:1-12. A fronteira sul passava do extremo sul do Mar Morto na Arabá pela subida de Akabbim, contornava o oásis de \*Cades-Barnéia e corria com o Wadi do Egito até o Mar Mediterrâneo. Esta linha corresponde ao limite sul da terra de Canaã (cf. Nm 34:3-5). A fronteira oriental corria ao longo da costa do Mar Morto, desde a ponta sul até a foz do Jordão. A fronteira norte foi traçada de modo a incluir dentro de Judá Bete-Hogla e Bete-Arabá na planície ocidental do Jordão. Daqui subia pelo vale de \*Achor e pela subida de Adumim até \*En-Rogel, passava pelo vale de Ben-Hinnom até o extremo norte do vale de \*Refaim e, progredindo por as águas de Neftoá, estendendo-se através de \*Quiriate-Je'arim, Quislon e \*Bete-Semes, até \*Timna, através do uádi \*Sorek, continuando ao longo da margem sul do uádi até desaguar no mar Mediterrâneo. A fronteira ocidental era o litoral entre Wadi Sorek (*Wýdi Rýbýn*) e o riacho do Egito (Wadi el-Arish). A partir da enumeração das cidades judaítas (Js 15:21-61), que segue a delimitação dos limites, parece que a lista foi elaborada no reinado do rei \*Jeosafá e expandida na esteira das conquistas de Rei \*Uzias (Azarias). O último versículo (Js 15:63) parece ser uma glosa de um editor posterior, feita para correlacionar o registro diante dele com a situação na época dos Juizes. Esta lista de cidades compreende apenas dez grupos compactos, se os versículos 45 a 47 forem excluídos. Esses versículos são excepcionais, pois não fornecem uma enumeração completa das cidades, mas apenas indicam cidades-territórios (na Filístia), e falta o costume de contar no final. Na enumeração das cidades de Benjamim (Js 18:21-28), por outro lado, temos duas peles

outros grupos compactos de cidades (18:21-24, 25-28). Claramente, essas enumerações compactas combinadas das cidades judaítas e benjamitas são simplesmente uma marcação exata das doze divisões administrativas do reino de Judá que incluíam os territórios das tribos de Judá, Simeão (cf. Js 19:3-7 com 15: 27-32) e Benjamim. Tentativas foram feitas para atribuir a lista ao tempo de Josias ou Ezequias, mas parece que a área descrita pode corresponder apenas à situação no tempo de Josafá. A área governada por Josias se estendia ao norte da fronteira descrita nesta lista e incluía apenas parte do acréscimo registrado nos versículos 42 a 47. No tempo de Ezequias, também, a situação era diferente tanto na fronteira norte quanto na oeste. Além disso, na Septuaginta, há um versículo adicional entre os versículos 59 e 60 que enumera outro grupo de 11 cidades nas proximidades de Jerusalém, ou seja, inclui uma divisão administrativa adicional, que era necessária para a economia do país em um salto ano (versículo 59a). Algum tempo depois das conquistas de Uzias (aparentemente no tempo de \*Ezequias), um editor posterior, ao que parece, acrescentou os versículos 45 a 47, listando as conquistas do rei na planície.

A área geográfica de sul a norte incluía (1) parte da região de Negev (cf. também Juizes 1:15 e passagens paralelas) e a região de Gesur ao norte dela; do oeste para o leste (mudando de acordo com as circunstâncias políticas) partes da planície costeira, a \*Sefelá, e a região montanhosa de Judá, que tem clima mediterrâneo; (2) e o deserto de Judá, pequenas áreas da planície do Jordão (ao norte do Mar Morto) e a Arabá (ao sul do Mar Morto), cujo clima é parcialmente árido. A subsistência dos habitantes das diferentes regiões variava em conformidade (agricultura pluvial, alguma agricultura de regadio, horticultura; criação de gado, alguma exploração dos recursos naturais).

[Enciclopédia Hebraica]

### Na Agada

Judá foi honrado mais do que todos os seus irmãos em que todos os descendentes de Jacó são chamados Yehudim ("judeus", lit. "Judah-ites"; veja \*judeu; Gn. R. 98:6). Sua superioridade foi reconhecida por seus irmãos que o nomearam seu rei (Gn. R. 84:17). Judá ganhou essas distinções por salvar a vida de José, por sua capacidade de confessar seu relacionamento com \*Tamar (Gn 38:1-27) e por seus admiráveis traços de caráter. Embora tenha sido por sua sugestão que \*José foi vendido em vez de morto, Judá deveria, no entanto, tê-lo devolvido ao pai (Gn. R. 85:3). De fato, seus irmãos mais tarde o culpavam por seu crime, pois alegaram que o teriam obedecido se ele tivesse sugerido (Taný. B., Gn. 181). A morte subsequente de sua esposa e dois filhos (Gn 38:7-12) foi a retribuição divina pelo sofrimento que causou a seu pai ao vender José (Taný. B., Gn. 209). Judá foi enviado antes de seu pai ao Egito (Gn 46:28) para erigir um midrash de aposta em Gósen para que Jacó pudesse começar a instruir seus filhos imediatamente após sua chegada. Essa tarefa honrosa foi uma compensação pela suspeita injusta de que ele havia matado José, que Jacó havia anteriormente nutrido contra ele (Gn. R. 95:2).

## Judá

Judá nunca teria pecado com Tamar, mas Deus enviou o “anjo do desejo” para seduzi-lo, pois reis e redentores estavam destinados a sair dessa união (Gn. R. 85:8). O pai, o avô e os irmãos de Judá desejavam condenar Tamar, pois achavam que ela poderia ter encontrado o sinete, o cordão e o cajoado (Ex. R. 30:19). A princípio, Judá também queria negar sua culpa, mas foi movido pelo apelo de Tamar para que ele “reconheça seu Criador e não esconda seus olhos dela” (Gn. R. 85:11). Judá nunca se separou de Tamar após este incidente. Porque ele resgatou Tamar e seus dois filhos da morte por meio do incêndio, três de seus descendentes, Hananias, Misael e Azarias, seriam mais tarde libertados da fomalha ardente (Sot. 10b).

Judá foi o primeiro a instituir o casamento levirato quando insistiu que Onã se casasse com a viúva de Er (Gn. R. 85:5).

Judá revelou sua profunda sabedoria quando induziu seu pai a enviar Benjamim ao Egito. Ele raciocinou que era duvidoso que Benjamim fosse apreendido, ao passo que era certo que sem grãos todos morreriam (Gn. R. 91:10).

Sua sabedoria também é demonstrada por ele não responder às perguntas de José até que ele percebesse plenamente as intenções de José (Gn. R. 93:4). Judá também possuía notável força física.

Quando ele ficou com raiva, os cabelos em seu peito ficaram tão duros que perfuraram suas roupas, e ele podia mastigar barras de ferro em pó e pó (Gn. R. 93:6). Sua voz percorreu 400 para-sangs quando ele gritou para que sua conversa com José no Egito fosse ouvida em Ereÿ Israel (Gn. R. 93:7). Judá foi o principal guerreiro durante as batalhas que os filhos de Jacó tiveram que lutar depois que Simeão e Levi destruíram Siquém. Quando os guerreiros inimigos avistaram o rosto e os dentes de leão de Judá (cf. Gn 49:9) e ouviram sua voz poderosa, eles ficaram aterrorizados, e Judá sem dificuldade matou milhares deles (Midrash publ. por S. Schechter de Ms. em Estudos Semíticos em Memória de A. Kohut, 490–1; Sefer ha-Yashar, Va-Yishlay). A promessa de Judá de se banir da comunidade se não devolvesse Benjamim a seu pai (Gn 43:9) é considerada prova de que uma proibição condicional, mesmo que a condição não seja cumprida, ainda tem efeito. Como resultado desse voto, seus ossos rolaram em seu caixão sem descanso durante os 40 anos em que os Filhos de Israel vagaram no deserto. Moisés finalmente garantiu descanso para seus restos mortais quando orou a Deus, argumentando que o exemplo da confissão de Judá havia induzido Rúben a confessar seu pecado com Bila (Sot. 7b).

[Aaron Rothkoff]

**Bibliografia:** T. J. Meek, *Hebrew Origins* (1936), 31–50, 112–20; S. Klein, *Ereÿ Yehudah* (1939); B. Maisler (Mazar), *Toledot Ereÿ Yisrael* (1938), 39ss., 220ss., 278ss.; HH Rowley, *De Joseph a Joshua* (1948), 4-7, 44-45, 101-41 (incl. bibl.); FN Cross e E. Cross, em: *jbl* 75 (1956), 202 e segs.; Y. Aharoni, *Yehudah vi-Yrushalayim* (1957), 46ss.; idem, *Ereÿ Yisrael bi-Tekufat ha-Mikra* (1963); S. Yeivin, em: *EM*, 3 (1958), 487-508 (incl. bibl.); idem, *Meÿkarim* (1960), 178ss.; idem, em: A. Malamat (ed.), *Bi-Ymei Bayit Rishon* (1962), 54. JUDAH IN THE AGGADAH: Ginzberg, *Legends*, 1 (19422), 401-11; 2 (19466), 31-37, 89-94, 103-10.

**JUDÁ (Nesias)**, nasi de cerca de 230 a 270 EC, filho de Gamaliel III e neto de Judá ha-Nasi. Durante seu período

do cargo, o poder do nasi começou a declinar e a luta entre ele e os estudiosos se intensificou. Judá e seu irmão Hillel foram aparentemente considerados favoravelmente (Sem. 8:4, ed. Higger), e Judá conduziu seu relacionamento com seus oponentes entre os eruditos com habilidade e compreensão, com o objetivo de atraí-los para ele. Um de seus oponentes mais determinados era \*Simeon b. Lakish, que o criticou por cobrar impostos dos estudiosos (BB 7b) e aceitar presentes do povo (Gn. R. 78:12). Em certa ocasião, Lakish até afirma que “um nasi que peca é açoitado”, o que incidentalmente não estava de acordo com a lei romana. Como resultado, Lakish foi obrigado a fugir. A conselho de Joanã, no entanto, com quem ele era íntimo, o próprio Judá foi apaziguá-lo (TJ, Sanh. 2:1).

Queixas de perseguição também foram ouvidas de outros estudiosos (Yose of Oni – Gen. R., edição Theodor-Albeck, p. 950 et al.; Mani – Ta'an. 23b, et al.), todos os quais pregaram abertamente contra dele. Embora não seja certo se o nasi foi responsabilizado pela cobrança de impostos dos habitantes da Judéia, é certo, no entanto, que no tempo de Judá o cargo do nasi estava em grandes dificuldades financeiras, e isso aparentemente foi a razão para Judá. ações, que incluíam a nomeação de juizes inadequados em troca de dinheiro, um passo que alargou o fosso entre ele e os estudiosos.

Judá é referido como “um grande homem” (TJ, Av. Zar. 1:1). Ele não apenas se esforçou para apaziguar seus oponentes, mas também usou sua autoridade para impor as decisões dos estudiosos à comunidade (TJ, Ket. 9:2). Ele próprio era um estudioso e membro de um bet din que ficou conhecido como “o bet din permissivo” porque permitia, entre outras coisas, o óleo dos gentios, que havia sido proibido por muito tempo (Av. Zar. 35b-37a, e outros). Esta permissão foi reconhecida também em Baby Ion. Como resultado, ele às vezes é referido na Mishná como “Rabi”, o título pelo qual seu avô era conhecido. Simeão b. Lakish, seu grande oponente, transmitiu halakhot em seu nome, e também declarações agádicas sobre a importância do estudo da Torá, como: “O mundo é sustentado por causa da respiração das crianças em idade escolar” e “Toda cidade em nenhuma criança em idade escolar será destruída” (Shab. 119). A oração de Judá por chuva foi respondida (Ta'an. 249). Quando ele morreu, foi proclamado que “o sacerdócio foi abolido naquele dia”

(TJ, Ber. 3:1) para permitir que os kohanim participem de seu funeral. Seu filho era \*Gamaliel IV. Uma tradição que data da Idade Média afirma que seu túmulo estava na Alta Galiléia.

**Bibliografia:** Frankel, *Mevo*, 92-94; Alon, *Meÿkarim*, 2 (1958), 15–57; Z. Vilnay, *Mayÿevot Kodesh be-Ereÿ Yisrael* (1963), 352.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JUDÁ III (Judá Nesias II)**, nasi de 290 a 320. Judá III era filho de Gamaliel IV e neto de Judá Ne siah. Às vezes é difícil determinar a partir das fontes se uma referência é a Judá II ou III. Judá III foi aluno de Joanã (ver RH 20a). Ele era especialmente íntimo de \*Ammi e \*Assi, que chefiaram a academia de Tiberíades após a morte de Joanã. Problemas haláchicos levantados por ele com

Ammi são mencionados (Av. Zar. 33b; Be'yah 27a), e também é relatado que Ammi foi particularmente insistente que Judá deveria se comportar além do que era exigido pela letra estrita da lei, como era adequado para "uma pessoa proeminente" (MK 12b). Esses dois eruditos foram enviados por Judá para fundar escolas para crianças em toda a terra de Israel (TJ, Ag. 1:7, 76c).

Embora o status do cargo de nasi tenha se deteriorado muito em seu tempo, a dignidade foi preservada internamente e o povo obedeceu às suas diretrizes. Judá era ele próprio um erudito e Zera estabeleceu a halachá por sua conduta (TJ, Be'yah 1:9, 60d). Ele estava em contato com os estudiosos de seu tempo (ver TJ, Shab. 6:9), e há uma sugestão de uma disputa entre ele e Jeremias e de uma carta de apaziguamento enviada por este último (TJ, Meg. 3: 2, 74a). Afirma-se que ele impôs 13 jejuns à comunidade em um período de seca (Ta'an. 14a), e é feita menção ao seu escravo, Germânio, membro da guarda gótica, apresentado a ele pelo governo (TJ, Shab., 6:9; TJ, Yoma 8:5; et al.). Durante seu tempo, o imperador romano \*Diocleciano permaneceu em Tiberíades enquanto travava guerra contra os persas, e a agadá descreve um encontro entre os dois a convite do imperador, embelezando o relato com detalhes milagrosos (TJ, Ter. 8:10). . 46b-c; Gen. R. 63:8).

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 612–5; Alon, Me'ykarim, 2 (1958), 16-17.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JUDÁ IV** (fl. c. 385–400 EC), patriarca, filho de \*Gamaliel V. Muito pouco se sabe sobre ele, e mesmo esse pouco é duvidoso. Ele parece ter sido impopular entre os rabinos contemporâneos, e quando sua irmã Mana morreu, um importante estudioso palestino recusou-se a comparecer ao seu funeral (TJ, Ber. 3:1, 6a; cf. Ta'an. 23b). Epifânio (Adversus Haereses, 30:7, 3) relata, em nome de um convertido chamado José, que sob a influência de seus maus companheiros, o jovem patriarca havia se dissipado. Sob Judá IV o declínio geral do patriarcado continuou, embora os privilégios religiosos e judiciais judaicos tenham sido confirmados por Arcádio e \*Honorius em 396. De acordo com Bacher (Pal. Amor, 3 (1899), 312ss.), Judá IV é idêntico a o R. Judah Nesiah que perguntou a Fineias b. y ama porque Boaz se rebaixou a "deitar-se no fim do montão de grãos" (Rute R. 5:15 em Rute 3:7). Essa identificação, porém, é incerta, pois Finéias pode ter sido contemporâneo de Judá III. Judá IV foi o pai de \*Hillel, o patriarca que fixou o calendário.

**Bibliografia:** Graetz, Gesch, 4 (1908), 354, 449; M. Avi Yonah, Bi-Ymei Roma u-Byzantiyyon (1952), 78f., 116f., 220; Hyman, Toledot; Baron, Social2, 2 (1952), 191ss.

[Moisés Aberbach]

**JUDAH**, sobrenome de pelo menos três famílias coloniais americanas sem parentesco.

#### Judas de Nova York

**BARUCH JUDAH** (c. 1678–1774), nascido em Breslau, fundou uma família que surgiu em Nova York, Newport, Rhode Island e Richmond, Virgínia, nos tempos coloniais. Baruch

tornou-se um homem livre de Nova York em 1715 ou 1716. Ele era ativo nos assuntos da Congregação Shearith Israel. Um filho, **HILLEL** (c 1730–1815), um atirador em Newport e um comerciante de Nova York, casou-se com Abigail, filha de Isaac Mendes \*Seixas. Três de seus filhos estavam ligados à Congregação Beth Shalom em Richmond: **BARUCH H.** (1763–1830) como fundador, **ISAAC H.** (1761–1827) como yazzan e **MANUEL** (1769–1834) como administrador. **SAMUEL** (1728-1781), outro filho do velho Baruch, era um conhecido mercador de Nova York. Em 1770, ele assinou o Non Importation Agreement, um boicote aos produtos britânicos. Seu filho mais velho, **BENJAMIN s.** (1760-1831), realizou um extenso comércio com as Índias Ocidentais e foi um dos fundadores do New York Tontine (1786). Seu filho mais novo, **WALTER JONAS** (1778-1798), um estudante da faculdade de medicina do Columbia College, morreu enquanto tratava de pacientes durante uma epidemia de febre amarela.

Outro filho, **NAPHTALI** (1774-1855), era um impressor, editor e comerciante de Nova York. Em 1797 publicou D. Levi's Defense of the Old Testament, contra os ataques dos deístas Thomas Paine e Joseph Priestley. Naphtali Judah era ativo na Congregação Shearith Israel, servindo como presidente e membro do comitê, particularmente em assuntos envolvendo manutenção de cemitérios. Ele também estabeleceu fortes laços com a comunidade não-judia, como membro da Sociedade Tammany, ocupando o cargo de sagem; como um maçom proeminente; e como um dos assinantes originais do Hospital de Nova York em 1811.

O filho mais velho de Benjamin S. foi Samuel Benjamin Helbert \*Judá, o dramaturgo. Seu filho **EMANUEL** (falecido em 1839) alcançou certa reputação como ator.

#### Judá canadense

Outra família de Judahs, também originária de Breslau, foi estabelecida no Canadá por **SAMUEL JUDAH** (1725-1789). Ele foi para o Canadá com o exército de Lord Amherst e foi um dos fundadores da comunidade judaica de Montreal, estabelecendo-se lá em 1761. Ele e seu cunhado Aaron \*Hart de Trois Rivières, Canadá, mais tarde conduziram um extenso negócio em peles com Londres. Ele simpatizava com os colonos durante a Guerra Revolucionária, emprestando-lhes uma soma considerável de dinheiro que nunca foi reembolsada. Seu irmão **URIAH** (1714–1782) tornou-se protonotário de Trois Rivières em 1768. Seu filho **BERNARD S.** (1777–1831) casou-se com a filha de Aaron Hart, Catherine.

O mais velho de seus nove filhos, **SAMUEL** (1799-1869), nascido em Nova York, tornou-se um advogado e político pioneiro no Oriente Médio. Ele se formou no Rutgers College em 1816, estudou direito e foi admitido na Ordem dos Advogados. Ele se estabeleceu em Vincennes, Indiana, em 1818. De Vincennes ele exerceu a advocacia amplamente. Ele era um amigo próximo de Henry Clay. Samuel tornou-se ativo na política e foi eleito várias vezes para a legislatura de Indiana, em 1840 servindo como presidente de sua casa de representantes. Em 1830 foi nomeado procurador do distrito de Indiana, servindo até 1833. Era um homem de cultura, conhecido por sua proficiência em grego e latim.

#### Connecticut Judá

**MICHAEL JUDAH** (D. 1786) era um empresário de Norwalk e Hartford, Connecticut e Nova York. Ele desejou seu

judá, samuel benjamin helbert

propriedade aos judeus da cidade de Nova York. Seus descendentes não eram judeus.

**Bibliografia:** Stern, *Americans*, 101–3; Rosenbloom, *Biog Dict*, 78–81; Piscina D. de Sola, *Retratos Gravados em Pedra* (1952), índice; T. e D. de Sola Pool, *An Old Faith in the New World* (1955), índice; BG Sack, *História dos Judeus no Canadá* (1964), índice.

[Irving I. Katz e Leo Hershkowitz]

**JUDAH, SAMUEL BENJAMIN HELBERT** (1799–1876?), dramaturgo norte-americano. Membro de uma proeminente família sefardita mercantile, Samuel Judah nasceu na cidade de Nova York. Um dos primeiros judeus a contribuir para a literatura americana, ele teve sucesso com sua primeira peça, *The Mountain Torrent* (1820), que foi seguida por outros melodramas como *The Rose of Arragon* (1822). Segundo o autor, ele levou apenas quatro dias para completar seu drama histórico da Guerra Revolucionária Americana, *A Tale of Lexington*, que foi recebido “com aplausos ilimitados” quando foi apresentado em Nova York no Dia da Independência de 1822. Sua carreira como um dramaturgo terminou, no entanto, quando escreveu *Gotham and the Gothamites* (1823), que satirizou conhecidos nova-iorquinos, incluindo seu eminente colega dramaturgo Mordecai M. \*Noah. Ele foi processado por difamação e preso, mas em sua libertação assumiu a lei.

Os escritos posteriores de Judá apareceram sob o pseudônimo de Terentius Phologombos. Eles incluíam uma peça bíblica, *The Maid of Midian*, que, provavelmente por causa de sua abordagem sacrilega, nunca foi apresentada.

**Bibliografia:** W. Dunlap, *História do Teatro Americano* (1832), 409; AH Quinn, *History of the American Drama from the Beginning to the Civil War* (1923), 155, 197; S. Liptzin, *Judeu na literatura americana* (1966), 27-28. **Adicionar. Bibliografia:** L. Harap, *A imagem do judeu na literatura americana* (1974), 261-63.

[Sol Liptzin]

**JUDÁ, FILHO DE YIPPORAI** (primeiro século), patriota. De acordo com Josefo, Judá era um sofista de maior reputação entre os judeus, um intérprete inigualável de suas leis ancestrais e educador da juventude. Aproveitando-se da doença de Herodes (4 aC), ele, junto com seu amigo e colega estudioso Matatias filho de Margalot, persuadiu seus discípulos a derrubar a águia dourada, o símbolo de Roma, que Herodes havia erguido sobre o grande portão do Templo, uma vez que era contrário à lei judaica. Os dois eruditos, junto com seus discípulos, foram queimados vivos por ordem de Herodes pouco antes de sua morte.

**Bibliografia:** Jos., *Ant.*, 17:149-167; Jos., *Guerras*, 1:648-55; Schuerer, *Hist*, 157; Klausner, *Bayit Sheni*, 4 (19502), 164f.; C. Roth, *em: HTR*, 49 (1956), 169ss.

[Edna Elazary]

**JUDAH ARYEH LEIB BEN DAVID** (m. 1709), rabino e autor, também chamado Leib Kalish. Ele era neto de Joel \*Sirkes e Abraham y ayyim Schor, autor de *Torat y ayyim* (Lu blin, 1624). Ele serviu como rabino e rosh yeshivá nas comunidades de Kremsier (Morávia) e Lobsens (Posen) por 22 anos.

anos, e Kalisz. Em 1708, ele aceitou um convite para se tornar o rabino da comunidade Ashkenazi de Amsterdã, mas morreu um ano e meio depois. Ele foi sucedido no rabino de Amsterdã por yevi Hirsch b. Jacob \*Ashkenazi (o y akham yevi). Judah Aryeh Leib foi o autor de *Gur Aryeh* (Amsterdã, 1733), homilias sobre o Pentateuco, às quais foi anexado o *Bedek ha-Bayit*, composto por seu avô Abraham y ayyim Schor. Muitas das novelas agádicas de Judah Aryeh Leib são mencionadas na introdução de Shama Shelomo (Amsterdã, 1710) por Solomon \*Algazi. Sua resposta permaneceu manuscrita.

**Bibliografia:** Michael, *Ou, não*. 991; y.N. Dembitzer, *Kel ilat Yofi*, 1 (1888), 97b-99a; 2 (1893), 143a; A. Heppner e J. Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden...* in den *Posener Landen* (1909), 617; ID Beth-Halevy, *Toledot Yehudei Kalisch* (1961), 152, 220, 230.

[Yehoshua Horowitz]

**JUDAH BAR EZEKIEL** (m. 299), amora babilônica, fundador da academia em \*Pumbedita. O pai de Judá era um famoso amora e “maravilhador” (veja *Kid*. 32a, 33b; TJ, *Ta'an* 1:3, 64b). O irmão de Judá era a amora Rami b. Ezequiel, que parece ter ido para Erey Israel e retornado à Babilônia (*Ket*. 21a; *Kid*. 32a; *yul*. 44a, etc.). De acordo com a lamma Tal “no dia em que R. Judah ha-Nasi faleceu ... Judah [b.

Ezequiel] nasceu”, e em seu leito de morte Judah ha-Nasi disse “hoje R. Judah nasce na Babilônia” (*Kid*. 72a-b; cf. Gutt mann, *em: HUCA*, 25 (1954), 241ss. para um discussão da data em que isso ocorreu). Judá foi aluno primeiro de Rav em Sura, depois de R. Assi de Hu'yal, e finalmente de \*Samuel em Ne hardea, e ele cita muitos halakhot em seus nomes (ver *Suk*. 9a; *BB* 139b; *Yev*. 17a e *Rashi* *ibid.*.; *Av. Zar*. 16b e *Rashi* *ibid.*). Apesar da estima ilimitada de Judá por Samuel, certa vez ele dirigiu uma observação de advertência a ele (ver *Shab*. 55a), e em vários casos discordou dele (*Ber*. 36a). O apelido carinhoso de Samuel para seu aluno, “Shin ena” (*ibid.*; *Shab*. 7a, 152a) é geralmente entendido como “afiado no conhecimento talmúdico”, embora alguns o interpretem como “dentes grandes” (*Arukh*, sv shen 2). Tão grande era a admiração de Samuel por seu aluno que ele disse dele: “ele não é de mulher nascida”

(*Nid*. 13a).

Após a destruição de Nehardea por \*Papa b. Ne'yer em 259, parte da academia de Nehardea mudou-se para Pumbedita, onde Judá se tornou seu chefe (*Git*. 60b e *Rashi* *ibid.*). Pumbedita foi considerada a herdeira de Nehardea, na medida em que manteve a tradição de ser uma “academia puramente babilônica”, ao contrário de \*Sura, onde a influência palestina – devido ao modo de aprender de Rav – permaneceu muito forte. No entanto, durante toda a vida de Huna, Sura permaneceu o principal centro de aprendizagem. Somente após a morte de Huna em 297, Pumbedita veio à tona, onde de fato permaneceu pelos próximos 800 anos. O principal objeto de estudo ali era a ordem \*Nezikin (*Ber*. 20a), cuja importância foi enfatizada por Judá (*BK* 30a). A halachá de Judá é amplamente citada tanto no Talmude Babilônico quanto no Talmude de Jerusalém.



Seu principal oponente é Huna, e suas discussões ocupam um lugar de destaque no Talmude Babilônico. Judá era altamente estimado pelos sábios de sua época, entre eles R. Naÿman (ver Kid. 70a–b), e R. Eleazar “o mestre da Palestina” e Ulla, que relutavam em tomar decisões em Pumbedita (Nid. 20b ). ). Entre seus alunos proeminentes estavam Kahana e Joseph (Yev. 17a), Zeira (Ber. 39a) e Abba (ÿul. 19b).

Judá se opôs a retornar da Babilônia para Ereÿ Israel antes da vinda do Redentor (Ket. 110b-111a). Quando Zeira e Abba decidiram fazer isso, tiveram que fazê-lo clandestinamente sem seu conhecimento (ibid.; Ber. 24b). No entanto, sua devoção a Ereÿ Israel é atestada (ver Ber. 43a). Ele estava acostumado a falar hebraico, mesmo em conversas diárias com seu servo (Shab. 41a). Ele considerou o uso do hebraico obrigatório para a oração e ordenou aos judeus de língua aramaica da Babilônia: “Nunca uma pessoa deve alegar suas necessidades em aramaico” (Shab. 12b; veja no entanto Sot. 33a).

Judá era conhecido por sua santidade e piedade (ÿ ag. 15b; Nid. 13a), e, em consequência, poderes maravilhosos eram popularmente atribuídos a ele. Por exemplo, é dito que em tempos de seca ele tinha apenas que remover um sapato (uma indicação de que ele estava prestes a fazer um jejum) e a chuva começaria imediatamente a cair (ver Ber. 20a; Ta'an. 24b; Sanh. 106b).

Judá se distinguiu pela firmeza de suas convicções e por não ceder a ninguém (Mc 17a; Kid. 70a-b). A amora Isaac b. Judá era seu filho (Yev. 63b; Kid. 71b). Quando, de acordo com a lenda, Joseph, filho de R. Joshua b. Levi, subiu ao céu e voltou, e seu pai perguntou o que ele tinha visto, ele respondeu: “Um mundo de cabeça para baixo; os exaltados abaixo e os humildes acima” (BB 10b). Esta declaração é interpretada pela tradição geônica para se referir ao fato de que ele viu Samuel sentado aos pés de seu discípulo Judá, que foi assim honrado porque não se absteve de admoestar seu mestre (Arukh, sv neged

1; Para% s. para BB 10b).

**Bibliografia:** BM Lewin (ed.), Iggeret R. Sherira Ga'on (1921), 82-85; Neusner, Babilônia, 2–3 (1966–68), índice; J. Heilprin, Seder ha-Dorot, pt. 2, Seder Tanna'im ve-Amora'im (Varsóvia, 1905), 179–81; Frankel, Mevo, 91a; Hyman, Todedot, 542–552; ÿ. Albeck, Mavo la-Talmudim (1969), 199-201.

[Zvi Kaplan]

**JUDAH BAR ILAI** (meados do século II dC), tanna. Ele é o R. Judah mencionado no Talmud e na literatura tanaítica sem patronímico. Judá veio de Usha na Galiléia (ver Cântico R. 2:5 n. 2). Ele estudou com seu pai, que foi aluno de \*Eliezer b. Hircano (Tosef. Zev. 2:17).

Enquanto ainda jovem, Judá foi residir em Lida, perto de \*Tarfon (Tosef. Meg. 2:8, Neg. 8:2), tornando-se um de seus alunos (Ned. 6:6; Tosef., Yev. 12: 15, et ai.). Ele também estudou com \*Akiva (Tosef., Kel. BM 6:7, Oho. 4:2).

Judá desempenhou um papel central no estabelecimento dos novos centros de aprendizagem na Galiléia após a repressão da revolta de Bar Kokhba. As fontes preservam uma série de aggadots contraditórios sobre esses eventos. De acordo com uma tradição no Talmude Babilônico, Judá foi um dos cinco

ordenado por \*Judá b. Bava, ao custo de sua vida, durante o tempo das perseguições de Adriano (Sanh. 14a). A autenticidade histórica desse relato foi seriamente e convincentemente contestada (Oppenheimer, 78-79). De acordo com outra tradição, ele estava entre “os sete anciãos” que se reuniram para intercalar o ano no vale de Rimmon (TJ, ÿ ag. 3:1, 78c).

De acordo com uma terceira tradição, Judá desempenhou um papel de liderança na convenção de estudiosos em Usha na qual o Sinédrio foi restabelecido, recebendo a honra de falar primeiro, já que Usha era sua cidade natal (Canção R. loc. cit.). Em uma versão babilônica posterior dessa tradição, há uma “mudança de local”, de Usha para Jabneh (Ber. 63b). Judá ainda é retratado como o orador de abertura desta convenção do Sinédrio, mas essa honra não é mais explicada pela ligação de Judá com o local, mas sim por meio de um título obscuro: “R. Judá, o primeiro orador em todas as situações” (Oppenheimer, 80-82). Este título é então explicado pelo Talmud como resultado do papel de Judá nos eventos que eventualmente levaram R. Simeão a fugir dos romanos com seu filho, buscando refúgio por anos em uma caverna (Shab. 33b). No entanto, não há evidência em fontes palestinas anteriores para o título “primeiro orador em todas as situações” em relação a Judá, nem Judá desempenha qualquer papel nas versões palestinas paralelas da saga de R. Simeon e seu filho (cf. TJ, 9, 38d, Gen. R. 79:6, PdRK 11:16). Como mais um sinal da posição proeminente de Judá aos olhos da tradição posterior, todos os estudiosos de sua geração foram descritos como “a geração de Judá b. Ilai” (San. 20a). Judá era a autoridade haláchica na casa do nasi, \*Simeon b. Gamaliel II (Men. 104a), e \*Judá ha-Nasi foi um de seus alunos (Shevu. 13a), assim como \*Ismael b. Yose (Suk. 18a).

A literatura tanaítica tem muitas declarações e ensinamentos de Judá. Longas séries de mishnayot e halakhot, bem como capítulos inteiros na Mishná e na Tosefta, são de sua Mishná. Em sua Mishná, Judá tinha um lugar especial para o halakhot de Eliezer b. Hyrcanus que ele tinha recebido de seu pai Ilai (cf. Tosef. Zev. 2:17), e para halakhot cedo que ele recebeu de Tarfon, particularmente no que diz respeito ao Templo e seu serviço. Ele deu a Mishná de Akiva como a visão de um indivíduo (Ma'as. Sh. 5:8) e registrou as disputas entre Bet Shammai e Bet Hillel de acordo com uma tradição que diferia daquela de Akiva.

O Talmude Babilônico descreve a participação de Judá no Sifra – o Midrash halakhic do Livro de Levítico – pelas palavras, “um Sifra anônimo é de Judá” (Sanh. 86a). Embora esta declaração seja atribuída no Talmude Babilônico a R. Johanan, nem sua autenticidade nem sua precisão podem ser confirmadas. As regras que explicam a linguagem usada por Judá foram estabelecidas e, na visão da amora, Josué b. Levi: “Sempre que Judá disse 'quando' ou 'estas palavras se aplicam' em nossa Mishná, sua intenção era apenas explicar as palavras dos estudiosos; mas onde Joanã disse 'quando' ele introduz uma explicação, enquanto 'estas palavras se aplicam' indica desacordo” (Er. 81b-82a). Sua tendência a generalizar também é discernível em sua própria declaração: “Colecione as palavras da Torá como regras gerais – e divida- as como as gotas de orvalho que são pequenas ...

judá bar shalom

lecciona-los em itens, eles vão cansá-lo e ele não saberá o que fazer” (Sif. Deut. 306). Em uma disputa entre Meir – ou Simeão – e Judá, a halachá segue Judá, mas em uma disputa com Yose, a halachá segue Yose, mas alguns discordam quanto a isso (Er. 46b). Outra regra estabelecida foi: “Onde quer que Judá ensinou uma lei sobre o eruv, o hala khah o segue” (Er. 81b).

As explicações das Escrituras de Judá foram preservadas, que dão o significado claro; alguns explicam palavras difíceis, e alguns explicam o assunto. Judá emitiu um aviso sobre a dificuldade de dar uma tradução aramaica precisa da Bíblia: “Aquele que traduz um versículo literalmente é um mentiroso, e aquele que acrescenta a ele é um difamador” (Tosef., Meg. 4:41). Na sua opinião, em vários lugares, as Escrituras removem expressões antropomórficas ou ofensivas (Mekh. Shirata, 6). Suas interpretações tocam em muitos e variados tópicos. Seu principal disputante na halachá é \*Simeon b. Yoýai e em agadá \*Neemias; nada menos que 180 disputas entre Judá e Neemias foram preservadas tanto na literatura tanaítica quanto nos Midrashim amoraicos, particularmente no início do Gênesis Rab bah. Seu estilo os mostra como produto de um diálogo – às vezes não há sequer uma diferença substancial de visão entre eles – e deles é possível discernir o método exegético agádico do tannaim. Suas disputas tocam em todos os livros da Bíblia, exceto Levítico e Jó.

Judá era conhecido por sua piedade, de modo que o Talmud afirma que onde quer que seja declarado, “uma vez aconteceu com um certo homem piedoso”, a referência é a Judá b. Bava ou para Judá b. Ilai (BK 103b). Várias de suas práticas foram transmitidas pela amora Judah em nome de Rav: “Esta era a prática de Judah b. Ilai. Na véspera do sábado, trouxeram-lhe uma bacia cheia de água quente. Ele lavou o rosto, as mãos e os pés, e se envolveu em mantos de linho com franjas, e era como um anjo do Senhor dos Exércitos” (Shab. 25b); “Na véspera do dia 9 de Av, trouxeram-lhe pão seco com sal, e ele sentou-se entre o forno e o fogão e comeu e bebeu com um jarro de água e parecia que um parente morto estava deitado diante dele.” (Ta’an. 30a-b); ele costumava pegar um galho de murta, dançar diante da noiva e dizer: “Noiva linda e graciosa” (Ket. 17a). Uma memória da figura impressionante de Judá é encontrada na história (TJ, Pes. 10:1, 31c e paralelos; e cf. Ned. 49b) de uma matrona romana que, por causa do semblante brilhante de Judá, suspeitou que ele fosse ou agiota ou criadora de porcos – seu rosto brilhando por causa de sua riqueza – ou de ter bebido demais, mas ele a referiu a Eclesiastes 8:1 (“A sabedoria do homem faz resplandecer o seu rosto”).

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 534–542; I. Konovitz, Rabi Yehudah bar Ilai (1965); Frankel, Mishnah (1923), 167-73; Bacher, Tann. **adicional bibliografia:** Epstein, Tannaim, 106-25. A. Oppenheimer, em: Z. Baras, S. Safrai, M. Stern. Y. Tsafirir (eds.), Eretz Israel desde a destruição do segundo templo até a conquista muçulmana, (hebraico) (1982), pp. 75–82.

[Zvi Kaplan / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BAR SHALOM** (ocasionalmente com a adição **ha-Levi**; Tanh. B., Gen. 141; Mid. Ps. a 119:1), amora palestina do quarto século EC; agadista. Judá era aparentemente um aluno da amora palestina, Yose (TJ, Dem. 6:3, 25c; Ma’as. Sh. 4:4, 55a). Seus ditos agádicos estão espalhados por todo o Talmud e Midrashim, especialmente o Tanýuma (Noé 13; Va-Yera 13; Va-Era 14; Taný B., Gen. 88, et al.).

Declarações Hal akhic feitas por ele são encontradas no Talmude de Jerusalém (Shab. 12:4, 13d; Er. 5:5, 22d; Shevu, 7:5, 38a). Eles consistem principalmente em ampliações, comentários e explicações das declarações de seus predecessores. De especial importância são suas polêmicas anticristãs, nas quais ele enfatiza a importância da Lei Oral: “Moisés queria que a Mishná também fosse escrita. Deus, no entanto, previu que as nações do mundo traduziriam a Torá, leriam em grego e diriam: nós também somos judeus. Então Deus lhe disse: 'Devo escrever para ele tantas coisas da Minha lei?' e como resultado 'eles serão considerados estranhos?' [sua interpretação de Hos. 8:12]. Por que Ele se opôs tanto? Porque a Mishná é o segredo de Deus.

Deus revela Seu segredo apenas para os justos, como é dito [Sl. 25:14]: 'O conselho do Senhor está com os que o temem'" (Taný. B, Gen. 88).

**Bibliografia:** Bacher, Pal Amor, 3; Hyman, Toledot, SV

[Zvi Kaplan]

**JUDAH BAR SIMEON (Sima;** final do terceiro ao início do quarto século EC), agadista palestino. Judá era filho de \*Simeão b. Pazzi. No Talmude de Jerusalém, ele é geralmente referido como Judá b. Pazzi, mas no babilônico seu nome completo, Judá, filho de Simeão b. Pazzi, é dado. Ele estudou com seu pai, em cujo nome ele transmitiu halakhah e agadá.

Ele era um sacerdote (TJ, Ber. 5:4, 9c) e membros de sua família aparentemente se casaram na casa do nasi (Shab. 12:3, 13c). Suas homilias, interpretações das Escrituras, poemas e parábolas são citadas no Talmud (Sanh. 100a; TJ, Ta’an. 4:8, 68c; et al.) e no Midrashim (Gen. R. 35:3). ; Lev. R. 7:2, et al.).

O Talmude Babilônico também cita um baraita que ele “aprendeu no [tratado] Nezikin da escola de Karna” (BK 47b; veja Dik. Sof. ibid.). Em seus sermões ele lida com o sofrimento do povo e clama por sua redenção. Por exemplo, interpretando a palavra aýar (“atrás”) em Gênesis 22:13 como significando “depois”, ele comenta: “O que significa 'depois'? Após a passagem de todas as gerações, seus filhos serão pegos por seus pecados e enredados em problemas, mas finalmente serão julgados pelos chifres deste carneiro, como diz [Zac. 9:14]

'O Senhor Deus tocará a buzina e irá com os redemoinhos dos ventos do sul'" (TJ, Ta’an. 2:4, 65d). Da mesma forma, ele interpreta Salmos 10:12: “Levanta-te, ó Senhor, ó Deus, levanta a mão”, como “Israel disse a Deus: 'Senhor do Universo! Os problemas estão prestes a nos destruir como um homem se afogando no mar; estende a tua mão e salva-nos'" (Sl. 10:6).

**Bibliografia:** Bacher, Pal Amor; Hyman, Toledot, 566f.; ý. Albeck, Mayo la-Talmudim (1969), 329f.

[Zvi Kaplan]

**JUDAH BEN ASHER** (1270-1349), rabino e talmudista. Judá nasceu em Colônia, Alemanha. Seu pai era \*Asher b. Jehiel (o Rosh), em cuja yeshivá ele estudou; \*Jacob b. Asher era seu irmão. Por causa de sua visão prejudicada, da qual sofreu toda a sua vida, ele não conseguiu compilar grandes obras. Em consequência das violentas irrupções antijudaicas de 1283 na Alemanha, Judá deixou a casa de seu pai e foi para a Espanha, chegando a Toledo em 1285 (isso segundo Schechter, mas segundo Abrahams, em 1305). Quando seus pais chegaram à Espanha, Judah renovou seus estudos com seu pai. Em 1314, ele assinou um takkanah de seu pai, dando continuidade à tradição familiar de dar o dízimo da renda para caridade, costume que seus filhos também se comprometeram a observar. Ele se casou primeiro com a filha de seu irmão mais velho, Jehiel, e após sua morte, Miriã, filha de seu segundo irmão, Salomão.

Em 1321 Judá foi nomeado sucessor de seu pai pela comunidade de Toledo, e com a morte deste em 1327 ele imediatamente herdou sua posição como chefe do bet din e da yeshivá de Toledo, servindo até sua morte. Ele conduziu seu ofício rabínico com justiça e imparcialidade e foi considerado autoritário em suas decisões. O governo castelhano levou em conta seu julgamento mesmo em casos não-judeus. Tendo em conta os interesses das comunidades judaicas de Castela, sustentou que, em princípio, a pena de morte poderia ser imposta, mas exigiu do rabino a contenção na imposição de punições e teve o cuidado de preservar a autonomia jurídica das comunidades judaicas. De sua resposta, ele parece ter tendido ao rigor. Os líderes da comunidade de Toledo tentaram obrigar seu bet din a dar decisões halakhic apenas em conformidade com as decisões de Mai monides, e a se afastar delas apenas onde seu pai Asher havia governado de acordo, a fim de evitar diferenças de prática; Judá se opôs veementemente a eles e ameaçou renunciar ao cargo, embora finalmente tenha concordado em permanecer. Entre seus alunos estavam \*Menahem b. Aaron ibn Zeraï, autor do *Yeidah la Derekh*, e Machir, autor do *Avkat Rokhel*.

Entre suas obras pode ser mencionado *Zikhron Yehudah* (ed. por J. Rosenberg e D. Cassel, 1846), compreendendo 83 respostas, e *Iggeret Tokheÿah* (ed. por Schechter, ver bibl.), seu testamento para seus filhos, que contém ditos éticos, um relato de sua família história e instrução no método de aprendizagem; além de seu valor ético, também tem grande importância histórica, pois detalha a vida social dos judeus no século XIV e a relação mútua entre o rabino e a comunidade na Espanha. Também são atribuídas a ele “uma confissão” incluída no *Yeidah la-Derekh* (4:5, cap. 17) e um comentário para tratar o *Shabat*, cuja última parte está incluída no final de seu volume de respostas, e o *Yukkat ha-Torá*, que consiste em uma antologia de halakhot. A coleção *Ta'am Zekenim* (ed. por A. Ashkenazi (1854) 64b-66a) contém um responsum de Judá “sobre o tema da escolha da metempsia e a resposta de Asher b. Jehiel.” Dois piyyutim em seu nome foram preservados.

**Bibliografia:** Michael, Ou, não. 965; Graetz-Rabbinowitz, 5 (1897), 278, 282f.; Judá b. Asher, *Zikhron Yehudah* ed. por J.

Rosenberg (1846), introdução. por D. Cassel; Schechter, em: *Beit Talmud*, 4 (1884), 340-6, 372-7; Weiss, Dor, 5 (19044), 68f., 84, 121-4; S. Assaf, *Mekorot le-Toledot ha-yinnukh be-Yisrael*, 1 (1925), 25-27; I. Abraham, *Hebrew Ethical Wills*, 2 (1926), 163-200; SM Chones, *Toledot ha-Posekim* (1910), 240f.; Davidson, *Oyar*, 4 (1933), 391; Baer, *Espanha, índice; y. Tchernowitz, Toledot ha-Posekim*, 2 (1947), 191f.; Guedemann, *Gesch Erz*, 3 (1888), 63, 68f.; Guedemann, *Quellenschr*, 25-27; A. Freimann, em: *JJLG*, 13 (1920), 212-42; Waxman, *Literatura*, 2 (1933), 295f.

[Yehoshua Horowitz]

### **JUDAH BEN BARZILLAI (“ha-Nasi”), ALYBARGELONI**

(final do século 11 e início do século 12), rabino de Barcelona. Naÿmanides alegou descendência dele, referindo-se a ele como “zek eni” (“meu ancestral”). De acordo com uma declaração (resposta, *Tashbeÿ*, 1:15), ele foi aluno de R. \*Isaac b. Reuben de Barcelona, mas isso não é comprovado por nenhuma outra fonte e é questionável. A suposição de que \*Abraham b. Isaac de Narbonne foi seu discípulo é infundado, embora Abraão constantemente se refira aos seus ensinamentos. Ele foi contemporâneo de \*Abraham b. Yiyya, com quem se envolveu em uma interessante controvérsia sobre a questão de adiar a data do casamento por razões astrológicas. Judá se opôs fortemente, pois considerava isso contrário à lei judaica. As obras de Judá consistem principalmente em códigos que foram altamente considerados em seu tempo, mas a maioria deles foi posteriormente perdida. Citações deles por outros autores mostram que eles abraçam que se aplica na prática.

Suas obras são (1) *Sefer ha-Ittim*, que trata do sábado e das festas do calendário judaico, e das quais foram publicadas – com muitos erros – apenas as referentes ao sábado, com comentários de RJ Schorr (Cracow, 1902), e mais dois fragmentos, de JL Zlotnick (ver bibliografia); (2) *Yiyus She'er Basar*, sobre casamento e direito pessoal, conhecido através de algumas citações; (3) *Sefer ha-Din*, sobre direito civil, do qual apenas o *Sefer ha-Shetarot* foi publicado (Berlim, 1898). Em 1928 S. Assaf publicou *Likkutei Sefer ha-Din*, um resumo do livro original (*Madda'ei ha-Yahadut*, 2, 1926); (4) comentário sobre *Sefer Yeÿirah* (Berlim, 1885). Este trabalho é uma mina de informações sobre literatura geônica e filosófica.

Um aspecto importante do comentário de Judá sobre o *Sefer Yeÿirah* é que nele ele cita extensivamente o *Ishryñ Maqÿlyt* (“Vinte Tratados”) de \*Al-Mukammis. Como apenas uma pequena parte deste trabalho foi publicada, os resumos de Judá são a principal fonte dos ensinamentos de Al-Mukammis. Entre as próprias contribuições filosóficas de Judá estavam suas polêmicas contra doutrinas dualistas e trinitárias (Comentário sobre *Sefer Yeÿirah*, 75, 175), e especialmente contra o alegorismo cristão (*ibid.*, 77). Mesmo sem polemizar, procurou interpretar toda a Escritura com vistas a tirar dúvidas sobre a espiritualidade total de Deus. Entre outras doutrinas filosóficas, ele sustentava que as revelações recebidas pelos profetas eram nações ema do Espírito Divino, o primeiro ser criado, ao qual a Escritura também se refere como a “glória de Deus” (*ibid.*, 16, 119, 174). No final de seu comentário, Judá reproduziu uma parte considerável de uma antiga tradução hebraica (não mais existente) de

judá ben batira

cerca de metade do comentário de \*Saadia sobre Sefer Yeḗirah (ver H. Malter, Saadia Gaon, Sua Vida e Obras (1921), 355-8).

O hassagot ("restrições") do "Ri [jyy] [de Barcelona]" no trabalho inicial, Shimmusha Rabba, citado no Hala khot Ketannot (leis de tefilin) de R. Asher b. \*Jeiel não deve ser atribuído a Judá, mas ao já mencionado Isaac, de Barcelona.

Judá baseou-se principalmente na halakhot de Isaac \*Al fasi, seu contemporâneo mais velho, na resposta deste, e especialmente na resposta geônica e na Hilkhata Gavruta de \*Samuel ha-Nagid. Ele também fez uso das obras de \*Isaac b. Judah ibn Ghayyat e Isaac b. Baruch \*Albalia, sem mencioná- los pelo nome. Embora o livro tenha sido planejado como um códice halákhico, o autor adotou a prática de comentar extensivamente o assunto em discussão, tornando a obra de grande importância, tanto para o estudo de temas talmúdicos quanto para variaes lectiones. Até o século XVI as obras de Judá foram muito usadas e amplamente citadas, mas foram cada vez mais negligenciadas em favor de outros códigos, principalmente por causa de seu enorme alcance e prolixidade. No entanto, muitos trechos e seleções de seu trabalho foram publicados: o Sefer ha-Eshkol de Abraham b. Isaac de Narbonne é apenas um resumo do Ittim, indicando sua magnitude original; tais também são as coleções de resposta geônica, Sha'arei Teshuvah ( chifre de perna, 1869) e aquelas publicadas por Jacob Musafia (Lyck, 1864) que são antologias retiradas do Ittim. O Sefer ha-Orah, da "escola" de Rashi, contém muitos extratos de Ittim

(S. Buber (ed.), Sefer ha-Orah, 1 (1905), 27). O Temim De'im de \*Araham b. David de Posquières contém muitas citações das obras de Judá. Judá estava de posse também da versão mais antiga da carta de \*yisdai ibn Shaprut ao rei dos cazaes, embora, com a abordagem crítica que caracteriza todas as suas obras, ele duvidou de sua autenticidade.

**Bibliografia:** SJ Halberstam (ed.), Perush Sefer Yeḗirah (1885), ix-xxx (introdução); RJ Schorr (ed.), Sefer ha-Ittim (1902), iii-xxiii (introd.); Albeck, em: Tiferet Yisrael (= Festschrift... Lewy; 1911), 104-31 (Heb. pt.); S. Albeck (ed.), Sefer ha-Eshkol (1935), 31-65 (introdução); Assaf, em: Jeschurun, 11 (1924), 13-7 (heb. pt.); idem, em Sião, 7 (1941/42), 48-50; JL Zlotnick, em: Sinai, 16 (1944/45), 116-38; Z. Schwarz, em: Festschrift... A. Schwarz (1917).

[Israel Moses Ta-Shma]

**JUDAH BEN BATHYRA**, tanna do segundo século EC. Ele aparentemente foi aluno de Eliezer b. Hircano e \*Josué b. Hananias (Pes. 3:3; Eduy. 8:3; Neg. 9:3, 11:7), e um associado de \*Akiva (Kelim 2:7) e Tarfon (Peah 3:6). Seu nome é regularmente associado a \*Nisibis na Babilônia (Tosef. Sim. 12:4; Tosef. Ket. 5:1; Sifre Num. 117), e a história é contada que Simeon ben Shamma e \*Johanah ha-Sandalar estavam a caminho de Nisibis para aprender a Torá de Judah ben Bathyra, mas quando chegaram à fronteira, "lágrimas caíram e eles rasgaram suas vestes...", dizendo: "Residência na Terra de Israel é equivalente ao cumprimento de todos os preceitos da Torá," e eles voltaram para a Terra de Israel" (Sif. Deut. 80).

Sua yeshivá em Nisibis é mencionada no Talmud entre

os centros de estudo que foram recomendados aos alunos como dignos de atendimento (Sanh. 32b). De acordo com a agadá, Judá b. Bathyra alegou ser um descendente dos mortos que Ezequiel (cap. 37) trouxe à vida, e que os tefilin deixados a ele por seu avô paterno vieram deles (Sanh. 92b).

Outra agadá talmúdica fala de um certo gentio que uma vez se gabou de comer do sacrifício pascal, ele subia regularmente a Jerusalém e, fazendo-se passar por judeu, comia das "partes mais suculentas" do cordeiro pascal. Judá b. Bathyra o aconselhou: "Quando você for lá, diga para eles deixarem você comer da gordura da cauda". Como a gordura da cauda não é comida, mas sim queimada no altar, seu pedido levantou suspeitas sobre si mesmo e, após uma investigação, o gentio foi exposto. Os sábios em Jerusalém então enviaram uma mensagem a Judá, dizendo: "A paz esteja contigo, R. Judah b. Bathyra, pois enquanto você permanece em Nisi bis, sua armadilha está armada em Jerusalém" (Pes. 3b). Esta história um tanto fantasiosa e anacrônica criou problemas para alguns estudiosos excessivamente literais, que postularam a existência de outro, anterior Judah b. Bathyra, que deve ter vivido na época do segundo Templo – também em Nisibis – apesar do fato de que praticamente todas as tradições transmitidas em nome de Judá b. Bathyra na literatura talmúdica refere-se claramente ao "segundo" Judah b. Bathyra (Margalioth), o "primeiro" Judá b.

Bathyra não deixou praticamente nenhum registro em fontes talmúdicas além desta própria história. Compare Mik. 4:5, onde Judá b. Bathyra relata um precedente em nome de Bet Shammai, que ocorreu em Jerusalém durante a época do Segundo Templo, que foi interpretado por alguns como mais uma "evidência" de que Judá b. O próprio Bathyra viveu durante a época do Segundo Templo. Veja também, Tosafot para Homens. 65b.

**Bibliografia:** Frankel, Mishná, 99–102; Halevy, Dorot, 1 pt. 5 (1923), 681-8; Hyman, Toledot. M. Margalioth, Encyclopedie dia, 412-415.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN BAVA** (segundo século EC), tanna, e de acordo com o agadá posterior, um mártir da era de \*Jabneh. Vários halakhot são relatados em seu nome na Mishná, no Tosefta e no Midrashim tanaítico. Um tratou do caso da morte de um marido para permitir que sua esposa se casasse novamente (Yev. 16:3, 5), e Judá foi o único dos estudiosos de Ereḗ Israel em sua geração a permitir isso com o testemunho de um testemunha única (Yev., 16:7), dando evidência de que essa foi a decisão halakhic para este efeito. Ele também testemunhou a respeito de muitas outras halakhot, incluindo algumas pertencentes ao período anterior à destruição do Templo (Eduy. 6:1, 8:2). Após o esmagamento da revolta de Bar Kokhba, Judá, como sinal de luto, proibiu o uso de foliatum (óleo aromático de nardo; Tosef., Sot. 15:9). O Tosefta de Bava Kama (8:13) afirma:

"Foi dito de Judá que todas as suas ações foram por causa do Céu", exceto uma: ele transgrediu a liminar contra a criação de gado pequeno. O Tosefta então conta a história de uma doença dolorosa e prolongada da qual Judá sofreu. O único remédio para a dor era beber leite morno de um pequeno

bode que ele mantinha em sua casa. Quando ele finalmente morreu (aparentemente dessa mesma doença), os sábios determinaram que esse era de fato seu único pecado. Como resultado dessa piedade, o Talmud declara (BK 103b): "Onde quer que a frase ocorra, 'Aconteceu uma vez a um certo homem piedoso' [y'asid], ela se refere a Judá b. Bava ou para Judá b. Ilai." De acordo com outra tradição tanaítica, apesar de ser conhecido por sua piedade e modéstia, Judá não foi devidamente elogiado, aparentemente por causa dos tempos difíceis (Tosef., Sot. 13:4).

De acordo com uma agadá no Talmude Babilônico, a morte de Judá ocorreu como resultado dos decretos de perseguição religiosa de Adriano, porque ele transgrediu um decreto romano por ordenar a \*ordenação de eruditos. Essa tradição, atribuída ao antigo amora Rav, afirmou que Judá "sentado entre Usha e Shefaram e ali ordenou cinco estudiosos, a saber, Meir, Judah, Simeon, Yose e Eleazar b. Samua e, segundo alguns, também Neemias. Quando foram surpreendidos pelos romanos, Judá lhes disse: 'Meus filhos, fujam'. Disseram-lhe: 'O que será de ti, Rabi?' Ele disse: 'Eu me deito diante deles como uma pedra que ninguém pode derrubar' [isto é, deixe-os fazer sua vontade]. Foi dito que o inimigo não deixou o local até que eles tivessem enfiado 300 pontas de lança de ferro em seu corpo, fazendo -o como uma peneira" (San. 14a). A autenticidade histórica desta tradição tem sido seriamente questionada, tanto por causa da tradição alternativa sobre as circunstâncias de sua morte (Tosef. BK 8:13), e também por causa de uma tradição alternativa sobre a ordenação de Meir e Simeon pelo próprio Akiva. (cf. T.J., Sanh. 1, 19a; Oppenheimer, 78-79). De acordo com outro aggadot tardio, quando o relatório da execução de R.

Akiva em Cesaréia foi recebido, Judá e Hananias (y' anina) b. Teradyon disse que sua morte era um presságio: muito em breve não haveria lugar em Ereẓ Israel onde os cadáveres não seriam encontrados, e os conselhos da cidade (ver \*Boule) da Judéia chegariam ao fim. Seus pressentimentos foram cumpridos (Sem. 8:9, ed. por M. Higger (1931), 154). A aggadot sobre os dez mártires, ao contrário dessas tradições agádicas anteriores, descreve a execução de Judá como resultado de um veredicto dado após procedimentos judiciais.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 554f.; J. Bruell, Mevo ha Mishnah, 1 (1876), 133f.; Bacher, Tann; A. Buechler, Der galilaeische y'Am ha y'Areẓ (1906), 305f.; Alon, Meẓkarim, 2 (1958), índice. **adicionar. bibliografia:** A. Oppenheimer, em: Eretz Israel from the Destruction of the Second Temple to the Muslim Conquest, (ed. por S. Safrai, M. Stern. Y. Tsafirir (Heb., 1982), 78-80.

[Moshe David Herr / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN DOSOTHEOS (Dostai;** primeiro século EC), tanna. Em \*Simeão b. O nome de Shetaẓy ele transmitiu a regra legal de que uma sentença proferida por um tribunal palestino sobre uma pessoa que mais tarde fugiu para o exterior não é reservada para uma nova audiência, mas no caso de uma pessoa que fugiu para a Palestina a sentença é anulada (Mak. 7a). Em algumas versões, no entanto, a leitura aqui é Dosotheos b. Judá. A primeira leitura é quase certamente um erro de escriba (ou impressor) e, com toda a probabilidade, tal tanna do primeiro século EC jamais existiu. Por outro lado, o dito halakhic que um "olho por olho" (Êxodo 21:24)

refere-se apenas a compensação pecuniária, que é prestada em nome de Dosotheos b. Judá (BK 83b), é citado em alguns manuscritos em nome de Judá b. Dosoteos.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 559.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN ELEAZAR (Riba;** séc. XVII), médico e filósofo persa, considerado o maior erudito a emergir da comunidade judaica da Pérsia. Seu trabalho mais valioso é intitulado y'ovot Yehudah ("Deveres de Judá"), que foi concluído em 1686. Ele também produziu trabalhos sobre astronomia e medicina. y'ovot Yehudah trata dos princípios fundamentais da crença e filosofia judaicas. Estas são apresentadas sistematicamente, a partir de uma perspectiva tradicional-religiosa-jurídica e filosófica – ou, como diz o autor, racional.

A obra é composta por uma introdução, quatro partes principais e um epílogo, que se subdividem em 18 seções, totalizando 50 capítulos. Suas quatro partes principais correspondem aos quatro princípios da fé judaica afirmados pelo autor (em oposição aos 13 princípios de fé de Maimônides). y'ovot Yehudah está escrito em \*judaico-persa, além do epílogo, que está em hebraico.

Em virtude de sua formação e inclinação intelectual, Riba, como \*Maimônides, pertencia à escola de eruditos religiosos que escolhiam explicar as questões da crença em termos racionais.

Seu conhecimento da Torá, filosofia e outros campos intelectuais de seu tempo era abrangente e profundo. Isso é indicado pela grande variedade de textos que ele analisou e expôs e por seu tratamento sistemático de uma ampla gama de assuntos complexos. Graças ao seu extenso e diligente estudo da língua e literatura persas, ele tinha um domínio magistral da língua, bem como conhecimento de árabe, hebreu e aramaico. Assim, Riba está entre os gigantes da filosofia judaica.

Não temos informações sobre a vida e atividades do autor de outras fontes. Como ele viveu antes de 1686, não há dúvida de que ele, como o resto dos judeus de \*Kashan, sofreu perseguições e conversões forçadas. Riba fez uso de uma ampla gama de fontes. Além da Bíblia, da lama Tal, dos textos midráshicos e do Zohar, todos os quais ele citou extensivamente, ele também usou o Novo Testamento, o Apocrypha e o Alcorão. Revela sólido conhecimento de obras de Platão, Aristóteles, \*Avicenna, \*Averróis e al-\*Ghazali, dando maior atenção à metafísica de Aristóteles, contra a qual polemiza. No entanto, a obra em sua totalidade tem a ver com os princípios da crença judaica, representados por pensadores judeus, Maimônides em particular. Atenção especial é dada ao Guia de Maimônides; Shemonah Perakim ("Oito Capítulos"); Perek Hẓy elek; e Hilkhot Yesodei ha-Torah no Sefer ha-Madda da Mishneh Torah. Também muito admirado é o rabino David Messer \*Leon, a quem Riba chama de "o rabino perfeito e grande, erudito erudito divino". Citações do livro de Leon, Tehillah le-David, podem ser encontradas em todo o tratado. Às vezes, Riba refuta Maimônides, especialmente no que diz respeito aos seus 13 princípios de fé. Ele não está satisfeito com as explicações

judá ben eli

dos grandes comentaristas, como Rashi. Ele critica aqueles que não entendem as questões básicas da Torá, mas ao invés disso brincam com sefirot (emanações divinas) e se consideram cabalistas: “Na minha opinião, quem é um herege? Aquele que não tem conhecimento do mundo racional e do significado literal [da Torá] e se ocupa com as sefirot em seu desejo de ser considerado um místico divino. (A respeito dele) os Sábios disseram: ‘Ele não tem as chaves externas, mas procura as internas.’ Podemos chamá-lo – e certos Ashkenazim com seus tratados complicados – um tolo piedoso (h̄y asid shoteh)” (Parte I, Sec. 1/28).

Em suas 18 seções e epílogo, ḡvot Yehudah discute, por um lado, os relatos da Criação e do Carro Divino, a natureza de Deus, profecia, livre-arbítrio humano, conhecimento, providência divina, a natureza eterna da Torá, imortalidade de a alma, recompensa e punição, a era messiânica e ressurreição dos mortos e, por outro lado, matemática, astronomia, cosmologia, medicina, música, lógica e retórica.

O último capítulo da obra é uma espécie de curta summa contra gentiles. Por meio da exegese bíblica, Riba tenta mostrar que não há passagem na Bíblia hebraica que verifique as afirmações muçulmanas sobre o surgimento de seu profeta. Além disso, ele rejeita as alegações muçulmanas de que a Torá agora nas mãos dos judeus é uma falsificação. No entanto, escreve Riba, ele prefere não discutir muito com eles, pois, segundo seu costume, quem não acredita como eles pode ser executado; continua, “não hesitam em aplicar esta prática” (ibid., 70).

**Bibliografia:** A. Netzer, Deveres de Judá pelo rabino Yehudah ben Elazar (1995); idem, “Redifot u-Shemadot be-Toledot Yehudei Iran ba-Me’ah ha-17,” em: Pe’amim, 6 (1980), 32-56.

[Amnon Netzer (2ª ed.)]

**JUDAH BEN ELI (Elan;** m. 932), gramático caraita e poeta litúrgico. Embora rosh yeshivá em Jerusalém, a cidade em que ele morreu, Judá é conhecido como “o tiberiano”. Ele foi identificado por JL Dukes (Dukes (ed.), Kunteres ha-Masoret (1850), 2) e A. Geiger (O’yar Ne’ymad, 2 (1857), 158) com o Eli b. Judah ha-Nazir citado por David Kimȳi em seu Mikhlol (Fuerth 1893 ed., 406). S. Pinsker em seu Likku tei Kadmoniyot (1860, 105-6) o identifica com o erudito de Jerusalém mencionado por Abraham ibn Ezra no início de seu Moznayim como o autor de oito obras gramaticais.

Judah é mais conhecido como o autor da obra gramatical Me’or Einayim ou Me’irat Einayim, na qual dividiu os substantivos hebraicos em 35 classes. Ele também escreveu piyyutim incluído no livro de orações caraita e um canto fúnebre sobre a destruição de Sião contendo seu nome em acróstico (ver: Pinsker, op. cit. Supplement, 139).

**Bibliografia:** A. Gottlober, Bikkoret le-Toledot ha-Kara’im (1865), 170f.; N. Allony, em: Leshonenu, 34 (1970), 75-80; Perles, em: mgwj, 26 (1877), 365; Kaufmann, ibid., 35 (1886), 33-37; Mann, Texts, 2 (1935), 304, 1472, veja Yehudah b. Ilan.

**JUDAH BEN ELIEZER** (conhecido como **Yesod**, as iniciais hebr. de Yehudah Safra ve-Dayyan; “escriba do bet din”, lit. “juiz”) d. 1762, talmudista lituano, trabalhador comunitário e filantropo. Judah nasceu em Vilna, onde serviu como secretário comunal, dayyan, e por um tempo como rabino, substituindo seu genro, \*Samuel b. Avigdor. Ele usou sua posição e riqueza em benefício da comunidade e dos necessitados, prestando valioso serviço na luta da comunidade com as autoridades locais (1742). Seu nome aparece frequentemente nos registros comunais da época. Uma yeshivá em Vilna recebeu seu nome. Judá participou da conferência rabínica em Mir (em 1751), onde apoiou Jonathan \*Eybeschuetz na controvérsia deste último com Jacob \*Emden. Ele morreu em Vi

**Bibliografia:** SJ Fuenn, Kiryah Ne’emanah (19152), 121-4; Fuenn, Keneset, 389f.; I. Klausner, em: Zion, 2 (1937), 137-52; Yahadut Lita, 1 (1960), índice; 2 (1967), 53.

[Samuel Abba Horodezky]

**JUDAH BEN GERIM** (meados do século II dC), tanna. Ben Gerim (Bar Giore em aramaico) significa “o filho dos prosélitos” (ver Rashi, Shab. 33b). Em Gen. R. 35:3 é dito que Judah bar Giore foi, junto com R. Isaac e R. Jonathan, estudar com \*Simeon b. Yo’yai. Na versão paralela citada no Talmude Babilônico, Judah ben Gerim foi junto com Jona than b. Asmai (ou Johanan b. Akhnai) para estudar com Simeão, e ambos agradaram seu professor a tal ponto que ele aconselhou seu filho a se deixar abençoar por esses alunos. Quando ele pediu uma bênção, eles aparentemente o amaldiçoaram, embora o próprio Simeão tenha conseguido interpretar suas palavras de forma positiva (Mc 9 a-b). Em nítido contraste com esta descrição idílica do relacionamento caloroso entre esses dois sábios, somos informados em outra agadá (Shab. 33b-34a) que Simeão b. Yo’yai uma vez proferiu observações críticas contra as autoridades romanas, e Judah b. Gerim, que ouviu essas observações, repetiu-as a outros, e assim ficaram conhecidas das autoridades romanas, que condenaram Simeão à morte. Simeon escapou escondendo-se em uma caverna por 13 anos. De acordo com esta versão da história, depois de sair de seu esconderijo, ele viu Judá na rua. Simeão então “pôs os olhos nele” e Judá imediatamente “se transformou em uma pilha de ossos”. No entanto, nas versões paralelas desta história (TJ, 9, 38d, Gen. R. 79:6, PdRK 11:16) Judah ben Gerim não é mencionado, e é um personagem diferente sobre quem Simeão olhou”, e que imediatamente “se transformou em uma pilha de ossos”. S. Friedman sugeriu, no entanto, que esta figura foi intencionalmente identificada como Judah b. Gerim na tradição do Talmude Babilônico, por causa do comportamento aparentemente duro e cruel deste último em relação a Simeão e seu filho, conforme descrito em Mo’ed Katan 9b.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, II, p. 559.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN ḡIYYA** (final do segundo e início do terceiro século EC), amora. Judá e seu irmão gêmeo \*Ezequias se mudaram com seu pai \*ḡiyya da Babilônia para

Ereÿ Israel e o ajudou em seu trabalho de ensinar a Torá ao povo (Suk. 20a). Como seu pai, eles estudaram com Judah ha-Nasi (Sanh. 38b). Eles foram chamados de "ha-rovim" ("os jovens", TJ, ÿ ag. 3:4) e vários dicta halakhic foram transmitidos em seu nome (ibid.; Av. Zar. 46a; Zev. 15a; et al. ). O sogro de Judá era \*Yannai, que se referiu a seu genro como "Sinai" (um profundo erudito) e se levantou em sua presença. Judá aparentemente morreu em tenra idade, uma vez que se afirma que ele estava acostumado a visitar seu sogro todas as vésperas de sábado, e quando ele não chegou em uma ocasião, seu sogro entendeu que ele estava morto (TJ, Bik. 3:4). Seus ditos agádicos incluem: "Venha e veja como a dispensação dos mortais não é como a do Santo. Entre os mortais, quando um homem administra um medicamento a um companheiro, pode ser benéfico para um membro, mas prejudicial para outro, mas com o Santo, não é assim. Ele deu uma Torá a Israel e é um medicamento de vida para todo o corpo" (Er. 54a); "O exílio expia metade dos pecados do homem" (San. 37b).

[Zvi Kaplan]

**JUDAH BEN ISAAC (Judah Sir Leon de Paris;** também chamado **Gur Aryeh** ("filhote de leão") ou **Aryeh**, após Gênesis 49:9 (Ou Zaru'a, pt. 1 n° 17; Tosefot Yeshanim para Yoma 8a); 1166– 1224), tosafist francês. Judá liderou o Bet ha-midrash de Paris, que aparentemente foi reaberto com o retorno dos judeus após a expulsão de 1192. Ele estudou muitos anos com seu professor \*Isaac b.

Samuel de Dampierre que era seu parente, junto com o filho de seu professor Elhanan. Judá foi contado entre os alunos mais ilustres de Isaac, em cuja presença ele escreveu para safot para vários tratados e cujas decisões e resposta ele coletou (Assaf, em A. Marx Jubilee Volume (Heb., 1950), 11).

Muito do ensino de Judá é baseado no de seu professor Isaac, que ele incorporou em suas próprias obras (assim como os outros alunos de Isaac), particularmente em seu tosafot.

De seus ensinamentos, resta apenas seu tosafot aos tratados Berakhot (primeira edição em Berakhah Meshulleshet, 1863; um suplemento às páginas 2a-8b foi publicado por Sachs em: Sinai, 37 (1955) 87-105), e uma nova edição por N. Sachs comparado com manuscritos adicionais começaram a aparecer em Jerusalém em 1969 sob o título Ginzei Rishonim; Shitat ha-Kadmonim (ed.

MJ Blau), Avodah Zarah (1969), e um fragmento de Nedarim (JN Epstein, Perushei R. Yehudah Ben Natan, em: Musaf le Tarbiz, 3 (1933) 171-80). Embora este fragmento seja atribuído no manuscrito (Montefiore, veja Kohelet Shelomo, Cata log... AJ Halberstam, (1890) 58 n° 323) a Judah b. Nathan, Epstein provou que era realmente por Judah b. Isaque. Muitas de suas declarações podem ser detectadas no tosafot padrão impresso com o Talmud, particularmente o Tosafot Yeshanim ao tratado Yoma, que são uma adaptação de seu aluno \*Moses of Coucy (Urbach, Tosafot, 394), Megillah (ibid., 483f). ) e Bava Kamma (ibid., 275). É claro que ele escreveu tosafot para outros tratados, pois os menciona nas obras acima mencionadas, onde alude a seus comentários sobre 12 tratados adicionais : Shabat, Pesāyim, Beÿah, Rosh Ha-Shanah, Sukkah, Yevamot, Ketubbot, Kiddushin, Bava Kamma, Bava Batra,

ÿullin e Niddah (ibid., 273 e n. 67). Esses tosafot eram conhecidos e usados por estudiosos mesmo em uma data posterior, por exemplo, por seus alunos Moisés de Coucy e \*Isaac Or Zaru'a de Viena, aluno deste último Meir de Rothenburg, e ainda mais tarde por Aaron ha-Kohen no Orÿot ÿ ayyim e por Joseph Colon (ibid., e n. 68, p. 274 e n. 72). Além disso, há referências a outros tosafot compilados por ele em Eruvin, Yoma, Ta'anit, Nedarim, Bava Meÿia e Shevu'ot (ibid., 274 e n. 73, 74).

A estes podem ser adicionadas referências de seu tosafot Mo'ed Katan (comentário de Talmid R. Jehiel de Paris a MK, 14b (em: Kitvei Makhon Harry Fischel (1937) e os Mordekhai (MK, no. 862), a Gittin (ibid., n. 73), e a Zevaÿim (Tos .Ri para Av. Zar. 51).

Grandes eruditos da França e da Alemanha da geração seguinte , como Jehiel de Paris, Moisés de Coucy, Isaac ou Zaru'a de Viena, e outros, foram seus alunos (Isaac b. Abraham não foi seu aluno como afirma ÿ . J. Michael), e transmitiram fielmente suas decisões e costumes em suas obras. Apenas alguns de seus responsa sobreviveram. Judá também aparentemente se ocupou com a masorá e há relato de um Sefer Rabbenu Judá de Paris (G. De Rossi, Catálogo... Parma, no. 721). Judá foi erroneamente confundido às vezes com Judá he-ÿ asid (b. Samuel) e esse erro ainda persiste, muito provavelmente porque Judá também foi ocasionalmente referido como "He-ÿ asid" ("o piedoso"; veja Michael Or, n° 999).

**Bibliografia:** H. Gross, em: Magazin, 4 (1877), 173-87; 5 (1878), 179-83; Gross, Gal Jud, 519–524; JN Epstein, em: Tarbiz, 4 (1932/33), 179-81; Urbach, Tosafot, 267-76.

[Shlomoh Zalman Havlin]

**JUDAH BEN ISAAC** (século XIV ou XV), autor de um tratado hebraico sobre música. Judah ben Isaac, que provavelmente era nativo do sul da França e parece estar ligado ao renascimento cultural judaico na Provença do século XIV, adaptou seu tratado de várias fontes latinas. O texto é preservado em um manuscrito em Paris (Bibliothèque Nationale, Cod. heb. 1037, fol. 22b-27b), e é um dos poucos tratados teóricos conhecidos por serem obra de judeus do período que viviam em um ambiente cristão. meio Ambiente; também foi publicado em Yuval (vol. 1 (1968), 1-47), com tradução francesa e notas de rodapé de I. Adler.

[Claude Abravanel]

**JUDAH BEN ISAAC IBN SHABBETAI** (século XIIIÿ), poeta hebreu espanhol. Nascido por volta de 1188, presumivelmente em Toledo (segundo alguns estudiosos, em Burgos, ou numa vila de Aragão), viveu algum tempo em Toledo e Saragoça. Judah compôs aos 20 anos sua obra mais conhecida, a narrativa em prosa rimada "Minÿat Yehudah Sone ha-Nashim" ("A Dádiva de Judá, o Misógino"), que suscitou uma polêmica poética a favor e contra as mulheres, continuando até o século XVI . Mesmo o "Maÿyma do Casamento" de Judá \*Al-ÿ arizi no Taykemoni (Portão 6) é inequivocamente composto sob a influência de Judá. Ele segue o padrão árabe andaluz de uma longa narrativa com diferentes episódios. A história contada em "The Mi sogynist" é de um jovem, Zeraÿ, que teve que fazer um voto

judá ben jacob ha-kohen

de continência no leito de morte de seu pai, mas que logo foi vítima da vingança do belo sexo ofendido: depois de ter estabelecido uma irmandade celibatária que prega a dissuasão do casamento e incita ao divórcio, ele é seduzido por uma bela donzela, mas através de alguns hoax encontra ele mesmo casado com uma bruxa feia. Quando ele tenta o divórcio, ele quase tem que enfrentar uma sentença de morte graças às intrigas das mulheres. A fábula não é dirigida contra as mulheres, mas descreve os argumentos do discurso misógino medieval e tem uma postura muito ambígua em relação ao casamento; pode ser interpretado como tendo um duplo objetivo – alertar os homens sobre a vingança feminina e contra os casamentos precipitados. Em consonância com ideias semelhantes expressas nas narrativas latinas e românicas da época, as mulheres são apresentadas como causadoras de brigas e problemas, que transformarão o cosmos novamente em caos. O livro é dedicado a um patrono chamado Abraham Alfakhar; o trabalho foi muito popular durante a Idade Média e início do Renascimento, e foi preservado em muitos manuscritos, mas os textos não confiáveis de ambas as edições completas (Constantinopla, 1543, e em E. Asch kenasi, Ta'am Zekenim (1854), V. 1a–12b) impossibilitam determinar a data precisa da composição. Halberstam e Davidson acreditam que deve ter havido três versões: 1188, 1208 e 1225, mas muito provavelmente o livro foi composto em 1208 e substancialmente modificado e ampliado em 1225 ou 1228. As duas versões, mais uma forma revisada da primeira, foram editados por M. Huss em sua dissertação (1991). No epílogo, Judá ataca um certo Ibn Samun que o acusou de plágio. Um certo Isaac publicou por volta de 1210 dois escritos curtos atacando a aparente atitude misógina de Ibn Shabbetai: Ezrat ha-Nashim e Ein Mishpat.

Judá escreveu por volta de 1214 uma segunda narrativa em prosa rimada, chamada Mil'emet ha-ÿ okmah ve-ha-Osher ("Conflito de Sabedoria e Riqueza"), que aparentemente foi dedicada a Todros b. Judá, pai de Meir \*Abulafia, que atuou como juiz na disputa em questão entre dois irmãos, um deles rico e o outro sábio, disputando uma tiara deixada pelo pai (Constantinopla, 1503). Judah também é autor de outra narrativa em prosa rimada, Divrei ha-Alah ve ha-Niddui ("A Maldição e a Proibição"), uma paródia, ou obra satírica, na qual acerta contas com cinco respeitados judeus de Saragoça (publicada por Davidson em Ha-Eshkol, 6 (1909), 165-75). Parece que outra obra de história foi destruída ou queimada pelos líderes da comunidade de Saragoça, e não foi preservada.

**Bibliografia:** Steinschneider, em: Israelietische Letterbode, 12 (1887/88), 63-65, 69-73; idem, em: HB, 13 (1873), 137; Halberstam, em: Jeschurun (Kobak), 7 (1871), 33ss. (heb. pt.); idem (ed.), Ben ha Melekh ve-ha-Nazir (rev. ed. 1952), apêndice; D. Kaufmann, Gesa mmette Schriften, 3 (1915), 470-7; J. Davidson, Paródia na Literatura Judaica (1907), 7–12; J. Schirrmann, Die Hebraeischen Uebersetzungen der Maqamen des Hariri (1930), 112f., Schirrmann, Sefarad, 2 (1956), 67-86, 689; N. Wieder, em: Metsudah, 2 (1943), 122-31; Baer, Espanha, 1 (1961), 94f., 398; Zinberg, Sifrut, 1 (1955), 186-9. **Adicionar.** **Bibliografia:** T. Rosen, em: Prooftexts, 8 (1988), 67-87; idem, Véspera da Revelação (2003), 103–123; T. Fishman, em: Prooftexts, 8 (1988), 89-111; M. Huss, "Min'yat Yehudah, Ezrat ha-Nashim, ve-Ein Mishpaÿ," diss. (1991); Schirrmann-Fleischer, A História da Poesia Hebraica na Espanha Cristã e no Sul da França (1997), 129-44 (Heb.).

[Jefim (Hayyim) Schirrmann / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

**JUDAH BEN JACOB HAÿKOHEN** (século XVIII), rabino alemão. Judah serviu como rosh yeshivá em Berlim e mais tarde foi nomeado dayyan em Lissa. Ele manteve uma extensa correspondência com Ezequiel b. Judá \*Landau e Efraim Zal homem \*Margoloth. Todos os seus bens foram perdidos no grande incêndio que assolou Lissa em 1767, do qual, no entanto, conseguiu resgatar alguns de seus manuscritos. Seus escritos, relacionados principalmente ao sacerdócio, incluem um trabalho abrangente na forma de novelas da ordem de Kodashim, dos quais apenas as partes dos tratados Zevaÿim e Menaÿot foram publicadas, sob os títulos Mareh Kohen (Frankfurt, 1776) e Min'yat Kohen (Praga, 1775, 1778 ou 1788), respectivamente.

Nesses dois livros, Judah menciona Mattenot Kehunnah, sua novela para o tratado Bekhorot, e Mishpat ha-Kelal, regras metodológicas para o estudo do Talmud.

**Bibliografia:** HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 2 (1893), 56b; L. Lewin, Geschichte der Juden in Lissa (1904), 268f.; Miguel, Ou, não. 1004; A. Walden, Shem ha-Gedolim he-ÿadash, 2 (1864), 24b no. 95.

[Elias Katz]

**JUDAH BEN JOSEPH DE KAIROUAN** (final de 10tÿ e início de 11tÿ), estudioso talmúdico da era geônica. Judá é referido como resh sidra, \*resh kallah e \*alluf. Ele se correspondia sobre problemas haláchicos com \*Sherira e seu filho \*Hai, geonim de \*Pumbedita, bem como com \*Samuel b. Hofni, Gaon de \*Sura. Sua última carta existente é datada de 1021 CE Do Cairo \*Fragmentos de Genizah e poemas laudatórios escritos por Hai Gaon e por um poeta anônimo, fica claro que ele era um rico comerciante que tinha considerável influência junto ao governo. Juntamente com José b. Berequias e Abraão b. Nathan, \*nagid de \*Kairouan, Judah ajudou os judeus expulsos de \*Fez em 979/980 após a revolta dos Beni Ziri contra os \*Fatimids. Judá era um patrono dos estudiosos e contribuiu para as yeshivot babilônicas. Ele se opôs aos \*karaítas e acredita-se que tenha escrito um comentário bíblico.

**Bibliografia:** A. Harkavy, Zikkaron la-Rishonim ve-gam la Aÿaronim, 4 (1887), nos. 207, 434, 442; Mann, em: Tarbiz, 5 (1933/34), 301-4; Hirschberg, em: Zion, 23–24 (1958–59), 166–73; Goitein, ibid., 27 (1962), 159-64; Abramson, em: Sinai; Sefer Yovel (1958), 403–17; Abramson, Merkazim, 79-82.

[Eliezer Bashan (Sternberg)]

**JUDAH BEN KALONYMUS BEN MEIR** (m. 1196/99), estudioso alemão e dayyan em sua nativa Speyer. Seu pai era um líder comunal e era um dos responsáveis perante o rei na cobrança de impostos comunitários. Sua mãe era filha de Judá, irmão de \*Samuel b. Kalonymus he-ÿ ajudou. Judá frequentemente cita \*Abraham ben Samuel he ÿ asid, o irmão de \*Judá he-ÿ asid. Meir b. Kalonymus, o irmão mais velho de Judá, era um estudioso bem conhecido que muitas



citado pelos estudiosos talmúdicos, incluindo o próprio Judá, e há motivos para pensar que Davi de Minzburg, o conhecido posek e formulador de takkanot, também era seu irmão. \*Efraim de Regensburg foi um dos professores de Judá, e um de seus alunos importantes foi \*Eleazar b. Judá de Worms, autor do Roke'a'y. Judá estava em Speyer na época do decreto antijudaico de 1196, e sua elegia sobre este evento foi publicada por AH Habermann. Judá é conhecido principalmente por seu Seder Tanna'im ve-Amora'im, aparentemente o nome original do livro, cujo início está faltando nos manuscritos. A obra é um extenso e valioso léxico talmúdico dos nomes dos tannaim e amoraim. Declarações desses estudiosos encontradas nas obras disponíveis para Judá são listadas, às vezes no contexto da discussão onde as declarações citadas são encontradas e com uma exposição abrangente e extensa, de modo que se lê como um comentário sobre o próprio Talmude. O livro revela uma forte tendência crítica, e ao longo dele o autor tenta estabelecer a leitura correta comparando fontes e manuscritos paralelos. Judá tinha um senso de perspectiva histórica e notou muitos detalhes históricos que foram encontrados nas fontes. O livro é infundido com o espírito do \*ysidei Ashkenaz, e para explicar os antropomorfismos na agadá se baseia na teoria dos Kavod daquela escola. Não há dúvida de que Judá obteve muito de seu conhecimento cabalístico de Judá que ele ajudou, embora o nome deste último seja mencionado explicitamente apenas uma vez no livro. RNN Rabinovicz, que foi o primeiro a publicar parte do livro (a seção que contém a carta aposta), chamou-o de Sefer Yi'yusei Tanna'im ve-Amora'im, a fim de diferenciá-lo do trabalho anterior conhecido como Seder Tanna'im ve-Amora'im. As cartas Bet to Tet foram posteriormente publicadas por JL

Fishman (Maimon), inicialmente como uma série no Sinai, e mais tarde em forma de livro com uma introdução de MH Katzenellenbogen (Jerusalém, 1963). O manuscrito original chega apenas até o nome Kruspedai, e não está claro se o manuscrito está incompleto ou se Judá não completou o trabalho. A natureza extensa da obra impediu que fosse copiada, razão pela qual foi pouco utilizada pelos estudiosos até tempos recentes. Judah também escreveu outras obras que não existem mais, incluindo Sefer ha-Agron, que aparentemente era uma espécie de dicionário de realia sobre os nomes dos minerais, vegetais e animais no Talmud e, como seu primeiro trabalho, incluía muitos digressões; um trabalho especial sobre bênçãos; e tosafot em vários tratados. (Aqueles que tratam Be'yah

e Sotah são explicitamente mencionados por ele.)

**Bibliografia:** Urbach, Tosafot, 299–315; A. Epstein, em: MGWJ, 39 (1895), 398-403, 447-60, 507-13; AM Habermann, Geze rot Ashkenaz ve-ya'arafat (1946), 60, 155–8, 162.

[Israel Moses Ta-Shma]

## JUDAH BEN KALONYMUS BEN MOSES DE MAINZ

(dc 1200), erudito alemão, autoridade haláchica, paytan e cabalista. Ele foi aluno de Semarías b. Mordecai em Speyer, e de \*Judá he-ýasid, que lhe ensinou misticismo.

Durante a Terceira Cruzada (1189-1193), Judá preparou sua

para enfrentar as provações que se aproximavam e os inspirou ao arrependimento. Entre seus alunos proeminentes estavam seu filho Eleazar (que afirmou ter recebido a interpretação mística das orações e outros conhecimentos cabalísticos de seu pai), \*Eliezer b. Joel ha-Levi e \*Baruch b. Samuel, o autor de Sefer ha-ý okhmah. Suas decisões haláchicas são citadas nas obras das autoridades anteriores. Ele escreveu seliyot e piyyutim.

**Bibliografia:** Landshuth, Ammudei, 78; Davidson, Oýar 4 (1933), 392; Aptowitz, Mavo le-Sefer Ravyah (1938), 252, 342-3; Urbach, Tosafot, 303f., 321-4.

[Yehoshua Horowitz]

**JUDAH BEN MENAHEM DE ROMA** (início do século XII), poeta litúrgico. Judah, cujo filho Menahem era o chefe da academia Talmud em Roma, é um dos maiores pagadores italianos. Seus poemas devem ter sido bastante populares na Idade Média, já que constam em vários manuscritos do ritual romano. Atualmente, 15 dos poemas de Judá são conhecidos, dos quais apenas seis apareceram impressos: o Yoýerot

para \*Shabat ha-Gadol, Shabat Naýamu, Simýat Torá e Shavuot; o ofan para o último; e um poema para Purim. Ele foi talvez o compilador do Seder ý ibbur Berakhot, a obra mais antiga sobre o rito romano.

**Bibliografia:** Landshuth, Ammudei, 68f.; Zunz, em: ZHB, 19 (1916), 132f.; Luzzatto, em: Maýzor Itayani, 1 (1857), 23, 25, 27, em trod.; Schirmann, 76f.; Davidson, em: JQR, 21 (1931), 244-6; Davidson, Oýar, 4 (1933), 391f. **Adicionar. Bibliografia:** E. Fleischer, Poesia Litúrgica Hebraica na Idade Média (1975), 445 (Heb.).

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**JUDAH BEN MOSES HAÝDARSHAN** (século XIý), erudito francês, filho de \*Moses ha-Darshan, com quem estudou e cujos ensinamentos transmitiu. Ele aparentemente também estudou com \*Gershom b. Judá em Mainz, depois retornou a Nar bonne, onde \*Isaac b. Merwan ha-Levi estava entre seus discípulos, muitos dos quais mais tarde se tornaram ilustres. Ele morou por algum tempo em Toulouse, onde \*Menahem b. ý elbo foi seu aluno. Menahem serviu assim como o principal canal para a transmissão das obras de Moses ha-Darshan de Narbonne no sul para o norte da França. Um ditado citado por seu filho Joseph foi preservado por Samuel \*Ibn Jama.

**Bibliografia:** Abraham b. Azriel, Arugat ha-Bosem, ed. por EE Urbach, 4 (1963), 3-5.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JUDÁ (Judei) BEN MOSES DE LUBLIN** (século XVII), rabino e autor. Judá foi rabino e rosh yeshivá de Kovel, e rabino distrital e rosh yeshivá de Lemberg em 1652. De 1691 a 1699, ele também serviu em Lublin, mas não se sabe se foi rabino e chefe da yeshivá. Ele foi considerado um dos rabinos importantes de sua geração, seus elogios aparecem em muitos livros, e foi um dos rabinos do \*Conselho das Quatro Terras. Ele escreveu comentários para o Shulýan Arukh, Oraý ý ayyim (chamado Kol Yehudah), bem como notas para \*Asher b. O comentário do Talmude de Jehiel, que

judah ben naḥamani

ele pretendia publicar junto com \*David b. Turei Zahav de Samuel ha-Levi. O dinheiro que ele enviou para este propósito foi usado sem seu conhecimento para publicar o comentário de David ha-Levi sobre o Pentateuco, Divrei David (Dyhrenfurth, 1689). Alguns de seus comentários são citados no Kav ha-Yas har (Frankfurt, 1705) de ḡevi Hirsch \*Koidanover. Ele morreu em Dubnow. De seus filhos, Joseph foi rabino em Dubnow, Ze'ev Wolf em Minsk, Aryeh Leib em Slutsk e Moses em Posen.

**Bibliografia:** HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 1 (1888), 68b–70a; SB Nissenbaum, Le-Korot ha-Yehudim be-Lublin (1899), 130, 135; S. Buber, Anshei Shem (1895), 77 no. 188; IT Eisenstadt e S. Wiener, Da'at Kedoshim (1897–98), 78; Halpern, Pinkas, 143, 214, 496.

[Itzhak Alfassi]

**JUDAH BEN NAḤAMANI** (Nahman; terceiro século EC), amora palestina. Judá era o meturgeman (“intérprete”; veja \*amora) de \*Simeão b. Lakish na aposta ha-midrash de Tiberíades. Ele também era conhecido como pregador e pregou no bet ha-midrash de Joanã (TJ, Suk. 5:1, 55a). Muitas de suas homilias são citadas no Talmud (ḡ ag. 16a; Ket. 8b, et al.).

Em uma ocasião, ele estava agindo como um meturgeman para um que havia sido nomeado dayyan pelos nasi. Embora o dayyan não era um erudito, Judah se inclinou, como era o costume do meturgeman, ouvir o que o dayyan lhe disse em voz baixa, e depois explicar e transmitir ao público de forma audível. O dayyan, no entanto, foi incapaz de dizer qualquer coisa a ele. Então, Judá fez seu próprio discurso, tomando como texto o versículo Habacuque 2:19: “Ai daquele que diz à madeira: Desperta! – para a pedra muda: Levanta-te! Isso pode ensinar?

Eis que está coberto de ouro e prata, e não há fôlego no meio dele” (Sanh. 7b), uma alusão patente às circunstâncias.

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, SV; ḡ. Albeck, Mavo la Talmudim (1969), 245.

[Zvi Kaplan]

**JUDAH BEN NATHAN** (conhecido como **Rivan**; séculos 11ḡ–12ḡ), tosafist. Pouco se sabe de sua vida. Ele foi um dos alunos mais eminentes de Rashi e se casou com sua filha Miriam. R. Yom Tov de Falaise era seu filho, e sua filha Elvina era conhecida pelas tradições que ela transmitiu de sua mãe. R. Judah escreveu extensivamente, principalmente elaborando sobre os ensinamentos de Rashi, mas ele não chegou a um sistema de estudo cristalizado, como é encontrado no tosafot. Por esta razão ele deve ser considerado como ocupando um estágio intermediário entre Rashi e o tosafot. Judah foi o autor de glosas ao comentário do Talmud de Rashi, e de comentários independentes à maioria dos tratados talmúdicos, amplamente citados no tosafot e por outros rishonim. Ele fez uso frequente dos comentários dos sábios de Mainz, bem como de R.

\*Hananel B. ḡushi'el. A maioria das edições do Talmud inclui seu comentário sobre Makkot da p. 19a em diante. Judá também escreveu o comentário, às vezes erroneamente atribuído a Rashi, no capítulo dez do Sinédrio. Uma grande parte de seu comentário sobre Ketubbot foi preservada em Bezalel \* Shitah de Ashkenaz.

Mekubbeet. Fragmentos de seus comentários sobre o tratado Yevamot foram impressos por ANZ Roth (ver Bibliografia). A sugestão de que o comentário sobre Nazir, geralmente atribuído a Rashi, é de Judá é infundada. Algumas fontes mencionam um comentário dele sobre o Pentateuco.

**Bibliografia:** JN Epstein, Perushei Rabbenu Yehudah bar Natan li-Khetuvot (1933); idem, em: Tarbiz, 4 (1932/33), 11-34; S. Lieberman, Sheki'in (1939), 192 e segs.; Urbach, Tosafot, 36-38; ANZ Roth, em: Sefer Yovel... SL Mirsky (1958), 285–312; M. Hirshler, em: Sinai, 63 (1968), 198-215.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JUDAH BEN NISSAN** (n. início do século XVII), estudioso talmúdic polonês. Ele foi relacionado pelo casamento com muitos personagens rabínicos importantes. Ele ocupou cargos rabínicos em Olkusz, Sieniawa e Tomaszow (todos na Polónia). O grande respeito por sua erudição é evidenciado por ele ter sido nomeado para o importante rabinato de Kalisz na época em que Abraham Abele \*Gombiner era dayyan lá. Ele participou do Conselho das Quatro Terras em 1681. Judah escreveu Beit Yehudah, contendo novelas sobre os tratados mais freqüentemente estudados das ordens Nashim e Nezikin, bem como sobre ḡullin. Está dividido em duas partes: a primeira (Sulzbach, 1687) abrange as seções agádicas dos tratados, enquanto a segunda, editada por seu filho Abraham (Dessau, 1698), trata do material haláchico.

**Bibliografia:** HN Dembitzer, Kelilat Yofi, 1 (1888), 82a; Lewin, em: Festschrift... A. Harkavy (1908), 149f.; Miguel, Ou, não. 1029; Weinberg, em: JJLG, 1 (1903), 123f.

[Jacob Habermann]

**JUDAH BEN PEDAYA (Padah;** início do século III d.C.), amora palestina. Suas declarações, tanto em halakhah quanto em agadá, são numerosas tanto no Talmud quanto no Midrash, mas ele foi reconhecido como um mestre de agadá. No Talmude Babilônico ele era conhecido como Bar Pada, no Talmude de Jerusalém como Bar Pedaya, e no Midrash por seu nome completo. Ele estudou com \*Judah ha-Nasi ou \*ḡiyya (de acordo com uma leitura alternativa), e foi aluno de seu tio, \*Bar Kappara. Entre seus discípulos estavam \*Josué b. Levi, Joanã, \*Ezequias e \*Ilfa. Sua declaração sobre a tentativa tardia dos ímpios de se arrependem no Dia do Juízo se tornou popular: “Se um homem não se preparou antes do sábado, como poderá comer no sábado?”

**Bibliografia:** Bacher, Pal Amor; Hyman, Toledot, sv; H. Albeck, Mavo la-Talmudim (1969), 163.

**JUDAH BEN SAMUEL HEḡḡASID** (c. 1150–1217), principal professor do movimento ḡsidei Ashkenaz. Judá foi um dos estudiosos mais proeminentes da Idade Média nos campos da ética e da teologia. Ele provavelmente viveu algum tempo em Speyer e depois se mudou para Regensburg (ele às vezes era chamado de “Rabi Judah de Regensburg”). Muito pouco de sua vida é conhecido de fontes contemporâneas. No entanto, muitas lendas sobre sua vida que datam de fontes dos séculos XV e XVI sobreviveram. Neles, ele é descrito como um místico (enquanto seu

irmão Abraham é descrito como um estudioso da halakhah) que realizou muitos milagres para salvar os judeus dos gentios. Judá ensinou e praticou extrema humildade. Ele até proibiu um autor de assinar um livro que ele escreveu, porque seus filhos poderiam se orgulhar da fama de seu pai. Esta parece ser a razão pela qual suas obras circularam como obras anônimas. Mesmo seus alunos não citavam suas obras pelo nome; \*Abraão B. Azriel, o autor de Arugat ha-Bosem, usou o título *yyyyyy, yyy, yyy*)Re'aÿ Bosem Niyo'aÿ) quando o citou, uma denominação que sugere seu nome pelo uso de \* sem tarikon e \*gematria. Seus descendentes ajudaram a propagar seus ensinamentos. Seu filho Moisés escreveu um comentário sobre o Pentateuco; seu neto \*Eleazar b. Moses ha-Darshan escreveu obras em teologia esotérica, e seu bisneto, Moses b. Eleazar, que era um cabalista, tentou harmonizar os ensinamentos Ashkenazi *yasidic* com a Cabala. No entanto, seu aluno mais proeminente, cujos escritos popularizaram os ensinamentos de Judá entre os judeus na Alemanha e em outros lugares, foi \*Eleazar b. Judá de Worms. Embora Judá não escrevesse no campo da halachá e da prática ritual, muitos escritores asquenazes posteriores dependiam de seus ensinamentos e práticas em suas obras. A maioria dos escritos de Judá em teologia esotérica não sobreviveu. Sua principal obra foi provavelmente Sefer ha-Kavod ("Livro da Glória Divina"), da qual apenas citações em obras posteriores sobreviveram. Ele também escreveu um volumoso comentário sobre as orações, das quais apenas uma pequena parte é conhecida hoje. Além dessas grandes obras, algumas pequenas sobreviveram: Sod ha-Yi'ud ("O Segredo da Unidade de Deus"); exegese de alguns *piy yutim*; e alguns tratados mágicos curtos. Porque ele não assinou seus escritos, algumas obras de outros foram atribuídas a ele, por exemplo, Eleazar de Worms' Sefer ha-ÿ okhmah. Na ética, sua principal obra foi sua contribuição para o Sefer *ÿ asidim*, do qual foi o principal autor. Eleazar editou um pequeno tratado sobre teshuvá ("arrependimento") que Judá escreveu, e uma pequena coleção de parágrafos éticos e mágicos foi publicada como *ÿavva'at Rabi Yehudah he-ÿ asid* ("A Vontade de Rabi Judah, o Piedoso", Cracóvia, 1891).

**Bibliografia:** J. Dan, *Torat ha-Sod shel ÿasidei Ashkenaz* (1968), 50-59; idem, em: *Tarbiz*, 30 (1961), 273-289; Bruell, em: *ijgl*, 9 (1889), 1-71; Scholem, *Misticismo*, 80-118; EE Urbach, *Arugat ha Bosem* 4 (1963), 73-111; J. Freimann, *Sefer ÿasidim* (19242), 1-15 (in *trod.*).

[Joseph Dan]

**JUDAH BEN SHAMMUA** (segunda metade do segundo século EC), tanna, presumivelmente aluno de R. \*Meir. Ele não é mencionado na Mishná, e apenas uma vez no Tosefta (Kel. BB 7:9, RH 19a) onde ele é citado transmitindo uma decisão sobre a limpeza ritual de vasos de vidro em nome de Meir. Seu nome também é encontrado nas leituras manuscritas do texto paralelo no Shab. 15b, a omissão de seu nome nas edições impressas é quase certamente um erro de escriba (ou impressor). Uma *agadá* relata que ele teve sucesso em sua intercessão junto às autoridades romanas em ter seu decreto proibindo o estudo da Torá, a observância do sábado e a circuncisão de

crianças revogadas (RH 19a; Meg. Ta'an., 22). Nesse empreendimento ele foi auxiliado por uma matrona romana, provavelmente a viúva de \*Tin neius Rufus (v. Av. Zar. 20a). Em comemoração, o dia em que os decretos foram revogados, 28 de Adar, foi proclamado dia de festa. Os filhos de Judá b. Shammua são mencionados no Talmude palestino como tendo possuído um grande rebanho de ovelhas, das quais mais de 300 foram mortas em um ataque de lobos (TJ, Beÿah 1:1, 60a).

**Bibliografia:** Hyman, *Toledot*, SV; Graetz, *Gesch*, 4 (19043), 169; B. Lewin, *Meguilat Ta'anit* (1964), 198-9. V. Noam, *Meguilat Ta'anit* (2003), 312-15.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN TABBAI** (primeiro século aC), um dos \*zu got, colega de \*Simeon b. Shetaÿ. Um discípulo de Josué b. Peraÿyah e Nittai de Arbela. De acordo com uma tradição, ele era o nasi (ver \*Sanhedrin) e Simeão b. Shetaÿ o av bet din, mas outra tradição inverte seus papéis (*ÿ ag.* 2:2; Tosef., *ÿ ag.* 2:8; cf. TJ, *ÿ ag.* 2:2, 77d e Sanh. 6:9, 23c; TB, Hag. 16b). De acordo com uma tradição (Tosef. Sanh. 6:6) Simeão b. Shetaÿ uma vez criticou uma decisão halakhic de Judah b. Tabbai, que posteriormente aceitou "nunca fazer uma decisão halakhic sem Simeon b. consentimento de Shetaÿ." Uma tentativa no Talmude Babilônico (*ÿ ag.* 16b) de usar essa tradição para determinar qual deles era nasi e qual av bet din era inconclusivo. Além disso, na versão paralela desta história (Mekh. Nezikin, 20), os papéis de Judah b. Tabbai e Simeão b. Shetaÿ estão invertidos, e S. Fried man mostrou recentemente que a versão no Mekhilta é mais original. Conta-se uma história de como Judá b. Tabbai fugiu de Jerusalém para Alexandria, e o povo de Jerusalém escreveu a Alexandria: "Por quanto tempo meu noivo ficará com você enquanto eu me sento chorando por ele", e então ele retornou (TJ, *ÿ ag.* 2:2, 77d; cf. TJ, San. 6:9, 23c). O ditado de Judá em Avot (1:8) contém conselhos para um juiz: "Não faça o papel de advogado [ou juiz presidente]; enquanto os litigantes estão diante de ti, que eles sejam considerados por ti como se fossem culpados; e quando eles deixarem a tua presença [depois de] terem se submetido ao julgamento, sejam considerados por ti como inocentes". Na disputa bem conhecida sobre \*semikhah ("a imposição" de mãos sobre a cabeça do sacrifício no festival), Judá sustentou que isso não pode ser feito (*ÿ ag.* 2:2). Segundo uma amora palestina, Judá decretou, sozinho ou junto com Simeão b. Shetaÿ, a impureza dos vasos de metal (TJ, Shab. 1:7, 3c; TJ, Pes. 1:6, 27d, TJ, Ket. 8:11, 32c). A baraita no Talmude Babilônico, atribui este decreto a Simeão b. Shetaÿ sozinho (Shab. 14b).

**Bibliografia:** Frankel, *Mishnah* (19232), 35-39.

**adicinar. bibliografia :** S. Friedman, "Se eles não mataram, estão mortos; Mas se mataram, não são mortos", em: *Sidra*, 20 (2005).

[Moshe David Herr / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN TEMA**, tanna. Ele é mencionado apenas uma vez na Mishná (Avot 5:20), e duas vezes na Tosefta (Er. 2:6 e Git. 5:12). É difícil determinar sua data, mas por essas duas passagens parece que ele pertencia à última geração.

Judah ben yakar

ração de tannaim. Seu ditado em Avot 5:20 é: "Sê ousado como um leopardo, rápido como uma águia, rápido como um cervo e forte como um leão, para fazer a vontade de teu Pai que está nos céus". O Talmude Babilônico refere-se a "Judá e seus colegas" como exemplos de "mestres da Mishná" (Y ag. 14a), e a tradição posterior atribui a ele o ditado: "Ame o céu, tema o céu, estremeça e regozije-se com todos os preceitos. Se você fez um pequeno dano ao seu próximo, que seja considerado grave aos seus olhos; se você lhe fez um grande favor, que seja considerado pouco aos seus olhos; mas se o seu semelhante lhe fez um pequeno favor, que seja tão grande aos seus olhos, e se ele lhe fez um grande mal, que seja pequeno aos seus olhos" (ARN1, 41, 133). O Talmude Babilônico (Pes. 70a) cita uma halakhah em nome de "ben Tema", que nas tradições tanaíticas paralelas (Tosef. Pes. 9:8, Zev. 8:11; Sifra, Nedava 18) é citado no nome de "Ben Azzai".

**Bibliografia:** Frankel, Mishnah, 213; Hyman, Toledot, SV; J. Kanowitz, Ma'arekhot Tanna'im, 2 (1968), 49-51. S. Friedman, em: Y. Elman et al. (eds.), Netti'ot Ledavid, Jubilee Volume for David Weiss Halivni (hebraico), (2005).

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH BEN YAKAR** (m. entre 1201 e 1218), talmudista e cabalista, professor de Naḥmanides. Judá nasceu na Provença, mas em sua juventude mudou-se para o norte da França, onde estudou com \*Isaac b. Abraão, o tosafista. Posteriormente foi para Barcelona, onde sua assinatura se encontra em um documento de 1175. De outros documentos assinados por Abraham b.

Judá de Narbonne, que aparentemente era seu filho, os anos da morte de Judá podem ser estabelecidos entre 1201 e 1218.

Judá também era um cabalista, tendo estudado com \*Isaac, o Cego. Em sua vida, Judá foi famoso por duas grandes obras.

Um – que foi completamente perdido – era um comentário sobre o Talmude de Jerusalém e foi um dos primeiros comentários sistemáticos sobre ele. É frequentemente citado pelas primeiras autoridades e abrangeu pelo menos uma grande parte das ordens de Mo'ed e Nezikin. Seu outro trabalho é o Ma'yan Gannim, um comentário racional sobre a liturgia e as bênçãos, embora o elemento esotérico não esteja ausente. Seu objetivo neste trabalho era mostrar as versões e fontes escriturais e rabínicas das orações e detalhar as várias leis relacionadas a elas. O comentário foi publicado com base em vários manuscritos de S. Yerushalmi (1968). A obra é frequentemente citada pelos rishonim, entre eles Jacob ha-Kohen de Lunel e David \*Abudarham. Este último o cita literalmente em quase toda halachá, sem, no entanto, mencionar seu nome. A principal reivindicação de Judá à fama nas gerações subsequentes foi que ele foi um dos professores de Naḥmanides, que se refere a ele em suas obras. Parece que ele foi um dos canais pelos quais Naḥmanides conheceu a literatura e os métodos de estudo dos tosafistas.

**Bibliografia:** Judá b. Yakar, Perush ha-Tefillot ve-ha Berakhot, ed. por S. Yerushalmi (1968), introdução; D. Zomber, em: mgwj, 9 (1860), 421-6; G. Scholem, em: Tarbiz, 3 (1932), 276f; CB Chavel, Rabbenu Moshe b. Naḥman (1967), 38-44.

[Israel Moses Ta-Shma]

**JUDÁ O GALILEU** (dc 6 EC), considerado por muitos eruditos idêntico a Judá, filho de \*Ezequias que foi morto por Herodes na Galiléia. Judá veio de Gamala no Golã (Jos., Ant., 18:4). Imediatamente após a morte de Herodes (4 AEC), Judá participou dos distúrbios generalizados no país. Ele se colocou à frente de um bando de rebeldes perto de Séforis e assumiu o controle do arsenal no palácio de Herodes na cidade. De acordo com Josefo, ele até aspirava ao trono (Ant., 17:271-2; Wars, 2:56).

Embora os rebeldes tenham sido derrotados, Judá aparentemente conseguiu escapar (Jos., Ant., 17:289ss.). Junto com \*Zadok, o fariseu, ele foi um dos fundadores da "quarta filosofia", ou seja, os Sicários (Ant., 18:23-5). Quando Sulpício \*Quirino, governador da Síria, chegou à Judéia em 6 EC para fazer um censo, como o primeiro passo para converter o país em uma província romana, Judá e Zadoque instaram o povo a resistir, sustentando que se submeter a um censo na Judéia era um pecado religioso, o povo judeu sendo proibido de reconhecer qualquer outro mestre que não fosse Deus (Jos., Wars, 2:118, 433). A doutrina de Judá se enraizou no povo amargurado, especialmente entre os jovens, e suas consequências foram visíveis no período dos procuradores, particularmente nos últimos anos antes da Guerra Romana e durante a própria guerra.

De seus três filhos, Jacó e Simeão continuaram a tradição zelota e lideraram os rebeldes. Ambos os irmãos foram presos e crucificados durante o mandato de Tibério Alexandre (46–48 EC; Jos., Ant., 20:102). Seu irmão Me nahem foi um dos líderes judeus na Guerra Romana. Para a "quarta filosofia" fundada por Judá, o Galileu, veja \*Zelotes e \*Sicários.

**Bibliografia:** Schuerer, Hist, índice, SV Judas da Galiléia e P. 226 (para seus filhos); Klausner, Bayit Sheni, índice, SV Yehudah ha-Galili; AHM Jones, Os Herodes da Judéia (1938), 163, 225, 243.

[Abraham Schalit]

**JUDAH HALEVI** (antes de 1075-1141), poeta, filósofo e médico hebreu. Halevi foi um dos intelectuais medievais mais distintos e emblemáticos, talvez o modelo mais maduro e representativo da cultura judaica em al-Andalus; ele estava profundamente envolvido na vida de seu tempo e, por causa de seu prestígio, teve uma profunda influência no futuro judaísmo.

A própria obra de Judah Halevi constitui sua fonte biográfica mais importante: seus poemas falam de suas viagens na Espanha e em outros países, de suas relações com seus contemporâneos, de sua posição na sociedade e de seu desenvolvimento espiritual. Muitos detalhes biográficos também estão contidos em suas cartas existentes e em poemas de seus contemporâneos, bem como em escritores posteriores (por exemplo, o comentário de Ibn Ezra ao Pentateuco e Maḥberet he-Arukh de Salomon ibn \*Parḥon). Publicações de cartas da Genizah do Cairo esclareceram muitos aspectos do último período da vida de Judah Halevi. O conhecimento mais amplo dos muitos manuscritos e fragmentos de seus escritos preservados nas bibliotecas da Rússia ajudaram notavelmente nos últimos anos a aumentar nosso conhecimento de sua pessoa e obra.

## Biografia

PRIMEIROS ANOS E VIDA ADULTA. Apesar da localização tradicional do local de nascimento de Judah Halevi em Toledo, a pesquisa moderna (desde o estudo de Schirman em Tarbiz, 10 (1939), 237-9) prefere a cidade de Tudela, ainda sob domínio muçulmano e perto da fronteira de Castela, como local de nascimento de Halevi e Abraham \*Ibn Ezra. Judah Halevi, aparentemente de uma família rica e instruída, recebeu uma educação abrangente em hebraico e árabe. Seus anos de infância foram passados durante um período de paz para os judeus da região. Ele viveu por algum tempo em território cristão, como confirmado por suas próprias palavras em uma carta e pelo testemunho de seus contemporâneos. Em alguns manuscritos, ele é chamado de "o castelhano". Alguns pesquisadores adiantaram a data de sua primeira visita a al-Andalus. Mas é muito provável que fosse ainda muito jovem quando viajou para o sul muçulmano com a intenção de seguir para o grande centro judaico de Granada. Entre as várias comunidades por onde passou no caminho estão Córdoba e Lucena; provavelmente foi em um desses lugares que ele participou de um concurso de redação de poesia (estilizado em homenagem aos árabes). Ele ganhou o concurso por imitar um poema complicado de Moses ibn Ezra, que convidou Judah Halevi para sua casa. Os dois desenvolveram uma estreita amizade e Judah Halevi parece ter passado algum tempo em Granada, num ambiente de riqueza e cultura. Lá, ele também escreveu seus primeiros poemas importantes – principalmente elogios e cartas poéticas – e aparentemente alguns de seus poemas de vinho e amor, que refletem sua vida tranquila e hedonista durante esses anos. Judah Halevi também se tornou amigo do irmão de Ibn Ezra, Isaac, e esteve em contato com outros grandes poetas em Granada, Sevilha e Saragoça.

Com a vinda dos almorávidas da África e sua conquista da Espanha muçulmana (após 1090), a posição dos judeus na Andaluzia se deteriorou, e Judá Halevi deixou Granada.

Nos 20 anos seguintes, ele viajou por inúmeras comunidades. Em vários lugares, ele esteve em contato com nobres e dignitários judeus e não judeus (por exemplo, Joseph ibn Migash em Lucena e o vizir Meir ibn Kamniel em Sevilha). Ele passou algum tempo em Christian Toledo, praticando medicina, aparentemente a serviço do rei e seus nobres. Como muitos de seus companheiros judeus da época, ele confiava que o status e a influência dos nobres judeus e líderes comunitários próximos à casa real garantiriam segurança e paz para os judeus nas terras cristãs. No entanto, ele ficou desiludido com o assassinato em 1108 de seu patrono e benfeitor, o nobre Salomão ibn Ferrizuel, que havia alcançado um alto posto a serviço de Afonso VI. Judá deixou Toledo aparentemente antes da morte de Afonso VI (1109) e novamente começou a viajar. Sua fama continuou a se espalhar, e o círculo de seus amigos e admiradores, para quem escreveu muitos poemas, ampliou-se muito.

Judah Halevi também teve contato com as comunidades judaicas no norte da África, Egito e Narbonne.

Sua situação financeira era geralmente boa; parece que ele raramente dependia de presentes. Além de sua profissão de médico, ele também se envolveu no comércio, aparentemente com mercadores judeus no Egito e, em particular, com os grandes

Comerciante judeu, Abu Saïid y alfon ha-Levi de Damietta, que em uma de suas muitas viagens veio para a Espanha. Cinco cartas de Halevi para y alfon foram encontradas no \*Genizah, escritas pelo poeta entre 1127 e 1140. Ativo também em assuntos comunitários, ele ajudou a coletar dinheiro para o resgate de cativos.

AMIZADE COM ABRAHAM IBN EZRA. De todos os seus laços com várias pessoas, a amizade de Judah Halevi com Abraham ibn Ezra foi especialmente próxima e duradoura. Alguns estudiosos acreditam que ambos vagaram pelas várias cidades da Espanha muçulmana e até viajaram juntos para o norte da África. Ambos estavam no norte da África, mas não é certo que eles estivessem lá juntos. Em seus comentários bíblicos, Abraham ibn Ezra cita várias vezes Judah Halevi em questões de gramática, exegese e filosofia (por exemplo, Ex. 9:1; 20:1; Dan. 9:2). Várias tradições sustentam que os dois estavam relacionados por sangue ou por casamento.

De acordo com uma tradição posterior (Sefer ha-Yuýasin de Abraham Zacuto, ed. por A. Freimann, 1925) eles eram primos, enquanto um outro – sem dúvida lendário – mencionado no comentário de Abrabanel sobre a Torá e no Shalshet ha-Cabala de Gedaliah ibn Yaýya (Cracow, 1596), afirma que Judah Halevi deu sua filha em casamento a Abraham ibn Ezra, apesar da pobreza deste último. Com base nas cartas do Cairo Genizah, no entanto, pode-se supor que seu genro era Isaac, filho de Abraham ibn Ezra, que viajou com ele para o Egito.

## Últimos dias em Ereÿ Israel

A decisão de Judah Halevi de emigrar para Ereÿ Israel, uma decisão gradual, refletiu a maior aspiração de sua vida. Resultou de um complexo de circunstâncias: pensamento político intenso e realista; desilusão com a possibilidade de existência judaica segura na diáspora; desejo intenso de um ato positivo e redentor; e o clima messiânico predominante, que o afetou tanto que ele uma vez sonhou que a redenção viria no ano 4890 (1130 EC).

A decisão foi fortalecida por sua filosofia religiosa, desenvolvida longamente em seu livro O Kuzari e em muitos de seus poemas. Essa filosofia manteve a unidade que resulta da relação entre o Deus de Israel, o povo de Israel – a quem Ele escolheu revelar Sua verdade por meio de Seus profetas, Ereÿ Israel – a "Porta do Céu", o único lugar onde a profecia é possível, e hebraico – a língua de Israel. Disto se seguiu claramente que a existência ideal para os judeus era alcançável apenas em sua própria terra. Através da obra filosófica e poética de Judah Halevi, como em sua vida, pode-se sentir o esforço intelectual para conscientizar outros judeus disso. Em sua obra filosófica, bem como em sua poesia, Judah Halevi falou duramente contra aqueles que se enganaram falando de Sião e orando por sua redenção enquanto seus corações estavam fechados a ela e suas ações distantes dela. Judá, no entanto, compreendia os problemas que a emigração para Ereÿ Israel representava para muitas pessoas; ele decidiu realizar sua própria aliã – o ato educacional de um indivíduo que também busca redenção pessoal.

Grandes dificuldades estavam diante dele. A longa jornada pelo mar e pelo deserto era perigosa. Ele sabia que iria em

judá halevi

combater as condições de vida muito difíceis em Ereḥ Israel, que estava sob o domínio dos cruzados na época. Além disso, Judah Halevi teve que rebater os argumentos de seus amigos que tentaram dissuadi-lo; teve de superar o apego à sua única filha e genro, aos seus alunos, aos seus muitos amigos e admiradores; e ele teve que abrir mão de seu alto status social e da honra que havia alcançado em sua terra natal. Ele lutou profundamente com seu apego íntimo à Espanha, a terra das “sepulturas de seus pais”: uma vez ele até olhou para a Espanha com orgulho e gratidão, como uma pátria para os judeus. Essas indecisões, que o ocuparam no último período de sua vida, encontram expressão em seus “Poemas de Sião”, nos Kuzari (principalmente na quinta e última parte) e nas cartas de Genizah, que datam do mesmo período. Por outro lado, Judah Halevi foi encorajado a fazer a viagem por seu amigo ḡ alfon ha-Levi, que conheceu na Espanha em 1139.

Importantes novas cartas e documentos publicados por Goit ein por um lado (cinco deles são holografias do próprio Judah Halevi), e por M. Gil e E. Fleischer (2001) por outro, iluminaram de forma decisiva seus últimos dias no Egito e sua viagem à Palestina. Graças às cartas encontradas na Genizah sabemos que no dia 24 de Elul (8 de setembro de 1140)

Judah Halevi, acompanhado por Isaac, filho de Abraham Ibn Ezra, entre outros, chegou a Alexandria. Sua chegada causou grande excitação, e o dayyan Aaron ibn al-'Ammīn foi seu anfitrião. Vários meses depois, ele foi para o Cairo, onde ficou com ḡ alfon ha-Levi. A paisagem, os prazeres, a admiração e a honra geralmente conferida a ele em todos os lugares, e as amizades que ele desfrutava serviram para prolongar sua estada no Egito. Ele escreveu lá um número substancial de poemas, nada menos que 50, elogiando seus amigos egípcios. Ele queria continuar sua viagem a Jerusalém e começou a temer morrer antes de chegar ao seu destino. Seus amigos tentaram convencê-lo a permanecer no Egito, alegando que o Egito era tão importante quanto Ereḥ Israel, já que a primeira profecia e grandes milagres aconteceram lá. Ele tentou a rota terrestre do Cairo a Jerusalém, mas teve que retornar. Isaac Ibn Ezra decidiu seguir seu próprio caminho e não voltou com ele para Alexandria. Judah Halevi embarcou em um navio em Alexandria em 8 de maio de 1141, com destino a Ereḥ Israel, mas sua partida foi atrasada pelo mau tempo. O navio finalmente partiu em 14 de maio. A viagem marítima para Ashkelon ou Acre levou cerca de 10 dias, e parece muito provável que ele realmente tenha chegado à Terra Santa. Uma carta de ḡ alfon nos informa que Halevi morreu no mês de julho. Parece que ele conseguiu passar seu último mês na terra dos seus sonhos. O que lhe foi negado em vida, no entanto, a famosa lenda, mencionada pela primeira vez em Shalshet ha-Kabbalah, e mais tarde por Heinrich Heine em seu Hebraeische Melodien, forneceu.

Relata que ele conseguiu chegar à cidade de Jerusalém, mas, ao beijar suas pedras, um cavaleiro árabe que passava (Jerusalém, de fato, estava sob os cruzados) o pisoteou no momento em que ele recitava sua elegia, “ḡiyon ha -lo tishali.”

### Poesia

São conhecidos cerca de 800 poemas escritos por Judah Halevi, capa

todos os assuntos comumente encontrados na poesia hebraica espanhola, bem como as formas e padrões artísticos da poesia secular e religiosa.

**POEMAS DE AMOR.** Seus poemas de amor, que somam cerca de 80, são dirigidos a um veado ou gazela, ou – como poemas de casamento – aos dois juntos. Seus poemas curtos com rima interna, e seus poemas de cinto, bem como os do tipo zajal, nos quais os jogos de som e rima às vezes acrescentam uma graça musical, alcançaram grande perfeição artística (“ḡ ammah be-ad reki'a ḡammah, ” “Bi bi ha-ḡevi, bi adoni”). Seu conteúdo e forma são aqueles geralmente encontrados na poesia de amor árabe-hebraica, como os anseios e dores do amante, a crueldade da amada que se deleita em zombar de suas vítimas, seu semblante brilhando na escuridão de uma noite de tempestade, e seus olhares “letais”.

Às vezes há uma descrição particularmente original da beleza feminina, como aquela que compara o rosto cercado por uma queda de cabelo ruivo ao pôr do sol que avermelha as nuvens do horizonte (“Leil gilleta elai”); às vezes o espírito lúdico leve se une a uma descrição surpreendentemente gráfica.

Uma veia popular é discernível no estilo claro e simples da epitalâmia. As interpretações dos poemas de amor de Judah Halevi variam: alguns afirmam que refletem suas experiências pessoais, enquanto outros sustentam que são simplesmente composições artísticas, com temas e descrições literárias aceitas. Seguindo as tendências contemporâneas, Judah Halevi também compôs poemas em louvor ao vinho e seus prazeres. Uma ludicidade também pode ser sentida em seus enigmas divertidos e em seus vários epigramas, que na maioria são espirituosos (“Lo nikreti”).

**POEMAS DE EULOGIA E LAMENTO.** O maior número de poemas seculares de Judah Halevi trata de elogios e amizade.

Uma pequena parte dos cerca de 180 foram escritos para indivíduos sem nome, mas a maioria para seus contemporâneos famosos – poetas, filósofos, estudiosos religiosos (por exemplo, Moses Ibn Ezra, Judah Ibn Ghayyat, Joseph Ibn ḡaddik, Joseph Ibn Migash), nobres, e filantropos. Sua forma é a qaḡyda e sua linguagem, rica e brilhante, com muito embelezamento. Descrições poéticas esplêndidas, como a da noite no elogio poético composto para Solomon Ibn Ghayyat (“Ayin nedivah asher tashut ke-soḡeret”), ou a do jardim, o vinho e a festa de amigos em um poema em homenagem de Isaac Ibn al-Yatom (“Ereḡ ke-yaldah hayetah yoneket”) são alcançados.

A abertura é geralmente a parte mais artística do poema, enquanto o próprio elogio – que em grande parte compreende o conteúdo – costuma ser pedestre, desprovido de qualquer marca de individualidade e tendendo ao exagero extremo. Os poemas francos e sensíveis desse tipo foram escritos para essas pessoas, como a família Ibn Ezra, por quem Judah Halevi sentia profundo afeto e admiração.

O qaḡyda também é a forma da maioria dos lamentos (aproximadamente 45) sobre a morte de muitos de seus amigos e conhecidos. Sua dor é combinada com uma meditação pessimista sobre a morte onipotente e sobre o destino que ataca arbitrariamente, e com elogios exagerados ao falecido – tudo no estilo contemporâneo. A morte de amigos íntimos, no entanto,

evocou um forte sentimento pessoal que conseguiu revestir de originalidade os motivos habituais (“Aleí zot tivkeinah” sobre a morte de Moisés ibn Ezra e seu irmão Joseph). Como era comum neste período, Judah Halevi combinou uma estruturação intelectual consciente de todo o poema com uma expressão de emoção genuína, como exemplificado em particular pelo lamento sobre o assassinato de Solomon ibn Ferrizuel nas mãos de mercenários cristãos. Aqui a tragédia do indivíduo se une à catástrofe do povo, e a perplexidade com a raiva contra a cristandade, que é amaldiçoada neste poema. Stylisticamente as aberturas dos lamentos são únicas. Os próprios poemas, adaptados a diferentes situações de luto, são escritos em formas estróficas, livres dos conteúdos estilizados e das representações dos lamentos clássicos. A influência das canções folclóricas é claramente discernível nelas; a forma de verso de balada às vezes é usada, especialmente no diálogo entre os vivos que estão ao lado do túmulo e o falecido.

PIYYUTIM. Entre os 350 piyyutim que Judah Halevi compôs para todas as festas judaicas, destaca-se um grande grupo, que pode ser intitulado “Shirei ha-Galut” (“Poemas da Diáspora”). O realismo desses poemas reflete claramente os trágicos acontecimentos sofridos pelo povo judeu. Seu valor principal, no entanto, deve ser encontrado na forma lírica de seu próprio mundo pelo poeta, que se identificava profundamente com o destino de seu povo e cuja poesia deu expressão verdadeira a muitos outros. A combinação de aspectos estilísticos da poesia espanhol-hebraica com as várias características do estilo hebraico antigo resulta em raras conquistas de perfeição e beleza. O lamento de Jó, os clamores das Lamentações e do salmista e as amargas queixas de Jeremias ressoam nesses poemas, junto com a alegria das visões proféticas da redenção. Ao relatar sua experiência pessoal, o poeta particulariza a ideia de sofrimento – potencializada por imagens e descrições extraídas de fontes antigas. Em sua rica linguagem e imagens, na força de seu estilo variado e no efeito mágico de seus padrões sonoros, esses poemas estão entre as mais destacadas poesias hebraicas de todos os tempos (por exemplo, “Yonah nesatah al kanfei nesharim”).

Ao discutir o problema do “fim dos dias”, Judah Halevi usa a escatologia obscura do Livro de Daniel. Ele às vezes expressa depressão decorrente de seu medo pela demora da redenção e pelo perigo de destruição de seu povo. Nestes piyyutim Judah Halevi expressa seu anseio por redenção em uma demanda urgente por sua realização e em regozijo por sua realização esperada. Seguindo um antigo motivo midráshico, ele expressou alegoricamente a dor do povo escolhido e fiel de Deus, a quem Ele aparentemente abandonou aos ídólatras, em termos da angústia de um príncipe cujos servos o capturaram e cujo pai demora em resgatá-lo; em contraste, Deus, o amante, promete cumprir Sua aliança e assegura Seu povo de Seu amor e da futura redenção. Nesta seção, a poesia está repleta de descrições de amor e primavera tiradas do Cântico dos Cânticos. Nesses poemas, Judah Halevi toma uma posição polêmica contra a falsa crença;

contra as seduções de monges e apóstatas, a amada, ferida e insultada, jura fidelidade incondicional ao seu amante (“Yode’ei yegoni”), proclamando felicidade em suas dores que são apenas feridas de um amante (“Me-az me’on ha-ahavah”).

Ele enfatiza a superioridade da religião judaica, que por si só é divinamente revelada (“Ya’alat y’en mi-me’onah rayakah,” “Yekar im ha-shabbat tagdil”). Os poemas estão imbuídos de emoções por vezes fortemente contrastantes: solidão e sofrimento; regozijando-se na luz do passado e sofrendo nas trevas do presente; desespero e segurança; desejo de vingança e desejo de redenção. As fortes tensões entre esses opostos encontram expressão imagética em figuras como uma pomba fugindo do caçador (o povo judeu carregava, no passado, nas asas de águias); a degradação do escravo (o reino perdido); a solidão do filho exilado (a escolha essencial do povo).

POESIA LÍRICA PESSOAL. Junto com piyyutim de natureza nacional sobre temas bíblicos e históricos como a descrição dos milagres no Egito nos poemas para a Páscoa, o milagre de Purim, o Avodah para o Dia da Expição, são encontrados poemas líricos que expressam experiências religiosas pessoais. ences : yo’erot, kerovot, reshuyot e principalmente seliyot, que estão entre os maiores da poesia religiosa judaica após os Salmos. Judah Halevi expressa a reverência do homem por Deus, seu medo do pecado e a luta desesperada contra sua natureza carnal. Ele repetidamente adverte a alma com palavras duras, instila nela o medo do julgamento e da morte, a seduz com a ideia da recompensa do paraíso e a detém com a ameaça do fogo do inferno. Neste conflito, Deus, um juiz severo, é muito elevado para ser abordado e conhecido. Por outro lado, ele escreve sobre sua felicidade com Deus, que permeia todo o seu ser; seu poderoso amor e devoção a Deus aumentam a luz em sua alma, atenuam seu medo e a protegem do poder do mal. Nesse momento, Deus é revelado ao coração. Traços de visões filosóficas contemporâneas podem ser discernidos nesses poemas, bem como influências de motivos semelhantes na poesia hebraica anterior. O estilo exaltado é raramente usado (“Ye’jav lashon y’azot ishon”, “Elohim el mi amshilkha”); geralmente o tom poético é gentil, humilde e tranquilo. Alguns poemas confrontam os grandes paradoxos da experiência religiosa; alguns combinam meditação profunda com sentimento emocional (“Yah, anah em’ya’akha”); outros ocasionalmente beiram o místico, como o poeta se aventura em áreas da antiga revelação em busca de seu “amante”, seu Deus, “e ninguém responde”.

CANÇÕES DE SIÃO E CANÇÕES DO MAR. A mais famosa das obras poéticas de Judah Halevi são o “Shirei yiyyon” (“Poems of Zion,” ou Zionides), aproximadamente 35 em número. Sua originalidade é evidente no próprio tema, que naquela época era incomum, mas ainda mais em sua variada e bela arte. Várias categorias desses poemas podem ser diferenciadas, embora tenham sido escritas ao longo de várias décadas, e contenham motivos recorrentes e tons semelhantes.

(1) Os poemas de saudade de Ereẓ Israel expressam a tensão interna entre o amor e a dor, entre o sonho e o

judá halevi

a realidade e o esforço necessário para unir o Ocidente e o Oriente (“Libbi be-mizraý”, “Yefeh nof”, “Elohai, mishkenotekha yedidot”).

(2) As disputas poéticas exibem uma forte base intelectual, dominada pela emoção pessoal. Às vezes, a controvérsia é uma expressão das próprias incertezas internas do poeta.

Para Judah Halevi, parecia que para muitos a vida na Espanha era uma espécie de escravidão, uma busca de seduções inúteis e uma traição a Deus. Ele encontrou a verdadeira liberdade na servidão a Deus e na subserviência à Sua vontade, realizada por sua emigração para Ereẓ Israel. Antes de sua viagem, Judah Halevi viveu isso em sua imaginação e poesia, superando assim medos profundos; ele até aprendeu sozinho a antecipar com alegria e entusiasmo os perigos do futuro (“Ha-tirdof ne’arut”, “Ha-yukhlum”). Foi em seus poemas de disputa com outros – nos quais Judah Halevi aparece como um oponente vigoroso – que sua doutrina sobre Ereẓ Israel foi desenvolvida e a consciência nacional elevada a um nível até então desconhecido. No século 12, ele foi capaz, como resultado de raciocínio e compreensão política clara, argumentar que não há lugar seguro para o povo judeu, exceto Ereẓ Israel. Quanto a ser desolado, também foi dado assim aos antepassados.

(3) Alguns dos poemas da viagem foram realmente escritos a bordo do navio; outras são descrições imaginárias compostas antes da viagem, enquanto outras ainda foram escritas depois dela. Poemas descritivos importantes são estruturalmente influenciados por antigas formas poéticas bíblicas (por exemplo, Salmos 107:23-32). Eles começam com uma descrição do mundo, mas as descrições subsequentes diminuem em perspectiva: o mar Mediterrâneo tempestuoso, o navio fraco à sua mercê e, finalmente, o próprio poeta em oração. Segue-se a calma final após a tempestade. O rugido das ondas domina o ritmo e os padrões sonoros. Sua oração é identificada com a de Jonas, e o rugido do mar é conscientemente identificado com o gemido de seu coração. O melhor de seu “Shirei ýiyyon” é “ýiyyon ha-lo tishali” (“Sião, não pedirás o bem-estar de teus prisioneiros?”).

Como me será doce comer e beber enquanto contemplo

Cães dilacerando os filhotes do teu leão?

Ou como a luz do dia pode ser alegre para meus olhos enquanto ainda

Vejo nos bicos dos corvos corpos dilacerados de tuas águas.

Numerosas imitações e traduções deste poema apareceram. Em virtude de sua inclusão (de acordo com o rito Ashkenazi) no kinot para o Nono de Av, muitas gerações lamentaram a destruição do Templo e sonharam seu sonho de redenção nas palavras deste poema. Todos os aspectos do poema se concentram em Sião. A única rima de todas as estrofes é ý ýý ýý que produz um efeito de transe. Profundo apego a Ereẓ Israel sozinho permeia o significado de cada coisa no poema. As qualidades sagradas da terra são especificadas longamente com um sentimento lírico que transplanta imaginativamente o poeta para lugares de antiga revelação, profecia, monarquia e para os túmulos dos antepassados. Em um grito poético único, ele expressa sua dor por sua destruição e sua humilhação na subjugação:

Como os gemidos profundos e rugidos abaixo de mim  
Aprendendo com meus medos mais íntimos.

Ele expressa a felicidade de sua esperança nos versos tranquilos que terminam o poema. Com estas linhas ele abençoa aqueles que terão a sorte de ver a verdadeira redenção no amanhecer.

Os poemas de Judah Halevi foram difundidos em manuscritos desde um período inicial. Milhares de fragmentos de seus poemas foram preservados no Genizah, e também em outras coleções de manuscritos que são mantidos hoje na Rússia e em muitos outros países. Durante sua vida já eram conhecidos fora da Espanha. Pouco depois de sua morte, seus poemas começaram a ser coletados em divyñym por diferentes estudiosos. O mais conhecido deles é o grande diwan compilado, provavelmente no Cairo, por ýiyya al-Dayyan al-Maghribý, não muito depois da visita de Halevi ao Egito (Oxford, Bodl. Ms. 1970). Outros editores tentaram aumentar o número de poemas do diwan, como o compilador Cairene \*Joshua ben Elijah Halevi fez pelo menos um século depois, incluindo um apêndice com mais composições (Oxford, Bodl. Ms.

1971). Antes dele, David ben Maimon e Sa'id ibn al-Kash também colecionaram poesia Halevi.

Desde o início da impressão, muitos dos piyyutim de Judah Halevi foram incluídos em maýzorim e em coleções de piyyutim, seliyot e kinot. A partir do século XIX, estudiosos começaram a publicar seus poemas seculares e litúrgicos a partir de manuscritos em revistas e periódicos literários, por exemplo, A. Geiger, em Melo ý ofnayim (1840); SH Edelman em Ginzei Oxford (1850); JL Dukes em Oýar Neýmad (1857); SD Luzzatto em Tal Orot (1881) e em Iggeret Shadal (1882-1884). O primeiro estudioso a publicar coleções de poemas de Judah Halevi como livros individuais e publicar seu diwan completo foi SD Luzzatto.

Recebeu de Oxford uma cópia do manuscrito do diwan feito por Joshua Elijah bar-Levi (século XIV) e publicou os poemas nele em Betulat Bat Yehudah (Praga, 1864).

Ele também começou a publicar o diwan inteiro, mas só conseguiu publicar a primeira seção (Lyck, 1864). Posteriormente, muitas coleções de poemas de Judah Halevi foram publicadas, total ou parcialmente. Podem ser mencionados: AA

Harkavy, Rabi Yehudah Halevi, Koveý Shirav u-Meliýotav, 2 vols. (Varsóvia, 1893-1894); H. Brody, Diwan Jehudah ha-Levi, 4 vols., dos quais dois são anotados (Berlim, 1894-1930); S. Bernstein, Shirei Rabbi Yehudah Halevi edição popular (com notas e uma explicação; Nova York, 1945); Y. Zmora, Kol Shirei Rabi Yehudah Halevi, 3 vols. (Tel Aviv, 1955). Um comentário sobre a primeira seção do divã de Judah Halevi foi publicado por Abdallah Saul Joseph, Givat Sha'ul (Viena, 1923), editado por S. Krauss. Nas várias antologias de poesia hebraica muito espaço foi dedicado aos poemas de Judah Halevi, por exemplo, H. Brody-K.

Albrecht, Sha'ar ha-Shir (1905); H. Brody-M. Wiener, Mivhar ha-Shirah ha-lvrit (1922, 19462, ed. AM Haberman); ý . Schirmann, Ha-Shirah ha-lvrit bi-Sfarad u-ve-Provence, vol. Eu (1959). Uma nova edição abrangente e crítica de todos os poemas de Hal evi é um dos grandes desejos da poesia hebraica medieval em nossos dias. J. Yahalom está trabalhando nisso.

Parte da poesia de Judah Halevi foi traduzida e



publicado ao lado do original hebraico ou sozinho, por exemplo, por JM Sachs (em *Die religioese Poesie der Juden in Spanien*, 1845); por A. Geiger (*Divan des Castiliers Abu'l-Hassan Juda ha Levi*, 1851); por Franz Rosenzweig (*Zionslieder*, 1933); para o inglês por N. Salaman (*Poemas Seleccionados de Jehudah Halevi*, 1924), G. Levin (2002), etc.; em holandês por S. Pinkhof (1929); hebraico e espanhol por A. Sáenz-Badillos e J. Targarona (1994); italiano por S. de Benedetti (1871); Húngaro por J. Patai (1910).

**CARACTERÍSTICAS DA POESIA DE HALEVI.** A poesia de Halevi recebeu inúmeros comentários e interpretações muito diversas. Nenhum outro autor medieval foi recebido com o mesmo entusiasmo por todas as gerações subsequentes. Sua poesia é considerada um dos modelos marcantes da escola andaluza. Alguns estudiosos mostraram reserva quanto à sua atitude conservadora, em nítido contraste, por exemplo, com o muito mais liberal Ibn \*Gabirol. Mas ninguém duvidou do valor literário e estético de sua poesia.

Halevi segue as convenções da época em poemas que podem ser considerados "formalistas", como a maioria de seus poemas de amor ou bacharelado que às vezes são traduções quase literais do árabe; mas mesmo nesses casos ele tem seu próprio estilo particular e pessoal. Ele também pode escrever com o mais profundo lirismo, expressando de maneira admirável suas próprias aspirações ou as de seu povo no exílio. Suas palavras de amizade não são fórmulas simples, e sua afeição por seu povo é inteiramente sincera. Como poeta, ele se sente como um profeta proclamando a libertação de Israel.

Proveniente do Norte cristão, como estrangeiro, Halevi integrou-se plenamente no mundo andaluz com o seu saber árabe, exibindo o grau máximo de adaptação cultural. Mesmo alguns dos temas e imagens mais significativos que emprega em sua poesia, incluindo os sentimentos do exílio e a separação do coração do objeto de sua afeição, são retirados de poetas árabes, sempre com as nuances impostas por uma mente judia. Mas ele parece ter se desencantado com o

a vida de al-Andalus, rejeitando gradualmente os valores culturais e sociais da corte andaluz-judaica; uma consequência disso pode ter sido a viagem a Jerusalém nos últimos dias de sua vida e sua possível decisão de abandonar a escrita de poesia.

Analisando esta situação particular de Halevi, R. Brann vê nas atitudes contraditórias do poeta em relação à poesia um sinal dos conflitos inerentes à vivência em dois mundos bastante diferentes, em ambigüidade cultural; para ele, Halevi não passou por uma "conversão" em sua idade adulta; ele permaneceu um poeta hebreu andaluz e compungido em conflito com a ambigüidade de sua identidade literária. No entanto, nos últimos 15 anos de sua vida, Brann observa em Halevi um claro desvio das tradições literárias e convenções culturais que produz um "discurso culturalmente subversivo" tendendo a substituir os valores dominantes dessa sociedade.

**R. Scheindlin examinou a visão individual e** experiência religiosa de Halevi (em contraste com a de Ibn Gabirol) como refletida na poesia litúrgica. Embora ambos os poetas compartilhem a psicologia neoplatônica, eles estão de fato amplamente separados. o

Halevi atribui grande importância à distância entre Deus e o homem, à sua transcendência, introduzindo em seus poemas um clima de confiança tranquila em Deus e uma aceitação passiva de sua vontade que parecem ter suas fontes principais na poesia religiosa árabe. Em um belo estudo, Scheindlin (2003) contemplou a peregrinação de Halevi como um fenômeno literário, sublinhando a importância de seu uso generalizado de imagens envolvendo pássaros. Os pássaros podem estar conectados com Israel, com a alma humana ou com a própria peregrinação. Em particular, ele freqüentemente emprega a imagem da pomba para representar a nação de Israel, combinando-a muitas vezes com as palavras "silêncio" e "distância" para expressar o exílio ou o sonho de redenção. Quando finalmente concentrou suas energias literárias na peregrinação, a pomba distante e silenciosa serviu-lhe também como imagem de sua busca pela terra de seus sonhos.

A poesia de Halevi não foi um fenômeno isolado. Quando chegou a al-Andalus, encontrou um grande número de poetas em todos os importantes centros judaicos. Aprendeu com eles e tornou-se amigo de muitos deles. A poesia era uma das atividades mais estimadas da sociedade andaluza, um sinal de distinção intelectual e um ideal de vida. Encontros literários, concursos, provas de capacidade inventiva e talento imaginativo, correspondência entre poetas, enigmas, jogos de palavras e imagens eram práticas habituais entre esses grupos de andaluzes judeus cultos. Judah Halevi foi cercado pelos membros da família Ibn Ezra, por Joseph ibn Zad diq, Joseph ibn Sahal, Judah e Solomon ibn Gayyat, Ibn al Mu'alim, Levi ibn al-Tabban e outros poetas menores que representavam os ricos vida de um Século de Ouro próximo ao seu fim.

[Enciclopédia Hebraica / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

### Sua filosofia

Judah Halevi foi um dos pensadores mais influentes do judaísmo medieval, e seus argumentos para a verdade do judaísmo e a superioridade essencial do povo judeu são invocados até hoje em círculos tradicionalistas. Embora Halevi rejeitasse o aristotelismo islâmico, que estava começando a ser adotado por seus companheiros judeus e logo seria considerado pela maioria dos filósofos judeus (como Maimônides) como cientificamente autoritário, ele sustentou que o judaísmo poderia ser defendido racionalmente enfatizando sua base empírica. Portanto, sua rejeição da principal filosofia da época não significava que ele fosse um anti-racionalista.

O pensamento de Halevi é desenvolvido em *Kitáb al-Radd wa-yl Dalíl fi 'l-Dîn al-Dhalíl* (O Livro de Refutação e Prova da Fé Desprezada, 1140), comumente chamado de *O Kuzari*, em homenagem ao rei dos cazaes, que é retratado como iniciando uma busca pela religião correta após sonhos repetidos em que uma figura angelical lhe diz que suas intenções eram agradáveis a Deus, mas suas ações não eram. A história é baseada na conversão histórica dos khazares da Ásia Central para o judaísmo no século VIII, embora o relato de Halevi sobre a busca do rei pela verdade seja puramente sua própria invenção literária. Como a história é contada por Halevi, o rei primeiro ouviu e rejeitou as doutrinas de um filósofo aristotélico, um cristão e um

judá halevi

filósofo apresentou uma teoria de um Deus totalmente impessoal que não se importa com as ações que os humanos escolhem; tal postura contradizia a evidência do próprio sonho do rei. Em contraste, tanto o cristão quanto o muçulmano alegaram que as ações de sua religião são aquelas que agradam a Deus, mas o rei rejeitou seus credos como ilógicos (cristianismo) e infundados (islão).

Tendo feito o rei rejeitar as doutrinas intelectuais e religiosas dominantes de sua época, Halevi então apresentou o rei como finalmente convidando um judeu a ouvir seus pontos de vista. Eventualmente, ele foi persuadido por um sábio judeu (o *ÿaver*) da verdade do judaísmo. Após a conversão do rei ao judaísmo, descrita no início de Kuzari, Livro 2 (de 5), suas discussões com o *ÿaver* continuaram até que este anunciou sua partida para a Terra de Israel no final do tratado. Esse diálogo forneceu a Halevi a estrutura para apresentar sua defesa do judaísmo.

**FONTES.** Halevi usou a Bíblia como texto básico para sua reconstrução da história judaica, dando pouca atenção às interpretações rabínicas da narrativa bíblica. Seu uso do midrash é seletivo, destacando as tradições que enfatizam a particularidade judaica. Há muito pouco material legal no Kuzari, mas Halevi estava bem ciente da halachá rabínica, especialmente em comparação com as práticas caraitas. Certas tendências na tradição mística judaica, especialmente a especulação merkavah, também tiveram impacto nas ideias de Halevi; por sua vez, seu pensamento teve um impacto vital na Cabala posterior.

Os Kuzari se beneficiaram muito de uma variedade de fontes não judaicas. Embora Halevi tenha rejeitado a filosofia grega como ela foi desenvolvida no mundo islâmico, ele estava muito ciente do sistema aristotélico (do qual ele pode ter se apaixonado em sua juventude). Seus retratos da filosofia devem-se às obras de Abû Bakr Muhammad ibn Bajja e Abû Ali al-Hussain Ibn Sînâ (\*Avicenna, cujo tratado sobre a alma é transcrito em Kuzari 5:12). A oposição de Halevi à filosofia parece ter sido inspirada em parte por Abû Hâmîd Al Ghazâlî. Ele também se baseou nas fontes calâmicas usadas por seus predecessores judeus, como \*Saadia Gaon e \*Baÿya ibn Paquda, mas considerou Kalam útil apenas na medida em que se busca uma defesa racionalista da teologia judaica.

A ciência grega, moderada pelo ambiente islâmico, também teve impacto em seu pensamento. Nos últimos anos, a atenção tem sido dada à maneira como os conceitos e termos xiitas e sufis ajudaram a estruturar a perspectiva religiosa de Halevi, especialmente em relação ao status especial do povo judeu.

**MÉTODO.** Halevi rejeitou os dois modelos científicos/filosóficos reinantes de sua época: Kalam e aristotelismo. Ele acreditava que ambos se baseavam em construções teóricas e não em verdades empíricas duras. Kalam chegou às conclusões corretas, como a criação do mundo e a existência e unidade de Deus, mas foi útil principalmente para apologética. O aristotelismo, ao contrário, ensinou muitas doutrinas incorretas, pois Aristóteles carecia de tradição confiável quando se propôs a

compreender o mundo pelo uso de seu raciocínio silogístico (*qi yâs*) sozinho. Por exemplo, ele acreditava que o mundo é eterno; se conhecesse a Bíblia, teria usado sua razão para defender a proposição de que o mundo foi criado (Kuzari 1:67). Além disso, a filosofia pode ir tão longe: o conhecimento filosófico e silogístico de Deus, por exemplo, é possível, mas é deficiente comparado com a experiência imediata e não mediada (*dhawq*, literalmente "gosto") de Deus através da profecia (Kuzari 4: 15-17).

A tradição judaica forneceu o verdadeiro conhecimento baseado na experiência do povo judeu. A confiabilidade da tradição é garantida pelo grande número de testemunhas do êxodo milagroso do Egito, a revelação no Monte Sinai e a entrada na Terra de Israel. Não só havia centenas de milhares de observadores desses eventos, mas também o depoimento original dessas testemunhas foi transmitido publicamente ao longo dos séculos. Uma vez que, afirmou Halevi, todos os judeus aceitaram a exatidão do relato bíblico como tendo sido transmitido a eles por gerações anteriores incontáveis, não há possibilidade de erro ou falsificação da tradição.

Se a Bíblia fosse uma invenção, não haveria consentimento universal judaico para sua verdade. Em contraste, o cristianismo e o islamismo alegaram ter sido revelados apenas a um pequeno número de pessoas e, portanto, não podem ser validados. Embora este argumento histórico para a certeza da tradição judaica não seja totalmente original (tem um antecedente na obra de Saa diah Gaon), a formulação de Halevi dele é provavelmente seu legado mais significativo.

Uma vez que Halevi estabeleceu a veracidade do judaísmo, ele empregou a razão para explicar suas verdades. Nada nas Escrituras ou na tradição, afirmou ele, contradizia a razão (Kuzari 1:67, 89). Assim, pode-se buscar justificativas para doutrinas problemáticas (como a superioridade do povo judeu) ou ocorrências históricas (como a revelação). Essas explicações podem parecer racionalmente inválidas ao leitor moderno, mas foram baseadas em parte em noções científicas medievais ou em noções comuns da época. De qualquer forma, é muito fácil descartar Halevi como apenas um crítico religioso doutrinário da filosofia; ele tentou substituir o racionalismo aristotélico, que em sua opinião era insuficiente, por uma forma de empirismo judaico.

**SINGULARIDADE DO POVO JUDEU.** De acordo com Judah Halevi, o povo judeu foi capaz de realizar profecias e receber a Torá porque são essencialmente diferentes de outras nações. Tomando emprestado noções comuns na literatura xiita, Halevi argumentou que Adão era o humano perfeito original cujo status foi transmitido biologicamente a uma linha seletiva de seus descendentes. No início, essa distinção singular (em árabe: *safwa*, geralmente traduzida para o hebraico como *segulah*) foi confinada a indivíduos como Sete, Noé, Sem, Abraão, Isaque e Jacó. Com a geração dos filhos de Jacó, essa característica especial tornou-se universal entre todos os judeus. Como resultado de sua distinção, o povo judeu foi capaz de se unir a um aspecto de Deus chamado "a influência divina" ou "a ordem divina" ou "a faculdade divina" (em árabe: *al-amr*

al-ilahi, geralmente traduzido para o hebraico como ha-inyan ha-elohi) e se tornam profetas (Kuzari 1:95 e outros lugares). É esta relação especial que distingue os judeus de todos os não-judeus; um convertido ao judaísmo pode aspirar no máximo a um nível subprofético de inspiração, mas nunca será igual ao judeu nativo (Kuzari 1: 27, 115; o status da progênie judia do prosélito não é esclarecido no Kuzari, embora haja razão para pensar que Halevi acreditava que eles também seriam inferiores a outros judeus). O fato de o rei não-judeu dos khazares ter escolhido se tornar judeu, apesar do status inferior do convertido, é apresentado como um forte argumento para a verdade essencial do judaísmo.

Embora os judeus fossem uma minoria perseguida, na verdade eles funcionavam como o "coração" da humanidade; sem um coração, um organismo vivo não poderia existir, mas o coração pode ser muito fraco quando outros membros são fortes. A humanidade não poderia existir sem os judeus, que são como um homem doente que já foi vibrante e ainda pode retornar ao seu estado anterior. As nações do mundo são como uma bela estátua que impressiona externamente, mas que nunca esteve verdadeiramente viva (Kuzari 2:29-44).

A TERRA DE ISRAEL E A LÍNGUA HEBRAICA. UMA corolário da teoria da superioridade do povo judeu era o conceito de superioridade da Terra de Israel (geralmente chamada pelo termo geográfico árabe al-sham, ou seja, "grande Síria") e da língua hebraica (Kuzari 2). Por exemplo, a profecia só é possível na Terra de Israel (ou "por causa dela"; Halevi estava ciente de que vários profetas bíblicos não estavam na Terra de Israel). Para explicar essa singularidade geográfica, Halevi adotou uma teoria climatológica, originalmente inovada pelos gregos e desenvolvida pelos árabes, que postulava que o centro das áreas povoadas da Terra é superior às áreas norte e sul. A Terra de Israel é a mais perfeita de todas as terras. Este é mais um exemplo do uso do que foi considerado uma teoria científica para justificar a exclusividade judaica.

O triste estado da Terra de Israel no tempo de Halevi foi explicado como resultado da destruição do Templo e da dispersão dos judeus. Assim como um determinado pedaço de terra pode ter todos os atributos naturais para produzir um maravilhoso vinhedo, se faltarem outros fatores necessários para cultivar uvas (por exemplo, chuva, fertilização, capina), o vinhedo não produzirá como deveria. Assim, sem a observância contínua dos mandamentos, especialmente os sacrifícios, a Shekhinah visível não está mais presente; os habitantes judeus da Terra de Israel perderam temporariamente seu status especial, embora permaneça latente tanto na terra quanto no povo. No entanto, os judeus devem retornar à Terra de Israel, mesmo em seu estado não redimido. A partida do yaver da Khazaria no final do The Kuzari reflete a partida do próprio Judah Halevi da Andaluzia.

A língua hebraica também se deteriorou apesar de sua superioridade intrínseca. Embora fosse a língua em que o mundo foi criado, a língua falada por Adão e Eva, e a língua da profecia, no exílio sofreu

o mesmo destino que o povo judeu. Deve-se notar que, embora Halevi tenha escrito sua poesia em hebraico, O Kuzari foi escrito em árabe.

RAZÕES PARA OS MANDAMENTOS. Halevi aceitou a distinção de Saa diah Gaon entre mandamentos racionais e revelacionais, mas em contraste com o Gaon, ele enfatizou o valor dos mandamentos revelacionais como uma distinção entre o judaísmo de outras religiões. Todos, inclusive um bando de ladrões, podem observar as normas sociais básicas (os mandamentos racionais) em suas próprias comunidades limitadas; somente os judeus podem observar os mandamentos específicos dados na Torá. Aquelas religiões que ensinam a observância de "nomoi intelectuais", e não os mandamentos divinos da Torá, são de origem humana e são meramente "silogísticas" e "governamentais" ou "políticas" (Kuzari 1:13, 81; 2:48).

Deve-se aceitar a observância da Torá como a vontade de Deus, sem procurar as razões para os mandamentos da revelação. Para aqueles que eram incapazes de alcançar tal nível de crença, Halevi ofereceu várias justificativas diferentes dos mandamentos, incluindo sua contribuição para a harmonia no mundo e para a harmonia pessoal do adorador individual (Kuzari 2:25–65; 3:1-22). Ao contrário dos racionalistas judeus que deram razões históricas para muitos dos mandamentos, como os sacrifícios, minando assim seu valor intrínseco, Halevi acreditava que cada um dos mandamentos tem seu próprio valor e se encaixa em um modo de vida que, agradando a Deus, resulta em profecia e providência divina.

POLÊMICA INTER-RELIGIOSA. Halevi atacou não apenas a filosofia totêmica de Aris em seu Kuzari. Ele se opôs igualmente às religiões rivais do judaísmo, cristianismo e islamismo, bem como ao caratismo, uma seita judaica que desafiava a verdade do judaísmo rabínico. Escrevendo em uma época de guerra cristã-muçulmana tanto na Península Ibérica quanto na Terra de Israel, Halevi era sensível à afirmação de que sucessos numéricos, militares e econômicos eram sinais da verdade de uma religião. Comparados ao cristianismo e ao islamismo, os judeus estavam em clara desvantagem material, fato que punha em dúvida a pretensão judaica de superioridade e favor divino.

Halevi sustentou que o sucesso temporal não é uma medida da verdade, e até mesmo o cristianismo primitivo e o próprio islamismo apontavam o martírio de seus crentes como um sinal da certeza de suas religiões. O fato de o judaísmo ter sobrevivido à adversidade por tanto tempo, apesar da facilidade com que os judeus individualmente poderiam escapar da perseguição convertendo-se a uma das outras religiões, é um sinal da providência divina (Ku zari 1:112-115). Além disso, os concorrentes do judaísmo prosperam neste mundo especificamente porque prometem grandes recompensas a seus adeptos sem exigir um compromisso concomitante de observar os mandamentos divinos. O cristianismo e o islamismo são imitações pobres da única religião verdadeira, o judaísmo, mas, no futuro messiânico, seus adeptos reconhecerão a superioridade do povo de Israel. Enquanto isso, eles preparam o caminho para a vinda do Messias (Kuzari 4:23).

judá halevi

A refutação da interpretação caraita do judaísmo pode ter sido uma das motivações de Halevi quando ele compôs uma versão inicial de *The Kuzari* (a questão de possíveis mudanças nas opiniões de Halevi foi recentemente discutida na literatura acadêmica, mas enquanto isso não há consenso sobre o assunto surgiu e as sugestões que foram propostas são altamente especulativas). Halevi considerava o caraísmo como paralelo à filosofia porque seus adeptos usavam esforço pessoal (*idjtihād*) e raciocínio silogístico (*qiyās*), em vez de tradição confiável, como fonte de interpretação da Torá e seus mandamentos. Apesar do mérito de suas intenções, a falta de tradições legais confiáveis resultou em anarquia comportamental, uma vez que cada caraita interpretava a Torá como bem entendesse; da mesma maneira, a falta de tradições metafísicas confiáveis dos filósofos resultou em uma forma de anarquia intelectual, como a negação da criação do mundo (*Kuzari* 3:22-74).

**NOTA BIBLIOGRÁFICA.** O original judaico-árabe de *The Kuzari* foi publicado pela primeira vez por Hartwig Hirschfeld (Leipzig, 1887) com base no manuscrito único do texto. Uma edição mais definitiva foi preparada por David Baneth e completada por Ageu Ben-Shammai (Jerusalém, 1977). Uma tradução hebraica medieval foi executada por Judah ibn Tibbon e foi reimpressa muitas vezes, mas não há edição científica. A edição de Hirschfeld desta tradução, que levou em conta o original judaico-árabe e as passagens censuradas restauradas, serviu de base para a maioria das edições do século XX do texto de Ibn Tibbon, apesar de sua natureza problemática. Johannes Buxtorf, o Jovem, publicou uma boa versão do texto de Ibn Tibbon, acompanhada de uma tradução latina (Basileia, 1660).

Existem duas traduções hebraicas modernas: Yehudah Even Shmuel (Tel Aviv, 1972; a tradução não é estritamente literal; por exemplo, confunde algumas das declarações mais etnocêntricas de Halevi, entre outras idiossincrasias); e Yosef Kafih (Kiryat Ono, 1997). A tradução inglesa de Hirschfeld (muitas edições) é substituída por uma nova tradução preparada por Barry S. Kogan com base no trabalho original de Lawrence V. Ber man. Várias outras edições contemporâneas em inglês foram traduzidas do hebraico e têm pouca importância acadêmica. A tradução francesa de Charles Touati do árabe (Louvain, 1994) é de grande valor. O *Kuzari* também foi traduzido para várias outras línguas europeias.

[Daniel J. Lasker (2ª ed.)]

### Na literatura judaica

É como o romântico "cantor de Sião", e não como o filósofo religioso, que Judah Halevi figurou em obras literárias escritas por judeus. Talvez o mais memorável desses retratos seja o do poeta alemão Heinrich "Hei ne em "Jehuda Ben Halevi", um dos *Hebraeische Melodien* contidos em seu falecido *Romanzero* (1851). Em linhas que ecoam os Salmos e os versos do próprio poeta espanhol, Hei ne traça com carinho a educação inicial e a carreira posterior do trovador da corte cujo coração estava fixado em Jerusalém. De fato, ele erroneamente creditou a ele a autoria do hino da véspera do sábado "Lekhah Dodi (tanto aqui quanto em "Prinzessin Sab

morcego", em *Hebraeische Melodien*). Uma versão em iídiche de "Jehuda Ben Halevi" de Hei ne foi publicada por Zelig I. Schneider em 1904. Mais tarde, no século XIX, Ludwig \*Philippson escreveu o romance histórico *Rabi Jehuda Halevi, der juedische Minister* (Yid. tr., 1895), uma versão hebraica que mais tarde apareceu como "Sefarad vi-Yrushalayim..." (em *Ha-Asif*, 3 (1886), 481-564). O assunto manteve sua popularidade no século 20 com obras que incluem o poema épico do escritor americano Eisig \*Silberschlag, Yehudah Halevi (1925), e o poeta iídiche A. Leyeles, "Yehudah Halevi" (em seu *Labirinto*, 1918). Em seu romance hebraico *Elleh Masei Yehudah Halevi* (1959), o escritor israelense Yehudah "Burla enfatizou o apelo de Judah Halevi para o retorno do povo judeu a Sião.

**BIBLIOGRAFIA: OBRAS DE (TRADUÇÕES) E SOBRE JUDAH HALEVI EM INGLÊS:** A. KUZARI: H. Hirschfeld (tr.), *Kit'v b al Khazari* de Judah Hallevi (1906, 19313, repr. 1945); I. Heinemann (ed. e tr.), *Kuzari: the Book of Proof and Argument* (ed. abreviado, 1947; repr. in: *Three Jewish Philosophers*, 1960); M. Friedlaender, em: *Estudos Semíticos em Memória de Alexander Kohut* (1897), 139-51; II Efros, em: *PAAJR*, 2 (1931), 3-6; L. Nemoy, em: *JQR*, 26 (1935/36), 221-6; M. Buber, em: *Contemporary Jewish Record*, 8 (1945), 358-68; L. Strauss, em: *PAAJR*, 13 (1943), 47-96; M. Wiener, em: *HUCA*, 23 (1951), 669-82. B. POESIA: N. Salaman (tr.), *Selected Poems of Yehudah Halevi* (1924); UMA. Lucas (tr.), em: *JQR*, 5 (1893), 652-63; JJ Ackerman, *Biblishe un Mod erne Poemen...* fun R. Yehudah Halevi (1923), incl. Eng. tradução; N. Allony, em: *JQR*, 35 (1944/45), 79-83 (nº 4 de Judah Halevi); Yehuda Halevi – Sweet Singer of Zion... (1940), incl. seleções de seus poemas; J. Schirmann, em: *KS*, 15 (1938/39), 360-7 incl. Eng.). **Adicionar.** **Bibliografia** : T. Carmi, *The Penguin Book of Hebrew Verse* (1981), 333-52; G. Levin (tr.), *Yehuda Halevi, Poemas do Diwan* (2002). C. TRABALHOS SOBRE JUDAH HALEVI EM INGLÊS: J. Schirmann, em: *EB, Macropae dia*, 10 (1973), 282–284; D. Druck, *Yehudah Halevi, Sua Vida e Obras* (1941); II Efros, *Judah Halevi como Poeta e Pensador* (1941); idem, em: *PAAJR*, 11 (1941), 27-41; R. Kayser, *Vida e Tempo de Yehudah Halevi* (1949), inclusive. bib., 171-4; J. Jacobs, em: *Sociedade Literária da Faculdade de Judeus* (1887), 98-112; idem, *Jewish Ideals and Other Essays* (1896), 103-34; K. Magnus, *Jewish Portraits* (1897), 1–23; D. Neumark, em: *Hebrew Union College Catalogue...* (1908), 1–91; S. Baron, em: *JSOS*, 3 (1941), 243-72; SS Cohon, em: *AJYB*, 43 (1941), 447-88; H. Keller, *Terminologia Ortopédica Hebraica Moderna e Ensaio Médico Judaico* (1931), 152-76; D. de Sola Pool, em: L. Jung (ed.), *Biblioteca Judaica* (19432), 79-104; S. Solis-Cohen, *Judaísmo e Ciência* (1940), 170-92; HA Wolfson, em: *PAAJR*, 11 (1941), 105-63; idem, em: *Ensaio em homenagem a JH Hertz...* (1942), 427-42; S. Zeitlin, em: *JQR*, 35 (1944), 307-13. **Adicionar.** **Bibliografia** : M. Saperstein, em: *Prooftexts*, 1:3 (1981), 306-11; idem, em: *AJS Review*, 26:2 (2002), 301–326; A. Hamori, em: *Journal of Semitic Studies*, 30 (1985), 75-83; J. Yahalom e I. Benabu, em: *Tarbiz*, 54 (1985), 246–47 (heb.); R. Brann, em: *Prooftexts*, 7 (1987), 123-43; idem, em: *MR Menocal, RP Scheindlin e M. Sells (eds.), The Literature of Al-Andalus* (2000), 265-81; SD Goitein, *Uma Sociedade Mediterrânea*, vol. 5 (1988), 448-68; RP Scheindlin, em: *Prooftexts*, 13 (1993), 141-62; J. Yahalom, em: *Miscelânea de Estudios Arabes e Hebraicos*, 44, 2 (1995), 23-45; idem, em: S. Reif (ed.), *The Cambridge Genizah Collections* (2002), 123-35; A. Brenner, *Judah Halevi e seu círculo de poetas hebreus em Granada* (2005). D. OBRAS EM OUTRAS LÍNGUAS: Schirmann, *Sefarad*, 1 (1959), 425-536; 2 (1956), 684f. incluindo Bíblia idem, *Yamishah Piyyutim li-Yhudah Halevi* (1966); idem, em: *Haaretz* (31 de maio de 1968); I. Zmora (ed.), *Rabi Yehudah Halevi, MeYkarim ve-Ha'arakhot* (1950); S. Ben Shevet, em: *Tarbiz*, 25 (1955/56), 385-92; SD Goitein,

em: PAAJR, 28 (1959), 41-56; SB Starkova, versões do Diwan de Judah Halevi de acordo com fragmentos de Leningrado (1960); Y. Levin, em: Oyar Yehudei Sefarad, 7 (1964), 49-69; Y. Ratzaby, *ibid.*, 8 (1965), 11-16; S. Abramson, Bi-Leshon Kodemim (1965), *passim*; A. Scheiber, em: Tarbiz, 36 (1967), 1-156. **Adicionar. Bibliografia:** E. Hazan, "Elementos Poéticos na Poesia Litúrgica de Yehuda Halevi" (Heb., diss., 1979); *idem*, em: Poesía hebrea en al-Andalus (2002), 213-24; A. Vilsker, em: Sovietische Heimland, 5 (1982), 128-36 e 6 (1983), 135-51 (íidiche); A. Doron, Y'Yhuda ha-Levi: repercusión de su obra (1985); E. Fleischer, em: Kiryat Sefer, 61 (1986-87), 893-910; *idem*, em: Asu pot, 5 (1991), 139-41; *idem*, em: Israel Levin Jubilee Volume, 1, (1994), 241-76; A. Sáenz-Badillos, Actas del VI Simposio de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada (1989), 123-30; *idem*, em: Luces y sombras de la judería europea (1996), 69-84; J. Yahalom, em: Pe'amim, 46-47 (1991) 55-74; Yehudah ha-Levi. Poemas. Crítico Ele brew texto com tradução em espanhol. A. Sáenz-Badillos & J. Targarona, lit. viga. A. Doron (1994); Schirrmann-Fleischer, A História da Poesia Hebraica na Espanha Muçulmana (Heb., 1995), 421-80; M. Itzhaki, Juda Halévi: d'Espagne à Jérusalem: (1075?-1141) (1997); M. Gil & E. Fleischer, Yehuda ha-Levi e seu Círculo (Heb., 2001); A. Schippers, em: Poesía hebrea en al-Andalus (2002), 173-86; RP Scheindlin, em: Poesía hebrea en al-Andalus (2002), 187-212; A. Salvatierra, em: Poesía hebrea en al-Andalus (2002), 225-44. COMO FILÓSOFO: Husik, Filosofia, índice; Guttman, índice de filosofias; L. Strauss, Persecution and the Art of Writing (1952), 95-141; HA Wolfson, em: JQR, 32 (1941/42), 345-70; 33 (1942/43), 49-82; Heinemann, em: Keneset, 7 (1942), 261-79; *idem*, em: Sinai, 9 (1941), 120-34; J. Guttman, Dat u-Madda (1955), 66-85; DZ Baneth, em: Keneset, 7 (1942), 311-29; Schweid, em: Tarbiz, 30 (1960/61), 257-72; SB Orbach, Ammudei ha-Ma'ashavah ha-Yisre'elit, 1 (1953), 199-267. **Adicionar. Bibliografia:** D. Lobel, Entre Misticismo e Filosofia: Linguagem Sufi da Experiência Religiosa no Kuzari de Judah Ha-Levi (2000); Shlomo Pines, em: JSAI, 2 (1980), 165-251; H. Davidson, em: REJ, 131 (1973), 351-96; e HT Kreisel, Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy (2001), 94-147; DJ Lasker, em: JQR, 81:1-2 (julho-outubro de 1990), 75-91; CH Manekin, em: BC Ba zán et al. (eds.), Filosofias morais e políticas na Idade Média (1995), 1686-97; ER Wolfson, em: PAAJR, 57 (1991), 179-242; Y. Silman, Filósofo e Profeta: Judah Halevi, o Kuzari e a Evolução e seu Pensamento (1995); HA Wolfson, Estudos em História da Filosofia e Religião, vol. 2 (1977), 1-119; L. Strauss, Persecution and the Art of Writing (1952; 1973), 95-141 (mas cf. KH Green, em: JAAR, 61:2 (Verão, 1993), 225-73); A. Altmann, Melilah, 1 (1944), 1-17; EU. Heinemann, em: Zion, 9 (1944), 147-77.

**JUDAH HA'YLEVI BEI'RABBI HILLEL**, **paytan** medieval, cujas obras foram recentemente descobertas na Genizah do Cairo. Os piyyutim de Judá são baseados em costumes predominantes em Ereẓ Israel, o que indicaria que ele viveu lá ou no Egito, onde havia uma comunidade palestina. Ele é o único paytan conhecido por ter composto piyyutim para Tu bi-She'vua. Dois de seus kerovot para o \*Shemoneh Esreh são preservados; um, publicado por M. Zulai (Leket Shirim u-Fiyyutim (1936)) contém nomes de árvores que crescem na Palestina.

**Bibliografia:** M. Zulai, em: Eretz Israel, 4 (1956), 138-44; AM Habermann, Ateret Renanim (1967), 123.

[Menahem Zulai]

**JUDAH HA'YNASI** (última metade do segundo e início do terceiro século EC), patriarca da Judéia e redator de

a \*Mishná. Ele é referido também como "rabbenuha-kadosh" ("nosso mestre sagrado") ou simplesmente como "Rabi". Judá era filho de Rabban Simeão b. \*Gamaliel e a sétima (ou sexta?) geração descendem de Hillel (ver \*Nasi), tendo nascido, segundo uma tradição agádica, "no dia em que R. Akiva morreu" durante as perseguições de Adriano (Kid. 72b). . Tanto seus contemporâneos quanto as gerações posteriores o veneravam e o consideravam o salvador de Israel, tanto quanto Simeão, o Justo, \*Matatias, o Asmoneu, e \*Mordecai e Ester (Meg. 11a). Nele os sábios encontraram todas as qualidades que eles enumeraram como adequadas aos justos (Avot 6:8).

Eles até associaram seu nome com esperanças messiânicas a ponto de aplicar a ele o versículo (Lm 4:20): "O sopro de nossas narinas, o unguido do Senhor" (TJ, Shab. 16:1, 15c), e em seus dias escolheu para a proclamação do novo mês a senha: "Davi, Rei de Israel, vive e existe" (RH 25a). Sua sabedoria, santidade e humildade, bem como sua riqueza e laços estreitos com o imperador romano, tornaram-se objeto de inúmeras lendas. Além de seu pai, seus professores incluíam \*Judá b. Ilai (TJ, BM 3:1, 9a), \*Simeon b. Yo'iai (Shab. 147b), \*Eleazar b. Shammua (Er. 53a), \*Jacob b. Korshai (TJ, Shab. 10:5, 12c), e, aparentemente, R. \*Meir (Shab. 13b). Seu domínio do vasto volume de tradição, sua grande aplicação em seus estudos (Ket. 104a), sua humildade (St 9:15), juntamente com autoconfiança, bom senso e uma regra que se baseava pline (Ket. 103b), combinados para dar autoridade à sua liderança e um status indiscutível ao patriarcado.

#### Seu poder em Ereẓ Israel e relacionamento com Roma

Judá viveu em \*Bet She'arim, onde teve sua yeshivá (Sanh. 32b), mas, devido a problemas de saúde, mudou-se no final de sua vida para \*Séforis, onde o ar era salubre (Ket. 103b); de acordo com uma tradição, ele viveu lá por 17 anos (TJ, Ket. 12:3, 35a). Ele se dedicou ao fortalecimento da posição econômica dos judeus em Ereẓ Israel, seu assentamento em seu solo e à formação das instituições religiosas nacionais do país. Ele se dedicou a difundir o conhecimento da Torá e a observância de suas mitsvot entre todas as seções do povo, e a manter a unidade da nação. Sua posição foi reconhecida pela administração romana, e isso, juntamente com sua riqueza, permitiu-lhe reforçar a dignidade do patriarcado e dar-lhe um status quase real. Várias identificações foram sugeridas para \*Antoninus, cuja amizade e discussões com Judah ha-Nasi formam o assunto de histórias agádicas. Esses aggadots e conversas, que revelam uma influência estoíca, pretendiam demonstrar a sabedoria de Judá e a superioridade da Torá. Para isso foi escolhido um imperador-filósofo – provavelmente Marco Aurélio – que mantinha relações amistosas com o patriarca e respeitava a religião judaica. Os contatos de Judah ha-Nasi com as autoridades romanas nas esferas econômica e política provavelmente forneceram o pano de fundo histórico para essas histórias agádicas, que contam que Antonino lhe deu o arrendamento de propriedades em Golá (TJ, Shev. 6:1, 36d) e que eles eram parceiros na criação de gado (Midrash Bereshit Rabbah, ed. por Theodor

judá ha-nasi

e Albeck, 20:6, p.190). Os bálsamos de sua casa são mencionados junto com os das propriedades do imperador (Bet. 43a), sendo a referência sem dúvida às plantações de bálsamos em En-Gedi e Jericó, que eram “propriedades imperiais”. A concessão de maior autonomia judicial, atestada por Orígenes em sua carta a Julius Africanus (JP Migne (ed.), Patrologia Graeca, 11 (1857), 47ss.), foi presumivelmente o resultado de tais contatos, e é possível que Judá ha-Nasi realmente conheceu um e talvez dois imperadores romanos durante sua estadia em Ereÿ Israel, provavelmente Septímio Severo e Antonino Caracalla, cujas boas relações com os judeus são atestadas pela inscrição de Kaÿyon perto de Safed datada de 197-198 EC (S.

Klein (ed.), Sefer ha-Yishuv, 1 (1939), 151) e também por Jerônimo (comentário sobre Dan. 11:34).

A circunspeção marcou as relações de Judah ha-Nasi com as autoridades romanas. Em contraste com os samaritanos, os judeus adotaram uma política de não intervenção na guerra civil que eclodiu após o assassinato de Clódio em 192 EC entre Septímio Severo e seu rival Pescênio Níger. Judá também teve o cuidado de não ostentar sua posição fora de Ereÿ Israel, como ilustrado na seguinte história: “Rabi disse a R. Afes: ‘Escreva uma carta em meu nome para nosso senhor, o imperador Antonino.’ Ele se levantou e escreveu: ‘De Judá ha-Nasi ao nosso senhor, o imperador Antonino.’ [Judá] pegou e leu, rasgou e escreveu: ‘A nosso senhor, o imperador, de seu servo Judá.’ Sua. Afes] lhe disse: ‘Rabi, por que você rebaixa sua dignidade?’ Ele lhe respondeu: ‘Sou eu, então, melhor do que meu antepassado?’

Ele não declarou [Gen. 32:5]: ‘Assim direis ao meu senhor Esaú: Assim diz o teu servo Jacó?’” (Gen. R. 75:5). Quando ele foi às autoridades romanas em Acre, ele se absteve de levar consigo “romanos”, aparentemente soldados estacionados em sua vizinhança (Gn. R. 78:15). Sua atitude em relação ao Império Romano foi negativa, sendo atribuída a ele a afirmação de que “os destruidores do Segundo Templo [Roma] estão destinados a cair nas mãos da Pérsia” (Yoma 10a). Apesar do esplendor externo do império, ele percebeu suas falhas.

Ao ver uma legião de homens finos e ilustres, cujas cabeças alcançavam o capitel das colunas em Cesaréia, seu filho Simeão exclamou: “Quão gordos estão os bezerras de Esaú!”

Mas o rabino lhe respondeu: “Essas legiões não valem nada” (Tanÿ Va-Yeshev, 3), sabendo que ambos levantaram e assassinaram imperadores e eram uma fonte de fraqueza e degeneração. Certo de que Deus traria um fim ao Império Romano, assim como Ele havia feito com os reinos da Babilônia, Média e Grécia, Judah ha-Nasi se referiu àqueles que desejavam apressar o advento da redenção como “queixosos, os descendentes dos queixosos” (PdRK 130). Consciente de que os judeus em Ereÿ Israel eram incapazes de influenciar o curso dos grandes eventos políticos que seriam deixados para “Aquele que chamou as gerações desde o princípio”, Judá percebeu que o momento era, no entanto, oportuno para trabalhar pela unidade da nação e sua consolidação interna.

### Bet Din de Judá e suas decisões

Após a destruição do Segundo Templo, e especialmente

após a revolta de Bar Kokhba, a população não-judia aumentou em várias partes de Ereÿ Israel. A fim de aliviar o fardo financeiro dos judeus, permitindo-lhes permanecer em suas terras, Judah ha-Nasi isentou vários lugares dos dízimos (Beth-Shean, Cesareia, Bet Guvrin, Kefar Yemay: TJ, Dem. 2:1, 22c) excluindo-os da santidade atribuída a Ereÿ Israel. Para que as terras confiscadas dos judeus não ficassem na posse de não-judeus, o rabino reuniu um bet din que decidiu por votação “que se a propriedade estivesse nas mãos do \*sikarikon [o ocupante de propriedade confiscada] por 12 meses, quem primeiro a comprar adquiriu o título, mas teve que dar um quarto [do preço] ao proprietário original” (Git. 5:6; ibid., 58b). Judah ha-Nasi também tentou permitir a produção do ano sabático em um esforço para aliviar a grave situação econômica (TJ, Ta’an. 3:1, 66b-c). Embora vários regulamentos de Judah ha-Nasi sejam dados como aqueles de sua aposta din (“Rabi e sua aposta din

decidido por votação”: Oho. 18:9), as fontes testemunham o antagonismo e até a oposição dos sábios contemporâneos (ver Tosef., Oho. 18:18; ÿul. 6b), mas ele submeteu o bet din à sua autoridade, sustentando que “o Santo Um, bendito seja Ele, deixou-nos esta coroa para que possamos investir-nos com ela” (TJ, Dem. 2:1, 22c e veja ÿul. 6b). Judah ha-Nasi não era tão assistido, como seu pai, por um av bet din ou um yakham, mas concentrava toda a autoridade em suas próprias mãos (TJ, Sanh. 1:3, 19a), incluindo a supervisão dos vários comunidades e suas instituições religiosas e judiciais (Gen. R. 81:2; TJ, Yev. 12:7, 13a).

Judah ha-Nasi e seu bet din exerceram sua influência não apenas sobre a Galiléia, mas também sobre o sul, e os sábios do sul estavam próximos a ele. Ele mostrou um interesse especial na \*Santa Congregação em Jerusalém, que incluía dois sábios que tinham relações íntimas com ele – \*Simeon b. Menasya e \*Yose b. Meshullam (TJ, Ma’as. Sh. 2:10, 53d; Eccles. R. 9:9).

A proclamação do novo mês e a intercalação do ano foram áreas significativas da dependência da diáspora em Ereÿ Israel como o centro religioso do povo judeu. Após a destruição do Segundo Templo, o ano foi intercalado na Judéia (Tosef., Sanh. 2:13), mas foi transferido nos dias de Judá ha-Nasi para a Galiléia (TJ, Sanh. 1:2, 18c), para aumentar o prestígio do patriarcado, cuja sede era ali. Ele também aboliu os sinais de fogo anunciando o novo mês e, em vez disso, introduziu regulamentos calculados para agilizar tanto a audição de testemunhas quanto o envio de mensageiros (TJ, RH 2:1, 58a). Em todos os eventos, não há referência a uma tentativa de intercalar o ano na Babilônia, como havia sido feito na geração anterior por \* Hananias, sobrinho de R. Joshua (em TJ, Ned. 6:8, 40a, o nome é erroneamente dado como rabino: veja Ber. 63b). Em suas relações com a diáspora babilônica, Judah ha-Nasi mostrou a mesma mistura de concessão e força: o nasi era rei, sem ninguém superior a ele. Ele estava, no entanto, preparado para mostrar honra ao exilado (Hor. 11a-b; TJ, Kil. 9:4, 32a). Ele se opôs aos sábios de Ereÿ

Israel que desejava fazer da Babilônia como “massa” em comparação com Ereÿ Israel, isto é, declarar os judeus de Ereÿ Israel como

ser de descendência pura e os da Babilônia como descendentes de famílias suspeitas de conter um elemento estranho, de modo que se um judeu babilônico desejasse se casar com uma família Ereÿ Israel, ele teria que provar a pureza de sua descendência. Judah ha-Nasi disse: “Você está colocando espinhos entre meus olhos. Se desejar, r. ÿ anina b. ÿ ama se juntará ao problema com você.” R. ÿ anina b. ÿ ama juntou-se a eles e disse-lhes: “Tenho esta tradição de R. Ismael b. Yose que declarou sob a autoridade de seu pai: ‘Todos os países são como massa em comparação com Ereÿ Israel e Ereÿ Israel é como massa em comparação com a Babilônia’” (Kid. 71a). Além disso, a inclusão de sábios babilônicos em seu círculo íntimo ajudou a consolidar os laços de Judah ha-Nasi com a importante diáspora babilônica.

### A aristocracia do saber

As inúmeras atividades de Judah ha-Nasi destinadas a ressuscitar o assentamento judaico em Ereÿ Israel são refletidas em seu desejo de dar precedência ao hebraico sobre o aramaico, como mostra sua observação: “O que a língua síria tem a ver com Ereÿ Israel? Fale hebraico ou grego” (BK 82b-83a). Até a serva de sua casa sabia hebraico, e conta-se que os sábios aprenderam com ela o significado de raras palavras hebraicas (RH 26b; Meg. 18a). A preferência de Judá pelo hebraico é mostrada em um halakhah citado em seu nome: “Declaro que o Shema deve ser dito apenas em hebraico”, contestando assim o hala khah anterior de que pode ser dito em qualquer idioma (Tosef., Sot. 7 :7).

O patriarcado, que Judá ha-Nasi elevou à liderança espiritual e social da nação, foi marcado por uma maneira senhorial e um esplendor régio. Ele tinha guardas (eu nuchs – Ber. 16b) que puniam os recalcitrantes (Ecles. R. 10:2).

Havia uma hierarquia na corte do patriarca, sábios próximos a ele ocupados em funções especiais e jantando em sua mesa (Er. 73a). Sua riqueza permitiu-lhe dar assistência generosa aos estudantes. Círculos ricos foram atraídos para sua corte, e apoio ao ditado “Rabi mostrou respeito aos homens ricos”

(Er. 86a) pode ser encontrado nas histórias sobre o filho de Bonyis e o filho de Elasa (genro rico de Judá ha-Nasi) que não eram instruídos na Torá (Er. 85b; TJ, MK 3: 1, 81c; Ned. 51a). A aristocracia erudita de Judá encontrou expressão em uma atitude francamente negativa em relação aos iletrados. Ao isentar os sábios dos impostos municipais (BB 8a), ele sem dúvida aumentou a carga tributária sobre os artesãos e intensificou a hostilidade entre os sábios e os incultos; essa hostilidade era principalmente religiosa e intelectual, mas tingida de antagonismo econômico e de classe e é uma característica conspícua da história contada na baraita de que ele abriu seu armazém de alimentos em um ano de escassez para os letrados, mas não para os ignorantes. Quando, porém, lhe foi dito que havia eruditos que se recusavam a divulgar seu conhecimento porque não desejavam se beneficiar da honra devida à Torá, ele dava a todos os necessitados sem distinção (BB 8a). No entanto, sua atitude negativa em relação aos ignorantes não mudou, sendo atribuída a ele a afirmação: “Os problemas vêm ao mundo apenas por causa dos iletrados” (ibid.).

Houve oposição a várias outras ações de Judá

ha-Nasi. Simeão b. Eleazar criticou seu método de marcar compromissos (Mid. Tan., ed. por Hoffmann, 8; e TJ, Ta'an. 4:2, 68a). Mesmo R. ÿiyya, um de seu círculo íntimo, não se absteve de demonstrar oposição à interferência de Judah ha-Nasi na liberdade de ensino por seu decreto de que “os alunos não devem ser ensinados no mercado público aberto” (MK 16a). Em uma ocasião, quando \*Judá e \*Ezequias, os filhos de ÿiyya, jantaram com Judá ha-Nasi e estavam um pouco sob os efeitos do vinho, eles disseram: “O filho de Davi [isto é, o Messias] não pode vir até que o duas casas governantes em Israel terão chegado ao fim, a saber, o exilarcado na Babilônia e o patriarcado em Ereÿ Israel” (Sanh. 38a). Esta sua observação ecoa as opiniões dos sábios que pertenciam aos círculos pietistas e eram mal-intencionados à dominação do patriarcado e aos seus hábitos afluentes e régios.

A tradição concedeu ao rabino o título de Ha-Kadosh (o Sagrado), mas a própria forma em que isso é transmitido: “Por que você foi chamado de nosso santo professor?” (Shab. 118b) atesta sua data tardia. Ao contrário dos sábios que receberam o título de “santos” porque não olharam para estátuas icônicas ou para figuras humanas gravadas em moedas (TJ, Av. Zar. 3:1, 42c), Judah ha-Nasi, pois estava preocupado com as necessidades alheias (Ec. R. 5:11) e em contato com as autoridades romanas, ficou bastante impossibilitado de agir dessa maneira, principalmente em vista da declaração de seu tio ÿ anina b. Gamaliel que “os membros da casa de meu pai usavam selos com características humanas gravadas neles” (TJ, Av. Zar. 3:1, 42c). É muito duvidoso que sua preferência pelo grego sobre o aramaico, que era amplamente usado pelo povo (Sot. 49b), sua injunção de que é dever do pai ensinar educação cívica a seu filho (Mekh., Pisya, 18), e até mesmo sua declaração: “Qual é o caminho certo que um homem deve escolher para si mesmo? O que é honroso para si mesmo e também lhe traz honra dos homens” (Avot 2:1) foram capazes de satisfazer os pietistas e ativistas entre os sábios. A resposta de Eleazar b. A viúva de Simeão a proposta de casamento de Judah ha-Nasi: “Deve um utensílio, no qual foi usado alimento sagrado, ser usado para fins profanos?” (BM 84b) reflete a oposição dos sábios ao aspecto secular do domínio exercido por ele em seu patriarcado, oposição que também encontrou expressão em \*Phinehas b. A recusa de Jair em aceitar a hospitalidade do patriarca (ÿul. 7b; e veja TJ, Dem. 1:3, 22a). Considerando que Judah ha-Nasi era severo com sábios próximos a ele, como Bar Kappara e ÿiyya, mesmo ao ponto de puni-los (MK 16a), ele adotou uma atitude conciliadora em relação a Finéias b. Jair, como fez com os outros pietistas entre os sábios (ver Shab. 152a), aliviando assim a tensão e evitando uma brecha entre eles e ele. A estima geral pelas importantes realizações de Judah ha-Nasi provavelmente desempenhou um papel decisivo na atitude da maioria dos sábios em relação a ele. Pois em nenhum outro momento os sábios exerceram tal influência sobre todas as seções da nação, e em nenhum outro período a honra da Torá alcançou tais alturas. À frente da nação estava alguém que não era apenas uma personalidade corajosa, mas também um sábio cuja indiscutível grandeza religiosa e haláchica é mostrada em seu trabalho de codificação da Mishná, à qual seu nome está permanentemente associado.

judá ha-nasi

### A redação da Mishná

Não existe uma tradição clara sobre a abordagem e o método de Judah ha-Nasi em sua redação da Mishná. Mas a partir da obra em si, como também de uma comparação com o beraitot no Tosefta, nos Midrashim halakhic e nos Talmudes de Jerusalém e Babilônia, a imagem que emerge é que a Mishná não se destinava a servir como uma coleção de julgamentos legais. No sentido aceito da palavra, pois em geral não constitui a halachá definitiva e decidida, nem “um receptáculo para a Lei Oral”, mas sim um cânone legal. De fato, o amoraim atribuiu-lhe emendas, interpolações, acréscimos e julgamentos em relação às fontes de que dispunha. Não poucos Mishnayot mostram tal elaboração, enquanto muitos citados anonimamente são objeto de opiniões divergentes no beraitot. No entanto, a redação de Judah ha-Nasi não se limitou apenas a tais casos, mas é aparente na seleção e compilação que ele fez das coleções mishnaicas de vários battei midrash sem sequer alterar sua fraseologia. Ele aparentemente pretendia dar à sua Mishná uma forma variada e torná-la representativa de todas as coleções conhecidas de Mishnayot, para que pudesse ser geralmente aceitável. Menciona-se as “treze interpretações diferentes” da Mishnayot, algumas das quais Judah ha-Nasi ensinou a yiyya (Ned. 41a), e das quais ele, exercendo seu julgamento, selecionou e poliu sua Mishná. Devido ao esforço que ele teve, sua compilação se tornou a Mishná e todas as outras coleções – a “mishnayot externa”, a \*beraitot.

Um “cânone” foi fixado, um padrão pelo qual o restante das mishnayot foi julgado. Ele marcou a conclusão da Mishná, à qual nenhum material novo foi acrescentado, como até então havia sido feito com as outras Mishnáyot. Em vez disso, o novo material foi incluído no Talmud, que foi estudado como um comentário sobre a Mishná. Assim, embora Judá ha-Nasi tenha produzido um código legal, ele não pôs fim ao desenvolvimento da halachá, mas forneceu-lhe uma base sólida. Seu status e autoridade pessoal também ajudaram a tornar sua coleção de mishnayot a base do estudo e das decisões legais, perdendo apenas para as Escrituras em significado e santidade.

A admiração dos contemporâneos de Judah ha-Nasi por ele e sua apreciação de sua personalidade encontraram expressão no anúncio de sua morte por Bar Kappara: “Os anjos e os mortais agarraram a arca sagrada. Os anjos dominaram os mortais e a arca sagrada foi capturada” (Ket. 104a; e T.J. Kil. 9:4, 32b), e na proclamação de Yannai naquele dia: “Não há sacerdócio hoje” (ou seja, as leis relativas aos sacerdotes foram suspensas para o funeral de Judah ha-Nasi; T.J. Ber. 3:1, 6a); na declaração de Hillel b. Vallas que “desde os dias de Moisés não estavam aprendendo e alto ofício combinados em uma pessoa até Rabi” (Git. 59a); e no adendo à Mishná que “quando o rabino morreu, a humildade e o medo do pecado cessou” (Sot. 9:15; e veja o comentário ad loc de Maimônides).

Muitos amoraim da primeira geração foram alunos de Judá: \*ÿ anina b. ÿ ama, \*Yannai ha-Kohen, \*Levi, \*Rav, e também yiyya, que era seu aluno e associado. Em sua morte

came, ele deu as seguintes instruções: “Meu filho Simeon [será] ÿakhm, meu filho Gamaliel patriarca, ÿ anina b. ÿ ama deve presidir” (Ket. 103b). Uma comparação entre esta versão e a do Talmude de Jerusalém (T.J. Ta’an. 4:2, 68a) mostra que a intenção de Judah ha-Nasi era claramente restabelecer a forma de liderança de grupo que prevaleceu antes de seu tempo: pa triarca, av bet din, e ÿakhm, mas que ele deixou o direito de nomeação nas mãos do patriarca – seu filho – e não do Sinédrio, como havia sido o caso anteriormente [mas cf.

Goodblatt, 371-72]. Judah ha-Nasi foi enterrado em Bet \*She’arim (T.J. Kil. 9:4, 32b; T.J. Ket. 12:3, 35a; Eccl. R. 7:12; cf. Levine, 112-13). A tradição medieval de que seu túmulo está em Séforis não é apoiada pelas fontes.

### Tendências em Pesquisas Recentes

A partir de cerca de 1975, houve uma mudança radical na atitude acadêmica em relação à agadá talmúdica como fonte para a biografia histórica dos tannaim e dos amoraim. Começando com o trabalho posterior de J. \*Neusner sobre Johanan ben Zakkai (Desenvolvimento de uma Lenda), a atenção se desviou da análise crítica das tradições talmúdicas, a fim de isolar “núcleos” de fatos históricos que podem então ser usados para reconstruir a imagem de uma figura histórica concreta, e se concentrou no desenvolvimento das próprias lendas talmúdicas.

Esta abordagem tem sido particularmente bem sucedida no que diz respeito a figuras como \*Beruryah e \*Elisha ben Avuya, cuja existência como figuras históricas é, na melhor das hipóteses, questionável, ou como Rabban \*Johanan ben Zakkai, cuja identidade histórica está enterrada no passado sombrio dos primeiros tradições tanaíticas, e é conhecido por nós principalmente por meio de uma “tradição normativa” muito posterior, consistindo principalmente de lendas. O caso de Judah ha-Nasi é excepcional, no entanto, na medida em que sua identidade histórica concreta está presente para nós, tanto na forma da Mishná que ele mesmo redigiu, quanto refletida em muitos relatos e tradições contemporâneos que foram registrados e redigidos em ou logo após sua própria vida, às vezes por seus próprios discípulos e em sua própria academia. Portanto, mesmo na era “pós-Neusner”, os historiadores continuaram lucrativamente a investigar o papel histórico concreto que Judah ha-Nasi desempenhou em Ereÿ Israel no final do segundo e início do terceiro séculos, com base no talmúdico. tradição e evidências arqueológicas e documentais contemporâneas (ver, por exemplo, Levine). No entanto, duas das vistas de Neusner devem ser mantidas em mente ao avaliar a confiabilidade histórica de tradições talmúdicas diferentes e muitas vezes conflitantes.

A primeira é que os próprios rabinos não estavam interessados na biografia talmúdica como tal, e quase nunca preservavam registros históricos contínuos sobre até mesmo as figuras rabínicas mais significativas. Relatos históricos – mesmo os mais antigos e “autênticos” – são fragmentários, geralmente descrevendo algum episódio ou anedota particular, e quase sempre refletindo alguma agenda ética, teológica ou polêmica. O segundo insight deriva dos estudos sinóticos de Neusner, nos quais ele concluiu que as tradições talmúdicas posteriores são frequentemente expansões literárias e elaborações de fontes literárias anteriores, e



portanto, nem sempre podem ser consideradas fontes históricas independentes. Esta segunda percepção foi desenvolvida de forma mais completa e rigorosa nas últimas décadas por S. \*Friedman, que, em uma série de estudos sobre o agregado histórico do Talmude Babilônico, mostrou que suas elaboradas e coloridas descrições de eventos na vida de o tannaim e o amoraim são muitas vezes o produto de uma revisão editorial deliberada e ponderada de fontes anteriores. Usando o método de Friedman, S. Wald ("Ódio e Paz") recentemente analisou uma importante agadá babilônica relativa a Judá ha-Nasi encontrada em BB 8a.

Esta tradição tem sido usada por vários estudiosos como evidência da vasta riqueza de Judah ha-Nasi (Levine, 100), seu estabelecimento de uma "aristocracia de aprendizado" (veja acima), os tipos de impostos pelo governo romano sobre o judeu palestino comunidade islâmica (Levine, 103–4), e até mesmo como evidência do "retrato de Judah ha-Nasi como líder" (Meir, 226–27). Wald mostrou que a primeira metade dessa tradição representa uma revisão babilônica consciente de várias tradições palestinas, refletindo uma forma particularmente virulenta de consistente polêmica anti-am ha-arey característica de uma importante tendência na tradição babilônica pós-amoraica (ver Wald, Pesajim III, 211-39).

A segunda metade desta tradição – que foi vista por Levine como uma corroboração independente da imposição no tempo de Judah ha-Nasi do "aurum coronarium" mencionado também em Bavli BB 143a – foi mostrado por Wald como uma reformulação babilônica posterior de a tradição babilônica anterior encontrada mais adiante em TB, BB 143a, cuja relativa originalidade e autenticidade são confirmadas por uma tradição paralela encontrada em TJ, Yoma 1:2, 39a. A segunda metade desta tradição também reflete a mesma polêmica anti-am-ha-arey pós-amoraica. Este exemplo pode servir como uma advertência contra a aceitação do aggadot histórico do Talmude Babilônico pelo valor de face, mesmo sob as melhores circunstâncias. Quando examinada no contexto de suas fontes literárias imediatas e no contexto da tendência ideológica da família de tradições babilônicas à qual pertence, essa agadá é vista como reflexo da agenda ideológica de seu redator, que tinha pouco ou nenhum interesse na figura histórica de Judah ha-Nasi ou mesmo em fornecer uma "imagem coerente de Judah ha-Nasi como líder".

**Bibliografia:** Graetz, Hist, índice; S. Krauss, Antoninus und Rabbi (1910); Klein, em: JQR, 2 (1911-12), 545-56; idem, em: MGWJ, 78 (1934), 168f.; Frankel, Mishná, 201–208; G. Bader, Jewish Spiritual Heroes, 1 (1940), 411–436; Wallach, em: JQR, 31 (1940/41), 259-86; UMA. Buechler, Estudos em História Judaica, ed. por I. Brodie e J. Rabbinowitz (1956), 179-244; B. Mazar, Beit She'arim, 1 (1957), 15-18; y. Al beck, Mavo la-Mishná (1959), 99–115; Urbach, em: Molad, 17 (1959), 422-40; idem, em: Divrei ha-Akadeemyah ha-Le'ummit ha-Yisre'elit le Madda'im, 2 (1965), 51-53; Alon, Toledot, 2 (1961), 129-58; Epstein, Mishnah, 1 (1964), 7-18; Epstein, Tanna'im, 200-30. **adicionar. bibliografia:** LI Levine, em: Z. Baras, S. Safrai, M. Stern e Y. Tsaf rir (eds.), Eretz Israel da destruição do segundo templo à conquista muçulmana (heb., 1982), 94-118; Al Baumgarten, em: EP Sanders et ai. (eds.), Autodefinição judaica e cristã, 2 (1981), 213–25, 382–91; idem, em: Journal for the Study of Judaism, 12:2 (1982), 135-72; SJD Cohen, em: PAAJR, 48 (1981), 62-68; D. Goodblatt, em: yion, 49 (1984), 349-74; S. Friedman, "A Aggadah Histórica do

Talmude Babilônico" (hebraico), em: S. Friedman (ed.), Saul Lieberman Memorial Volume (1993), 119–164; O. Meir, Rabi Judah, o Patriarca (Heb., 1999); S. Wald, "Ódio e Paz na Consciência Rabínica", em: A. Bar-Levav (ed.), Guerra e Paz (Heb., 2005); idem, Pesajim III (Heb., 2000), 211–39.

[Enciclopédia Hebraica / Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**JUDAH HAÿPARSI** ("o persa"), erudito medieval. Nenhum detalhe é conhecido sobre sua personalidade ou período. Ele é mencionado pela primeira vez por Abraão \*Ibn Ezra (século XII), que afirma que Judá escreveu uma obra tentando provar que os antigos israelitas calculavam o calendário de acordo com o ano solar, como os outros povos da antiguidade. S. \*Pinsker, e mais tarde H. \*Graetz e IH \*Weiss, identificaram-no com o líder sectário do século VIII \*Yudghyn, de origem persa, mas esta identificação parece altamente duvidosa. Alguns estudiosos consideram que Judá foi um caraíta. Estes incluem SI Luzki, que atribui a Judá um comentário sobre o Pentateuco. No entanto, não há menção de Judá na literatura caraíta.

**Bibliografia:** S. Pinsker, Likkutei Kadmoniyot (1860), 24, 25 (primeira paginação); Mann, Texts, 2 (1935), 472.

[Isaak Dov Ber Markon]

**JUDAH y ASID (Segal), HAÿLEVI** (1660?–1700), pregador do Shab batean, nascido em Dubno. De sua juventude nada se sabe, mas é possível que ele seja "o yásid Judah Ash kenazi", que ficou na Itália em 1678 e é mencionado na resposta dos contemporâneos. Sua afinidade com o movimento Shabbatean na Polônia foi comprovada por fontes confiáveis que foram verificadas por pesquisas modernas. Judá foi Maguid em Szydlowiec, Lituânia, em 1695, quando o pregador Shab batean Zadok b. Semarias visitou aquela cidade. Judá tornou-se ativo na preparação do povo para a segunda aparição de \*Shabbetai yevi (em 1706), que foi antecipada por muitos. Um pregador impressionante, ele viajou pelas comunidades e pediu total arrependimento, mortificações e jejuns. Em 1697, uma "comunidade sagrada" (y'avurah kedoshah), composta por 31 famílias de estudiosos, organizou-se para emigrar juntos para Jerusalém e ali aguardar a revelação do Messias. No início de 1699 eles deixaram a Polônia para Mora via e pararam por um longo tempo em Nikolsburg, onde havia muitos Shabbateans. É relatado que na primavera de 1699 cerca de dez estudiosos se reuniram lá, "todos os crentes" (isto é, Shabbateans), entre eles Judá, Heshel \*yoref e y ayyim Malakh, que discutiram assuntos relativos a Shabbetai yevi "com grande alegria até meia-noite" (Instituto Ms. Ben-yvi, Jerusalém). Alguns líderes do grupo, entre eles Judah, deixaram Nikolsburg e vagaram pela Alemanha e Áustria em 1700, onde instaram as comunidades a se arrependem e a contribuir para o sustento dos emigrantes em Ereÿ

Israel. Eles receberam simpatia e apoio de alguns rabinos e homens ricos nas comunidades, mas alguns se opuseram a eles e suspeitaram que Judá fosse shabatana em segredo. Emigrantes de vários círculos se juntaram ao grupo, incluindo alguns estudiosos, aparentemente principalmente de círculos com dez anos de Shabat.

judah leib ben baruch

decências. Relata-se que o número de emigrantes que viajaram da Alemanha e Morávia via Turquia ou Itália chegou a 1.300, dos quais aproximadamente 500 morreram no caminho. Esses números talvez sejam exagerados, mas não há dúvida de que várias centenas viajaram para Jerusalém.

Judá viajou pela Itália e chegou a Jerusalém em 14 de outubro de 1700; ele morreu subitamente alguns dias depois. Sua morte desencorajou os remanescentes de seus seguidores. Depois de alguns anos no país, começaram as disputas entre eles. Alguns permaneceram em Jerusalém, outros retornaram e se juntaram a vários grupos de Shabat na Polônia e na Alemanha, e outros, por decepção, se converteram ao islamismo ou ao cristianismo.

Entre estes estava o sobrinho de Judá. O grupo de Judá foi a primeira imigração Ashkenazi organizada para Eretz Israel. Deixou um profundo impacto em seus contemporâneos, e há muitos testemunhos de sua aparência e costumes, bem como sermões e zemirot de alguns de seus membros. Segundo a tradição, Judá conseguiu comprar um grande terreno na Cidade Velha, no qual foi construída 150 anos depois a principal sinagoga da comunidade Ashkenazi em Jerusalém, *yurvat R. Yehudah he-ÿ asid*.

**Bibliografia:** Z. Rubachov, em: *Reshumot-Me'assef le-Divrei Zikhronot*, 2 (19272), 461–93 (segundo conjunto de *Reshumot*); Yaari, *Sheluhei*, 322-3; G. Scholem, *Beit Yisrael be-Polin*, 2 (1953), 56; M. Benayahu, em: *Sefunot*, 3-4 (1960), 133-82; S. Krauss, em: *Abhandlungen zur Er innerung an Hirsch Perez Chajes* (1933), 51-94.

[Gerhom Scholem]

**JUDAH LEIB BEN BARUCH** (fl. 1800), erudito talmúdico e cabalista. Judah era irmão e discípulo de \*Shneur Zalman de Lyady, o fundador do movimento \*Chabad, e pregador em Yanovichi. Ele gravou os ensinamentos de seu irmão em hebraico, incluindo suas homilias que apareceram mais tarde como *Torá Or* (Kopys, 1837). Algumas contribuições de Judá estão incluídas no *sidur* de Shneur Zalman. Após a morte de seu irmão, ele corrigiu *Shul'yan Arukh* de Shneur Zalman e aprovou uma nova edição (ibid., 1822). Houve uma disputa de três lados entre o filho deste último, o "rabino do meio", e \*Aaron de Starosielce sobre quem sucederia Shneur Zalman. Judá, em uma carta endereçada a Arão, apoiou seu sobrinho. O "terceiro rabino", Menahem Mendel de Lubavich (ver \*família Schneersohn), incluiu várias contribuições de Judá em sua resposta. Após a morte de Judah, seu neto, Ze'ev Wolf, publicou um tratado de Judah She'erit Yehudah, que contém instruções para a salga da carne, bem como resposta e elucidações dos ensinamentos de seu irmão (Vilna, 1841).

**Bibliografia:** HM Heilman, *Beit Rabbi* (Heb., 1965), 109f., 166f.

[Samuel Abba Horodezky]

**JUDAH LEIB BEN ENOCH ZUNDEL** (1645–1705), rabino alemão. O pai de Judah Leib era rabino de Gnesen (Gniezno), Poznań. Como resultado das perseguições de \*Chmielnicki (1648), ele fugiu para a Alemanha e tornou-se rabino do distrito de Swabia, estabelecendo-se em Oettingen. Judah Leib o sucedeu em 1675, mas fixou residência na cidade de Pforse e eventualmente retornou

permaneceu até sua morte. Ele foi o autor de *yinnukh Beit Yehudah* (Frankfurt, 1708), contendo 145 respostas, alguns dos quais são de seu pai, nas quatro seções do *Shul'yan Arukh*. Foi publicado postumamente por seu filho *ÿ anokh Enoch*, av bet din de Schnaittach. Outra obra, *Reshit Bik kurim* (ibid., 1708), sermões de Judah Leib e seu pai, também foi publicado pelo filho. Ele contém homilias para festivais e sábados baseados nos três princípios de fé de Joseph Albo – a existência de Deus, revelação e recompensa e punição. Segundo seu filho, esta obra consiste em trechos de um comentário sobre a Bíblia inteira que Judah Leib pretendia publicar.

**Bibliografia:** Michael, Ou, não. 906; J. Perles, em: *MGWJ*, 14 (1865), 122; S. Wiener, *Kohelet Moshe* (1904), 515, n. 4256; A. Heppner e J. Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden in... den Posener Landen* (1909), 407.

[Yehoshua Horowitz]

**JUDAH LEIB BEN HILLEL DE SCHWERSENZ** ( século XVII), rabino de Schwersenz (Posen). Ele foi o autor de *ÿ akham Lev* (Fuerth, 1693), um breve comentário sobre os 613 preceitos bíblicos e rabínicos de acordo com a *Mishneh Torá* por Maimônides e o *Sefer Mitzvot Gadol* por \*Moses b. Jacó de Coucy. Uma tradução latina foi publicada (Lund, 1731) com notas de Karl Schulten. Em sua apologia na introdução de *ÿ akham Lev*, o autor aponta que ele tratou apenas brevemente de preceitos de aplicação prática que se encontram no *Shul'yan Arukh*, mas em maior extensão com leis que não têm aplicação prática. O estilo sucinto do livro deve-se ao fato de ter sido destinado a quem desejava estudar diariamente os 613 preceitos com suas razões e explicações.

**Bibliografia:** Michael, Ou, não. 1009; Steinschneider, *Cat Bod*, 1328 no. 5714; S. Wiener, *Kohelet Moshe* (1893-1918), 500 no. 4148; A. Heppner e J. Herzberg, *Aus Vergangenheit und Gegenwart der Juden... in den Posener Landen* (1909), 977f.

[Yehoshua Horowitz]

**JUDAH LOEW ÿLiwa, Loebÿ BEN BEZALEL** (conhecido como **Der Hohe Rabi Loew e MaHaraL mi-Prag**; c. 1525–1609), rabino, talmudista, moralista e matemático. Judah Loew era o descendente de uma família nobre que veio de Worms. Seu pai, Bezalel b. ÿ ayyim, era o cunhado de R. Isaac Klauber de Posen, avô de Salomão \*Luria. irmão mais velho de Judah Loew, ÿ ayyim b. \*Bezalel e seus dois irmãos mais novos, Sinai e Sansão, também eram eruditos de renome. (De acordo com uma tradição, porém, Judá era o filho mais novo.) Seus professores são desconhecidos. De 1553 a 1573 foi *Landesrabbiner* da Morávia em Mikulov (Nikolsburg), depois do qual foi para Praga. Lá ele fundou uma *yeshivá* chamada *Die Klaus*, organizou círculos para o estudo da *Mishná*, à qual atribuiu grande importância, e regulamentou os estatutos do *ÿevra kaddisha*, fundada em 1564. Permaneceu em Praga até 1584, e daí até 1588 serviu como rabino na Morávia (segundo outros, em Posen),

indo para Praga. A 3 de Adar de 5352 (16 de fevereiro de 1592) foi-lhe concedida uma entrevista pelo imperador \*Rudolph II, mas não se sabe qual era a sua finalidade. Parece haver pouca base para a crença de que foi devido ao seu interesse comum na alquimia. Pouco depois, ele deixou Praga para Posen, onde se tornou rabino-chefe; vários anos depois, ele retornou a Praga, tornando-se seu rabino-chefe e lá permanecendo até sua morte.

Judah Loew era reverenciado por sua piedade e ascetismo. Ele era um grande erudito, cujo conhecimento não se limitava a assuntos religiosos, mas abraçava também os estudos seculares, particularmente a matemática. Ele era uma personalidade notável, tido na mais alta reputação por judeus e não-judeus. Diz-se que o astrônomo Tycho Brahe, com quem mantinha uma relação social, organizou sua audiência com o imperador. Judá preferiu recorrer a fontes talmúdicas em vez do uso do código de Maimônides ou do Tur para decidir casos de lei judaica (cf. Netivot Olam, Netiv ha-Torah, 15). Ele foi um grande educador cujas visões pedagógicas são de relevância contemporânea. Insatisfeito com os métodos atuais de educação, ele criticou fortemente seus contemporâneos por não seguirem a forma de educação indicada na Mishná Avot 5:21, que leva em consideração a idade do aluno e as matérias ensinadas. Os “tolos de hoje em dia”, disse ele, “ensinam aos meninos a Bíblia com o comentário de Rashi, que eles não entendem, e também o Talmud, que eles ainda não conseguem entender” (veja as referências em Assaf, Mekorot, 1 (1925), 48ss.). Além disso, ele alegou que eles negligenciaram o estudo da Mishná. Ele também se opôs fortemente ao pilpul e, embora criticasse duramente Azariah de' \*Rossi (Be'er ha-Golah, cap. 6), era a favor do estudo científico que não contradizia os princípios do judaísmo.

De acordo com SJ Rapaport, ele não se engajou na Cabala; G. Scholem, por outro lado, o considera o precursor do y asidismo, pois popularizou as ideias cabalísticas. Sua linguagem não é cabalística, e este fato impede a plena compreensão de seus ensinamentos até os dias atuais. Ele enfatiza que a filosofia e o amor esotérico são diametralmente opostos um ao outro (“duas coisas que se contradizem e se opõem” – Derekh y ayyim, cap. 5) e se associa sem hesitação ao mundo da Cabala.

As obras de Judah Loew nos campos da ética, filosofia e homilética são todas baseadas no mesmo sistema homilético: interpretação exegética e homilética dos ditos dos rabinos do Talmud. O trabalho de toda a sua vida pode ser considerado como uma nova interpretação da agadá. Cada capítulo (e quase todos os parágrafos) em suas muitas obras começa com uma citação das fontes tradicionais, que ele passa a interpretar de sua maneira única. Sua estreita ligação com a agadá pode ser a razão de sua forte defesa da tradição oral contra seus críticos italianos, que foi incorporada em seu Be'er ha-Golah. Mesmo seu trabalho sistemático sobre ética, Netivot Olam, que se tornaria uma das obras mais populares e fluentes da área, também se baseia na reinterpretação de passagens agádicas. Embora os capítulos de suas obras possam ser lidos como descendentes tardios da literatura moralista filosófica do período espanhol, os termos filosóficos que ele

empregados não carregam seus significados originais, mas recebem novos significados voltados para a expressão de suas ideias. Algumas passagens em seus escritos, bem como algumas de suas visões básicas sobre o significado transcendente da Torá, da oração, etc., parecem apontar para a familiaridade com a Cabalá. Ele nunca declara ideias cabalísticas como tais, mas parece ter feito uso delas em sua interpretação de passagens talmúdicas. A questão não foi suficientemente estudada, no entanto, para permitir conclusões definitivas. As questões mais importantes que ele tentou resolver em suas muitas obras foram o problema da relação entre Israel e Deus, com a Torá servindo como mediadora entre eles, e o problema da galut, as razões para isso, e a maneira de sua execução. terminação. Seu Tiferet Yisrael e Gevurot ha Shem são completamente dedicados a esses assuntos, e ele lida com eles em seus outros trabalhos também.

Judah Loew rejeita a visão aristotélica, que é esboçada principalmente por Maimônides, de que a perfeição intelectual é o objetivo humano supremo. Em sua opinião, o estudo da Torá e a observância de seus preceitos levam o homem a esse objetivo, e o estudo da Torá por si só tem uma influência metafísica e traz a comunhão com Deus. Os preceitos, implementados por meio de ações físicas, são símbolos pelos quais o homem se aproxima do Criador e penetra nos segredos do Divino; este é o verdadeiro propósito dos preceitos cerimoniais.

Ele viveu em uma época de renascimento das ciências e mostrou alguma familiaridade com os estudos científicos, mas as novas descobertas não influenciaram sua visão cósmica. Ele sabia sobre Copérnico, mas permaneceu fiel à visão rabínica da cosmogonia, pois, segundo ele, foi recebida por eles de Moisés no Sinai, que a recebeu de Deus, o único que pode conhecer a verdade (Netivot Olam, Netiv ha-Torah). Um eco da descoberta da América também chegou a seus ouvidos: “Dizem que recentemente um certo lugar foi encontrado, chamado por eles de um novo mundo, antes desconhecido” (Ne'ya' Yisrael, cap. 34); em consequência, ele expressou a esperança de que as dez tribos também fossem um dia descobertas em um país ainda desconhecido. Ele extraiu suas explicações científicas, em geral, da filosofia natural de Aristotle, que era geralmente aceita na Idade Média, e sua perspectiva psicológica era principalmente platônica com a adição de elementos aristotélicos e outros. Ele também tirou de Platão a divisão das pessoas em três classes: filósofos (= eruditos talmúdicos), vigias (= aqueles que observam os preceitos) e ganha-pão (= mercadores). Embora o espírito da Renascença e do humanismo tenha chegado a ele, ele permaneceu fundamentalmente ancorado às perspectivas comuns na Idade Média. Várias de suas formulações sobre problemas sociais parecem muito voltadas para o futuro, mas o assunto ainda precisa ser investigado.

Ao fixar o padrão para a halachá, ele desenvolve a visão de que a fonte de disputa na halachá reside na diversidade da realidade e seus numerosos aspectos, que a inteligência humana não pode compreender completamente, e uma vez que os métodos humanos de compreensão diferem – “cada um recebe um aspecto de acordo com sua sorte” (Be'er ha-Golah, cap. 1).

judah loew ben bezalel

### Doutrinas Fundamentais

ORDEM NATURAL. Pelos termos “natureza”, “ordem natural”, “realidade natural” e afins, que percorrem todos os seus escritos como um fio de ouro, ele se refere à ordem física regular do universo. Os vários fenômenos estão conectados uns com os outros em uma conexão lógica de causa e efeito que pode ser explicada racionalmente. Essa ordem, no entanto, não tem validade para a relação entre o Criador e o universo, por duas razões: (a) Deus criou o sistema de regularidade na natureza de Seu próprio livre arbítrio; (b) existem fenômenos fora da ordem natural que são desvios da ordem fixa, ou seja, os milagres. Como é inconcebível que Deus estabeleça leis e as revogue, estabeleça uma ordem e a destrua – ele supõe que, em princípio, a ordem natural só é duradoura e válida neste mundo, enquanto no mundo superior, uma ordem diferente, “o discreto”, existe. O milagre tem sua fonte neste mundo superior e ocorre quando este mundo superior penetra temporariamente e se intromete neste mundo.

Por isso mesmo os fenômenos que à primeira vista parecem desvios estão ab initio sujeitos a regras próprias.

A NATUREZA ÚNICA DO POVO JUDAICO E SEU STATUS. Desde a época de Judah Halevi ninguém havia enfatizado a natureza única do povo de Israel, sua missão e seu destino, como fez Judah Loew. Deus escolheu Israel per se e não pelos méritos dos patriarcas. Por isso não se pode dizer que somente quando Israel cumpre a vontade do Onipresente a escolha existe, mas quando se rebela ela é anulada. Assim sendo, a afirmação dos cristãos de que o exílio é prova de que Deus abandonou Seu povo é igualmente anulada. O cancelamento da escolha teria implicado uma mudança na realidade “até que o mundo se tornasse diferente do que era anteriormente”, e isso é uma impossibilidade. Ele denomina a escolha de Israel be'yirah kelalit (“escolha geral”), e o vínculo com Deus que constitui a natureza da escolha devekut kelalit (“apego geral”).

Israel constitui a “forma”, enquanto outras nações constituem a “matéria”. Disso derivam as diferenças em sua conduta ética e em sua compreensão das questões divinas. Em Israel prevalecem as forças da alma, entre as nações – as forças físicas.

EXÍLIO E REDENÇÃO. A ordem natural não se limita aos fenômenos naturais, abrange também as relações humanas.

Ele sustenta que o exílio é uma “partida” (desvio) da ordem natural do mundo, uma ruptura no sistema universal de relações, na regularidade de outra forma imutável. O exílio se expressa de três maneiras:

(1) desenraizamento da localidade natural; cada nação tem um país especificamente seu, e a separação de seu país e a morada além dele afetam prejudicialmente a ordem natural;

(2) perda da independência política e sujeição a estrangeiros – “pois a sujeição de uma nação a outra não está de acordo com a ordem própria da realidade, pois é direito de cada nação ser livre”;

(3) a dispersão – cada nação é uma entidade distinta e na ausência de um centro territorial perde sua unidade; não é “uma nação compacta completa” (Ne'ya' Yisrael cap. 1).

No entanto, todo afastamento da ordem natural é apenas um fenômeno passageiro – daí a convicção e a fé na redenção messiânica que inevitavelmente ocorrerá e remediará a anomalia do exílio (ver \*Galut). No entanto, apesar de todo o seu apego à fé messiânica, ele se opunha totalmente a “forçar o fim” (do exílio) e às verdadeiras especulações messiânicas de seu tempo. Não apenas a ordem natural, mas suas conseqüências foram estabelecidas pela vontade de Deus, e o homem não deve tentar mudá-las; o decreto de Deus não pode ser anulado pela força. Deve-se orar pela redenção, mas não “muito”, nem mesmo em uma geração de perseguição religiosa. Até para calcular o tempo de resgate é proibido; virá em seu devido tempo. Pouco antes da redenção “a degradação de Israel será maior do que nunca”, e precisamente desta “ausência” surgirá a redenção. Os aggadot apocalípticos são explicados alegoricamente por Judah Loew de tal forma que a imagem do Messias pessoal é borrada. Ele explica a agadá

sobre o nascimento do Messias no dia em que o Templo foi destruído no sentido de que “este nascimento não é um nascimento físico real ... mas significa que o Messias nasceu do ponto de vista da potencialidade messiânica existente no mundo.”

Ele discute a base cosmopolita do exílio. Embora de fato seja apropriado que a nação israelita, que é a essência do mundo, tenha como sua morada Ere' Israel, que é a essência do mundo geográfico, no entanto, quando eles foram exilados da terra, o mundo inteiro se tornou sua localidade. De acordo com o ditado midráshico “onde quer que Israel fosse para o exílio, a Presença Divina os acompanhava”, ele enfatiza que é apropriado que a Presença Divina esteja mais com Israel no exílio do que em Ere' Israel. Em conseqüência, ele enfatiza a necessidade de o povo judeu trabalhar para sua sobrevivência no exílio, separando-se das nações e observando os preceitos, como a oração congregacional, a prática da caridade e o estudo da Torá.

Judah Loew foi um escritor prolífico. Suas obras incluem:

(1) Derekh y' ayyim, comentário sobre Avot (Cracow, 1589);

(2) Netivot Olam, sobre ética, a segunda parte de Derekh y' ayyim (Praga, 1596);

(3) Tiferet Yisrael, sobre a excelência da Torá e os mandamentos (Praga, 1593);

(4) Be'er ha-Golah, em passagens talmúdicas difíceis, e, ao mesmo tempo, uma defesa do Talmud, a segunda parte de Tiferet Yisrael (Praga, 1598);

(5) Ne'ya' Yisrael, sobre exílio, redenção messiânica e arrependimento (Praga, 1599);

(6) Ou y' adash em Meguilá Esther e Purim, e

(7) Ner Mitzvah em y' anukkah (Praga, 1600);

(8) Gur Aryeh, comentário sobre Rashi, incluindo com comentários sobre a Bíblia, Targum e Midrash (Praga, 1578);

(9) *Gevurot ha-Shem*, sobre o Êxodo do Egito, a Hagadá e as leis de Pesaj (Cracow, 1582);

(10) *Gur Aryeh*, novelas sobre os tratados Shabat, Eruvin e Pesajim (Lvov, 1863);

(11) *Hagadá shel Pesaj*, com um discurso sobre o Shabat ha-Gadol (1589);

(12) *Yiddushei Yoreh De'ah*, novelas em Tur Yoreh De'ah (Amsterdão, 1775);

(13) *Sefer Perushei Maharal mi-Prag le-Aggadot ha-Shas* (1959-60);

(14) sermões, novelas e resposta, alguns publicados e outros ainda em manuscrito. A maioria das obras acima mencionadas apareceu em várias edições.

Ele é único na história da literatura hebraica por não ter pertencido a nenhuma escola definida, ou por ter sido seguido por discípulos que subscreveram suas idéias.

Ele era um pensador solitário, que desenvolveu sua própria filosofia, bem como seu método de apresentação. É irônico que ele seja mais conhecido pelas gerações posteriores pela lenda infundada e atípica de que ele foi o criador do famoso golem de Praga.

(ele parece não ter lidado com magia) do que por suas idéias originais e profundas (veja \*Golem). O rabino Al Kook usou seus ditos e métodos extensivamente em suas obras, e um considerável renascimento de suas idéias ocorreu entre os pensadores judeus do século XX. De seus alunos, uma menção especial deve ser feita a Yom Tov \*Heller, Elijah \*Loans e David \*Gans (o autor de *Yemaj David*).

**Bibliografia:** M. Perels, *Megillat Yuvasin* (19022); C. Bloch, *O Golem*; lendas do gueto de Praga (1925); A. Gottesdiener, em: *Azkarah...* Kook, 4 (1937), 253–443; M. Buber, *Bein Am le-Aryo* (1945), 78–91; Y. Hertzberg, *Yosele ha-Golem ve-Yo'ero Maharal mi-Prag* (1947); A. Mauskopf, *Filosofia Religiosa do Maharal de Praga* (1949); BZ Bokser, *Do mundo da cabala – a filosofia do rabino Judah Loew de Praga* (1954); F. Thieberger, *O Grande Rabino Loew de Praga* (1954); Scholem, *Shabbetai yevi*, 1 (1957), 51–52, 173; idem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* (1960), 209–59; MS Kasher e JJ Blacherowitz (eds.), *Sefer Perushei Maharal mi-Prag*, 1 (1958), 7–40 (introdução); A. Kariv (ed.), *Kitvei Maharal mi-Prag – Miv'ar* (1960), introdução; AF Kleinberger, *Ha-Mayashavah ha-Pedagogit shel ha-Maharal mi-Prag* (1962); G. Vajda, em: *REJ*, 123 (1964), 225-33; O. Muneles (ed.), *Gueto de Praga no Período Renascentista* (1965), 75–84; idem, em: *Judaica Bohemiae*, 5 (1969), 103-7, 117-22; A. Neher, *Le Puits de l'Exil; la théologie dialectique du Maharal de Praga* (1966); idem, em: M. Zahari e A. Tartakover (eds.), *Hagut Ivrit be-Europah* (1969), 107-17; Y. Kohen-Yashar, *Bibliografyah Shimmushit shel Kitvei ha-Ma haral mi-Prag* (1967); B. Gross, *L'éternité d'Israël*, 2 vols. (1968); idem, *Le messianisme juif* (1969); T. Dreyfus, *Dieu parle aux hommes; la révélation selon le Maharal de Praga* (1969).

**JUDAH MACCABEE**, um dos grandes guerreiros da história, que lançou as bases do futuro estado Hasmoneu. Judá, o terceiro filho de \*Matatias, o Asmoneu, assumiu a liderança da revolta contra \*Antíoco Epifânio de acordo com a disposição de seu pai no leito de morte. Nenhuma sugestão que foi apresentada para explicar o significado de seu nome (Heb. *yay yay yā yā* ou *yay yā yā yā*) *yGr. yayyayyayyayy*) ou os dos outros irmãos Hasmoneus é satisfatório. Seu exército excepcional

talento fez dele a escolha natural como comandante militar dos rebeldes, e o autor de *I Macabeus* é incansável em elogios ao seu valor. Por causa da disparidade entre as forças em conflito durante os primeiros dias da revolta, a estratégia de Judá era evitar qualquer envolvimento com o exército regular dos selêucidas, mas atacar o inimigo de emboscada, a fim de dar-lhes uma sensação de insegurança. Já no início da luta ele conseguiu derrotar uma pequena força síria sob o comando de \*Apolônio, que foi morto. Judá tomou posse de sua espada, que usou até sua morte como símbolo de vingança. Mais importante foi seu sucesso na batalha contra Seron, “o comandante do exército sírio”.

A escolha do bairro de Beth-Horon como campo de batalha e a coordenação das forças limitadas à sua disposição testemunham a notável habilidade tática de Judá, mas seu talento militar foi revelado em todo o seu brilho na terceira batalha, perto de Emaús. Desta vez, ele enfrentou forças regulares lideradas por \*Gorgias, um oficial experiente. Essa força não foi despachada por Antíoco, que na época estava nas províncias do norte de seu reino, mas por Lisias, a quem o rei, na véspera de sua partida para o leste, nomeou regente do setor ocidental do reino e tutor do jovem príncipe herdeiro, o futuro Antíoco V Eupator. Pela marcha noturna forçada, Judá conseguiu iludir Górgias, que pretendia atacar e destruir seu inimigo em seu acampamento. Ele então fez uma surpresa ao atacar o acampamento sírio perto de Emaús enquanto Górgias o procurava nas montanhas. O comandante sírio não teve alternativa senão retirar-se para a costa. Essa derrota convenceu Lisias de que ele deveria se preparar para uma guerra séria e prolongada. Ele reuniu um exército novo e maior e marchou ao encontro de Judá. Mais uma vez, porém, o comandante judeu conseguiu vencer o inimigo numericamente superior em uma grande batalha perto de Beth-Zur. Essa vitória abriu o caminho para Jerusalém, na qual Judá entrou à frente de seu exército; ele purificou o templo profanado e instituiu um festival de oito dias no dia 25 de Kislev do ano 148 da era selêucida correspondente a 164 aC, que se tornou um festival permanente, \*y anukkah. Foi o primeiro passo no caminho para a independência final.

Diante desses acontecimentos, chegaram notícias de que os inimigos dos judeus haviam atacado os esparsos assentamentos judeus em Gileade, na Transjordânia e na Galiléia. Judá imediatamente foi em seu auxílio. Seu irmão, Simeão, enviado à Galiléia à frente de 3.000 homens, cumpriu com sucesso sua tarefa e transplantou uma parte substancial dos assentamentos judaicos, incluindo mulheres e crianças, para a Judéia. A Galiléia, no entanto, aparentemente não parece ter sido evacuada de sua população judaica, pois duas gerações depois, quando João Hircano a conquistou, ele a encontrou amplamente habitada por judeus. Uma tarefa mais difícil foi empreendida por Judá e seu irmão mais novo Jônatas, que foram obrigados a travar uma luta feroz com as tribos árabes antes que pudessem resgatar os judeus concentrados nas cidades fortificadas de Gileade. No final da luta na Transjordânia, Judá voltou-se contra os edomitas no sul, capturou e destruiu Hebron e, depois de marchar contra

judah macabeu

a terra costeira dos filisteus, voltou para a Judéia com muito despojo. Judá agora sitiou a guarnição do exército sírio em \*Acra, a fortaleza de Jerusalém. Em resposta aos apelos desesperados dos sitiados – que incluíam não apenas sírios, mas também judeus helenizados – Lísias, o regente, junto com o jovem rei Antíoco Eupator (Antíoco Epifânio morreu entretanto no leste) saiu para lutar à frente de um exército poderoso. Lísias contornou a Judéia como havia feito em sua primeira campanha, entrando pelo sul e sitiou Bete-Zur. Judá levantou o cerco de Acra e foi ao encontro de Lísias, mas foi derrotado em uma batalha perto de Bet Zekharyah e retirou-se para Jerusalém. Beth-Zur foi obrigado a se render e Lysias chegou a Jerusalém, cercando Judá no Monte Sião. Os defensores se viram em apuros; suas provisões estavam esgotadas, sendo um ano sabático. No entanto, a situação mudou inesperadamente; notícias chegaram ao acampamento sírio de que Filipe, comandante em chefe de Antíoco, tendo sido nomeado regente pelo monarca antes de sua morte, estava prestes a entrar em Antioquia e tomar o poder. Lísias então decidiu propor aos judeus um acordo pacífico baseado na restauração da liberdade religiosa, ou seja, a revogação dos éditos de Antíoco Epifânio.

A ordem dos eventos até agora seguiu I Macabeus.

De acordo com II Macabeus, no entanto, a ordem é: a vitória de Judá sobre Górgias e Nicanor, sua conquista de Jerusalém, a morte de Antíoco Epifânio, a purificação do templo, a ascensão ao poder de Antíoco Eupator e as guerras com os vizinhos povos. Somente depois disso II Macabeus dá os detalhes da primeira campanha de Lísias, como resultado da qual a paz foi estabelecida entre os judeus e os sírios. Continua com as guerras entre os judeus e seus vizinhos e, finalmente, relata a segunda campanha de Lísias contra Judá e a posterior assinatura de um tratado de paz. Com isso a guerra pela liberdade religiosa chegou ao fim, mas não trouxe a paz. No lugar da guerra contra o inimigo externo, uma luta interna agora ocorria entre o partido nacionalista liderado por Judá e entre o partido helenista. Mudanças na situação na Síria levaram a um fortalecimento dos macabeus e a um enfraquecimento dos helenistas entre o povo. Demétrio I, que fugiu de Roma desafiando o senado romano, apareceu em cena na Síria. Lísias e o jovem Antíoco Eupator foram levados cativos diante dele e mortos. Diante dos acontecimentos na Judéia e do fortalecimento dos nacionalistas, o partido helenista recorreu ao novo rei com um pedido de ajuda. A delegação foi chefiada por Alcimus, um sacerdote que, no entanto, não pertencia a uma família sumo-sacerdotal. Ele se queixou a Demétrio da perseguição do partido helenista na Judéia e recebeu seu pedido para ser nomeado sumo sacerdote sob a proteção do exército do rei. Demétrio enviou à Judéia um novo exército liderado por Báquides, e Alcimus o acompanhou como sumo sacerdote. Os \*Hassideans, supondo que a guerra religiosa havia terminado, receberam-no cordialmente, mas Alcimus, agindo na Judéia com mão de ferro, mandou executar 60 deles. Isso mudou novamente a situação interna na Judéia em favor do partido nacionalista. Judá causou estragos

entre os seguidores de Alcimus, de modo que após o retorno de Bacchides a Antioquia, Alcimus foi novamente obrigado a procurar ajuda dos sírios. Demétrio despachou um novo exército com \*Nicanor à frente, mas o plano de Nicanor de capturar Judá pela astúcia falhou e a guerra foi renovada. O momento decisivo veio em uma batalha perto de Adasa, no dia 13 de Adar, 161 aC, na qual Nicanor foi morto e seu exército destruído. O "Dia de Nicanor" anual foi instituído para comemorar esta brilhante vitória.

Judá então enviou uma delegação a Roma chefiada por Eupolemus filho de Joanã e Jasão filho de Eleazar (o fato de seus nomes serem gregos e de seus pais hebraicos é digno de nota), com o pedido de uma aliança. O resultado da missão foi menor do que Judá esperava, os romanos se comprometendo apenas com as obrigações que eram de seu próprio interesse. A carta enviada pelo senado a Demétrio, pedindo-lhe para agir de maneira hostil contra os judeus, não exerceu nenhuma influência sobre ele, pois ao receber a notícia da derrota de Nicanor ele despachou um novo exército comandado por Báquides. Desta vez, as forças sírias eram numericamente tão superiores que a maioria dos homens de Judá deixou o campo de batalha e aconselhou seu líder a fazer o mesmo e aguardar uma oportunidade mais favorável. Apesar disso, Judá decidiu tentar a sorte mais uma vez. Sua batalha final foi perto de Elasa (até agora não identificada).

O resultado foi inevitável: Judá e aqueles que permaneceram fiéis a ele foram mortos. Seu corpo foi levado por seus irmãos do campo de batalha e enterrado no sepulcro da família em Modi'in. Praticamente tudo o que se sabe sobre Judá Macabeu está contido nos Livros dos Macabeus (nos Apócrifos) e em Josefo, em grande parte dependente dessa fonte.

[Abraham Schalit]

### Nas artes

Como herói guerreiro e libertador nacional, Judah Maccabee inspirou muitos escritores e vários artistas e compositores. Na literatura, no entanto, ele faz uma aparição inesperadamente tardia, pouco significativo tendo sido escrito antes do século XVII. Acredita-se que Judas Macabeu, de William Houghton, encenado por volta de 1601, mas agora perdido, tenha sido o primeiro drama sobre o tema; no entanto, a obra literária mais antiga sobrevivente é *El Macabeo* (Nápoles, 1638), um épico castelhano um tanto bombástico do autor marrano português Miguel de \*Silveyra. Duas outras obras do século XVII foram *La chevalerie de Judas Macabé*, do dramaturgo e trágico francês Pierre du Ryer (c. 1600-1658) e o anônimo neo-latino "melo drama" *Judas Machabaeus* (Roma, 1695). O interesse pelo assunto só reavivou no século XIX, com *Giuda Macabeo*, ossia la morte di Nicanore... (1839), uma "azione sacra" italiana sobre a qual Vallicella baseou um oratório. Uma das obras literárias mais conhecidas sobre o tema foi *Judas Macabeu* (1872), uma tragédia em versos em cinco atos do poeta norte-americano Henry Wadsworth Longfellow.

Em versos que às vezes atingem uma grandeza miltônica, Longfellow mostra como Antíoco, empenhado em helenizar à força os judeus, encontra uma ferramenta complacente no sumo sacerdote Jasão. O Ato II reconta a trágica história apócrifa de Hannah ("Máhala") e seus sete filhos, o resolutivo Judá aparecendo pela primeira vez apenas no Ato III.

Uma versão hebraica da peça de Longfellow foi publicada por J. Massel em 1900. Duas interpretações posteriores da história no século XIX foram Judas Maccabaeus, uma novela do escritor alemão Josef Eduard Konrad Bischoff que apareceu em *Der Gefangene von Kuestrin* (1885); e *The Hammer* (1890), um livro de Alfred J. Church e Richmond Seeley. Vários autores judeus do século XX também se voltaram para o assunto. Eles incluem Jacob Benjamin Katznelson (1855–1930), que escreveu o poema *Liilot Gibbor ha-Yehudim Yehudah ha-Makkabi le Veit ha-y ashmona'im* (1922); o romancista norte-americano Howard *\*Fast (My Glorious Brothers*, 1948); o escritor iídiche Moses Schulstein, que escreveu o poema dramático “Yehudah ha-Makkabi” (em *A Layter tsu der Zun*, 1954); e Jacob *\*Fichmann*, cujo “Yehudah ha-Makkabi” é um dos contos heróicos incluídos em *Sippurim le-Mofet* (1954). Muitas peças infantis também foram escritas sobre o tema por vários autores judeus. Durante a Segunda Guerra Mundial, o escritor suíço-alemão Karl Boxler publicou seu romance *Judas Maccabaeus; ein Kleinvolk kaempft um Glaube und Heimat* (1943), cujo subtítulo sugere que os democratas suíços traçaram um paralelo entre seu próprio herói nacional, Guilherme Tell, e o líder da revolta dos Macabeus contra a tirania estrangeira.

Na arte, durante a Idade Média, Judá Macabeu foi considerado um dos heróis do Antigo Testamento. Ele figura em um manuscrito iluminado do século X do *Libri Macabaeorum* (Biblioteca da Universidade de Leyden); e o artista francês medieval tardio Jean Fouquet pintou uma ilustração de Judá triunfando sobre seus inimigos para seu famoso manuscrito de José Sefo (*Bibliothèque Nationale*, Paris). Uma pintura de Rubens de Judah Maccabee rezando pelos mortos é de especial interesse. Em II Macabeus 12:39-48 há um relato de um episódio em que as tropas de Judá encontraram amuletos idólatras roubados nos cadáveres de guerreiros judeus mortos no campo de batalha. Ele, portanto, ofereceu orações e um sacrifício expiatório por esses guerreiros que morreram em estado de pecado. Durante a Contra-Reforma, a passagem foi usada pelos católicos contra os protestantes para justificar a doutrina do purgatório. Assim, Rubens pintou a cena para a Capela dos Mortos na Catedral de Tournai. Esta pintura está agora no Museu de Nantes. No século 19, Paul Gustave Doré executou uma gravura de Judá Macabeu perseguindo vitoriosamente as tropas destroçadas do inimigo sírio.

Na música, quase todas as composições inspiradas pela revolta dos Hasmoneus estão principalmente preocupadas com Judá. A primeira de distinção – e ainda a obra de destaque – foi o oratório *Judas Macabeu*, de Han del, que teve sua estreia em Londres em 1747. Essa obra, com libreto de Thomas Morrell, foi escrita para as comemorações que se seguiram à vitória do duque de Cumberland sobre os rebeldes jacobitas escoceses na batalha de Culloden (1746); e seu espírito heróico e marcial foi desencadeado, mas de forma alguma diminuído, pelas passagens tristes e líricas da composição. O refrão mais famoso do oratório é “Veja, vem o herói conquistador”. *Judas Macabeu* de Handel era frequentemente tocada em Eretz Israel, e a melodia do “herói conquistador” tornou-se uma canção *y anukkah*.

**Bibliografia:** Schuerer, *Gesch*, índice; Schuerer, *Hist*, índice; Klausner, *Bayit Sheni*, índice; J. Wellhausen, *Israelitische und juedische Geschichte* (1897). 252 e segs.; Niese, em: *Hermes*, 35 (1900), 268-307, 453-527; E. Meyer, *Ursprung und Anfaenge des Christentums*, 2 (1921), 205ss.; Avi-Yonah, em: *Sefer Yo'anan Levi* (1949), 13–24; WR Farmer, *Macabeus, Zealots e Josephus* (1956), índice; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (1959), índice; E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Macabees* (1962), 112ss.; ER Bevan, *Jerusalém sob os Sumos Sacerdotes* (19202), 69, 88-99; CR Conder, *Judas Macabaeus e a Guerra da Independência Judaica* (1879); S. Zeitlin, *The Rise and Fall of the Judaean State*, 1 (1962), índice. **Adicionar. Bibliografia:** EJ Bickerman, “The Maccabean Uprising: An Interpretation”, em: J. Goldin (ed.), *The Jewish Expression* (1976), 66-86; F. Millar, “The Background to the Maccabean Revolution...”, em: *Journal of Jewish Studies* 29 (1978), 1–12; D. Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature* (1987); idem, *A Ascensão e Queda do Nacionalismo Judaico* (1992); D. Amit e H. Eshel, *The Days of the Hasmonean Dynasty* (1995).

**JUDAÍSMO**, a religião, filosofia e modo de vida dos judeus.

#### definição

O termo judaísmo é encontrado pela primeira vez entre os judeus de língua grega do primeiro século EC (*Judaísmos*, veja 2 Macc. 2:21; 8:1; 14:38; Gal. 1:13-14). Seu equivalente hebraico, *Yahadut*, encontrado apenas ocasionalmente na literatura medieval (p. “tornaram-se judeus”) nem na literatura rabínica. (O termo *dat Yehudit*, encontrado em Ket. 7:6, significa nada mais do que a lei, costume ou prática judaica em um caso particular, por exemplo, que uma mulher casada não deve fiar ou ter a cabeça descoberta na rua.)

#### O termo “Torá”

O termo geralmente usado nas fontes clássicas para todo o corpo de ensino judaico é *\*Torá*, “doutrina”, “ensino”. Assim, o Talmud (*Shab. 31a*) conta a história de um pagão que desejava ser convertido à fé judaica, mas apenas com o entendimento de que ele aprenderia toda a Torá enquanto se apoiasse em uma perna. Hillel o aceitou e, em resposta ao seu pedido, respondeu: “O que é odioso para você não faça ao seu próximo. Esta é toda a Torá. O resto é comentário. Vá estudar”. Presumivelmente, se os judeus de língua grega tivessem contado a história, eles teriam feito o potencial convertido exigir que aprendesse o judaísmo em pé sobre uma perna.

#### Distinções modernas entre “judaísmo” e “Torá”

No uso moderno, os termos “Judaísmo” e “Torá” são virtualmente intercambiáveis, mas o primeiro tem em geral uma nuance mais humanista, enquanto “Torá” chama a atenção para os aspectos divinos e reveladores. O termo “judaísmo secular” – usado para descrever a filosofia dos judeus que aceitam valores judaicos específicos, mas que rejeitam a religião judaica – não é, portanto, autocontraditório como seria o termo “Torá secular”. (No hebraico moderno, no entanto, a palavra *torá* também é usada para “doutrina” ou “teoria” (por exemplo, “a teoria marxista”) e, nesse sentido,

judaísmo

também seria logicamente possível falar de uma torá secular. Na transliteração inglesa, os dois significados podem ser distinguidos usando-se um T maiúsculo para um e um t minúsculo para o outro, mas isso não é possível em hebraico, que não conhece distinção entre letras minúsculas e maiúsculas.)

Uma outra diferença de nuance, decorrente da primeira, é que “Torá” se refere aos elementos eternos e estáticos na vida e no pensamento judaicos, enquanto “Judaísmo” se refere aos elementos mais criativos e dinâmicos, conforme manifestados nas variadas civilizações e culturas do mundo. Judeus nas diferentes fases de sua história, como o judaísmo helenístico, o judaísmo rabínico, o judaísmo medieval e, a partir do século XIX, o judaísmo ortodoxo, conservador e reformista. (O termo Yidishkeit é o equivalente iídiche de “judaísmo”, mas tem uma conotação menos universalista e se refere mais especificamente aos elementos folclóricos da fé.)

Geralmente é considerado anacrônico referir-se à religião bíblica (a “religião de Israel”) como “judaísmo”, tanto porque não havia judeus (isto é, “os pertencentes à tribo de Judá”) no período formativo de a Bíblia, e porque existem características distintivas que distinguem o judaísmo posterior das formas, idéias e adoração anteriores. Por tudo isso, a maioria dos judeus reconheceria continuidade suficiente para rejeitar como injustificada a descrição do judaísmo como uma religião completamente diferente da bíblica.

#### A essência do judaísmo

O escritor hebreu \*Aḡad Ha-Am (Al Parashat Derakhim, 4 (Berlim ed. 1924), 42) observou que se o convertido de Hillel (veja acima) tivesse vindo a ele exigindo ser ensinado toda a Torá enquanto estava em uma perna, ele teria respondido: “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma’ (Ex. 20:4). Esta é toda a Torá. O resto é comentário”, isto é, que a essência do judaísmo consiste na elevação do ideal acima de todas as formas ou concepções materiais ou físicas.

A de Aḡad Ha-Am foi apenas uma das últimas tentativas de descobrir a essência do judaísmo, sua ideia principal ou ideias, seu ponto de vista particular, em que difere de outras religiões e filosofias. Esta é uma tarefa extremamente difícil - alguns diriam impossível -, uma vez que as diferentes civilizações, egípcia, cananéia, babilônica, persa, grega, romana, cristã, muçulmana, com as quais os judeus entraram em contato, fizeram sentir sua influência sobre os judeus e através sobre o próprio judaísmo. É precário pensar no judaísmo em termos monolíticos. Desenvolvido e adaptado às circunstâncias mutáveis ao longo de sua longa história, naturalmente contém ênfases variadas, bem como contradições evidentes. A crença na transmigração das almas, por exemplo, foi fortemente defendida por alguns professores judeus e veementemente rejeitada por outros. No entanto, raramente cessou a busca por certos pontos de vista distintos que fazem do judaísmo o que é. Alguns deles devem ser mencionados aqui.

#### Tentativas talmúdicas de afirmar a essência

Em uma passagem talmúdica (Mak. 23b-24a) é dito que Deus deu a Moisés 613 preceitos, mas que os videntes e profetas posteriores

os reduziu a certos princípios básicos: Davi aos onze (Sl. 15); Isaías a seis (Isaías 33:15–16); Miquéias para três (Miquéias 6:8); Isaías, novamente, a dois (Is 56:1); e, finalmente, Habacuque para um: “O justo viverá pela sua fé” (Hab. 2:4). Isso tornaria a confiança no princípio orientador do Judaísmo de Deus.

Em outra passagem, os rabinos do século II decidiram no conselho de Lida que, embora os outros preceitos da Torá possam ser deixados de lado para salvar a vida, o martírio é exigido quando a vida só pode ser salva cometendo assassinato, adorando ídolos, ou por ofender as leis que regem as relações sexuais proibidas (por exemplo, aquelas contra o adultério e o incesto). O historiador Heinrich Graetz (em JQR, 1 (1889), 4-13) deduz dessa decisão que há dois elementos na essência do judaísmo: o ético e o religioso. O ético inclui em seu lado positivo, o amor ao homem, a benevolência, a humildade, a justiça, a santidade em pensamentos e ações, e em seus aspectos negativos, o cuidado contra a falta de castidade, a subjugação do egoísmo e da besta no homem. O elemento religioso inclui a proibição de adorar um ser transitório como Deus e insiste que toda idolatria é vã e deve ser rejeitada inteiramente.

O lado positivo é considerar o Ser mais elevado como um e único, adorá-lo como a Divindade e como a essência de todas as perfeições éticas.

#### Os 13 Princípios de Maimônides

No século 12<sup>o</sup>, \*Maimônides (comentário ao Mishnah, sobre Sanh., cap. ȳ elek (10)) elaborou 13 princípios da fé judaica. Estes são:

- (1) Crença na existência de Deus;
- (2) Crença na unidade de Deus;
- (3) Crença de que Deus é incorpóreo;
- (4) Crença de que Deus é eterno;
- (5) Crença de que somente Deus deve ser adorado;
- (6) Crença na profecia;
- (7) Crença de que Moisés é o maior dos profetas;
- (8) Crença de que a Torá é divina;
- (9) Crença de que a Torá é imutável;
- (10) Crença de que Deus conhece os pensamentos e atos de

homens;

- (11) Crença de que Deus recompensa os justos e pune os ímpios;

- (12) Crença na vinda do \*Messias;
- (13) Crença na \*ressurreição dos mortos.

Um exame minucioso do pensamento de Maimônides revela que seus princípios são muito mais na natureza da resposta direta aos desafios particulares que o judaísmo teve que enfrentar em sua época do que conclusões alcançadas pela investigação abstrata das principais idéias do judaísmo. O terceiro princípio, por exemplo, é claramente dirigido contra noções mais grosseiras de divindade que eram populares entre alguns talmudistas nos dias de Maimônides. (O crítico contemporâneo de Maimônides, \*Abraham b. David de Posquières, embora acreditando com Maimônides que Deus é incorpóreo, recusa-se a tratar a crença na corporeidade de Deus como herética, pois, diz ele, muitos grandes e bons judeus nutrem tal não porque eles são enganados por uma compreensão literal do



passagens antropomórficas nas Escrituras e na literatura rabínica; veja Maim. Yad, Teshuvá, 3:7). O sétimo princípio parece ser dirigido contra as reivindicações cristãs de Jesus e as reivindicações muçulmanas de Maomé. O nono princípio serve igualmente como uma rejeição da afirmação cristã e muçulmana de que o judaísmo havia sido suplantado (ver S. Schechter, *Studies in Judaism*, 1 (1896), 147-81).

### Reações a Maimônides

Joseph \*Albo (*Sefer ha-Ikkarim*, 1:26) reduz os princípios de Maimônides a três princípios básicos – (1) Crença em Deus; (2) Crença de que a Torá é divina; (3) Crença na recompensa e punição – enquanto Isaac \*Arama (*Akedat Yiyyak*, Portão 55) os reduz a (1) Crença na creatio ex nihilo; (2) Crença de que a Torá é divina; (3) Crença no futuro. Por outro lado, Isaac \*Abrabanel (*Rosh Amanah*, 23) não tem simpatia por todo o empreendimento de tentar descobrir os princípios básicos do judaísmo, pois implica que algumas partes da Torá são menos significativas do que outras. Da mesma forma, o professor do século XVI \*David b. Solomon ibn Abi Zimra escreve: “Eu não concordo que seja certo fazer qualquer parte da Torá perfeita em um ‘princípio’, uma vez que toda a Torá é um princípio da boca do Todo-Poderoso. Nossos sábios dizem que quem afirma que toda a Torá vem do céu, com exceção de um verso, é um herege. Conseqüentemente, cada preceito é um princípio e uma idéia básica. Mesmo um preceito de luz tem uma razão secreta além de nossa compreensão. Como, então, ousamos sugerir que isso é inessencial e fundamental?” (*Radbaz*, Resp. nº 344; ver também \*Regras de Fé).

### Tendências modernas

Nos tempos modernos, dois novos fatores têm atuado na busca da essência do judaísmo, um tornando a tarefa mais difícil, o outro mais urgente. A primeira é a ascensão do movimento *Wis senschaft des Judentums* no século XIX. Este teve como objetivo a investigação histórica objetiva das fontes e da história do judaísmo. Seus praticantes conseguiram demonstrar a complexidade do pensamento judaico e o fato de que ele se desenvolveu em resposta a estímulos externos, de modo que não havia mais nenhuma questão de ver o judaísmo como uma entidade autocontida e imutável consistente em todas as suas partes.

O segundo novo fator foi a emancipação do judeu e seu surgimento na sociedade ocidental, exigindo uma nova adaptação do judaísmo para torná-lo viável e relevante na nova situação. O movimento histórico havia demonstrado a natureza em desenvolvimento do judaísmo e parecia, portanto, oferecer alento aos pensadores que desejavam desenvolver a fé ainda mais de acordo com os novos ideais e desafios. No entanto, essa mesma demonstração tornou muito mais difícil detectar o que é permanente no judaísmo quando tanta coisa é vista como fluida e sujeita a mudanças. Entre os pensadores modernos, Leo \*Baeck estava tão convencido de que a busca não era fútil que seu livro traz o título revelador, *A Essência do Judaísmo* (19482).

Reconhecendo a rica variedade de formas e diferentes fenômenos na história do judaísmo, Baeck ainda se sente capaz de declarar:

“A essência é caracterizada pelo que foi conquistado e preservado. E tal constância, tal essência, o judaísmo possui apesar de suas muitas variedades e das fases inconstantes de sua longa carreira. Em virtude dessa essência, todos eles têm algo em comum, uma unidade de pensamento e sentimento, e um vínculo afetivo”.

### O conceito de “judaísmo normativo”

Pensadores judeus que sustentam que uma essência do judaísmo pode ser percebida tendem a falar de “judaísmo normativo”, com a implicação de que no coração da fé judaica há um núcleo duro e imperecível, a ser preservado externamente, juntamente com numerosos periféricos . idéias, expressas, com certeza, por grandes pensadores judeus em diferentes épocas, mas não realmente essenciais à fé, que poderiam ser descartadas, se necessário, como desvios.

Infelizmente para essa linha de pensamento, não há critérios disponíveis para distinguir o essencial do efêmero, de modo que um forte elemento de subjetividade está presente em toda essa abordagem. Quase invariavelmente, o processo termina quando um determinado pensador abraça ideias que ele considera verdadeiras e valiosas, descobrindo-as refletidas na tradição e, portanto, pertencentes ao “normativo”, enquanto rejeita ideias que ele considera prejudiciais ou sem valor como periféricas ao judaísmo. mesmo que sejam encontrados na tradição. A abordagem estatística também não é útil. Uma ideia que ocorre com muita frequência nas fontes tradicionais pode ser rejeitada por alguns pensadores por ser falsa ou irrelevante, enquanto uma ideia pouco mencionada nas fontes pode assumir um novo significado em uma nova situação, para não falar das dificuldades em decidir qual fontes devem ser consideradas as mais autorizadas. Os absurdos que podem resultar da abordagem do “judaísmo normativo” podem ser vistos quando, por exemplo, pensadores contemporâneos com aversão ao ascetismo, que desejam ao mesmo tempo falar em nome do judaísmo, virtualmente lêem dos ascetas da fé tais como \*Ba'ya ibn Paquda e Moses y ayyim \*Luzzatto (ver, por exemplo, Abba Hillel Silver, *Where Judaism Differed* (1957), 182–223).

### Reconhecimento de Ideias Constantes

No entanto, se a devida cautela for exercida e não forem feitas afirmações exageradas, a ideia de um judaísmo normativo não é sem valor, pois chama a atenção para o fato inegável de que, por toda a variedade de humores na história do judaísmo, emerge entre os fiéis uma tipo de consenso sobre as principais questões.

Sempre foi reconhecido, por exemplo, após o surgimento do cristianismo e do islamismo, que essas duas religiões são incompatíveis com o judaísmo e que nenhum judeu pode abraçá-las consistentemente enquanto permanece adepto do judaísmo. O mesmo se aplica às religiões do Extremo Oriente. Isso, é claro, é muito diferente de afirmar que não há pontos de contato entre o judaísmo e outras religiões, ou nenhuma preocupação comum. A ideia de um judaísmo divorciado do povo de Israel também não fez muito progresso, mesmo em círculos em que a doutrina da escolha de Israel é uma fonte de constrangimento. A história judaica também não conhece um judaísmo sem Torá, embora as interpretações do que se entende por Torá sejam muito diferentes. o

judaísmo

A obra mais importante do misticismo judaico, o Zohar, fala de três graus ou estágios ligados um ao outro – Deus, a Torá e Israel (Zohar, Lev. 73a–b). Considerado historicamente, é verdade que o judaísmo é um amálgama de três ideias – crença em Deus, a revelação da Torá por Deus a Israel e Israel como o povo que vive pela Torá em obediência a Deus. A interpretação dessas ideias variou de época para época, mas as próprias ideias permaneceram constantes.

### O Desenvolvimento do Judaísmo

O PERÍODO BÍBLICO. Qualquer relato do desenvolvimento do judaísmo deve começar com a Bíblia como o registro daquelas ideias, práticas e instituições que se tornaram proeminentes na fé. No que diz respeito ao registro bíblico, como no que diz respeito ao próprio judaísmo, a visão monolítica cedeu entre os estudiosos modernos à de desenvolvimento e mudança, de modo que é insatisfatório falar da fé da Bíblia, como se a Bíblia fosse uma unidade em vez de uma coleção de livros produzidos ao longo de um período de muitas centenas de anos e provenientes de diversos círculos com visões divergentes. As opiniões da crítica bíblica estão frequentemente em desacordo com o ponto de vista tradicional sobre questões como se os relatos bíblicos da vida dos patriarcas são factualmente precisos, ou se toda a legislação atribuída a Moisés realmente remonta ao grande legislador ou foi gerada por ele. No entanto, é possível rastrear certas ideias-chave, que acabaram assumindo importância na Bíblia e que influenciaram na formação do judaísmo.

MONOTEÍSMO. A descrição usual da fé bíblica é \*monoteísmo ético. Se, como uma minoria de estudiosos sugere (por exemplo, Y. Kaufmann), o monoteísmo surgiu espontaneamente entre as pessoas no antigo Israel ou se, como a maioria gostaria, pode ser traçado um progresso gradual do politeísmo através do henoteísmo para o monoteísmo completo (veja a pesquisa e crítica de HH Rowley, *From Moses to Qumran* (1963), 35-63), a doutrina de que há um Deus, Senhor do universo, é claramente ensinada em um grande número de passagens bíblicas (por exemplo, Gênesis 1:1–2:3; 5:1–2; 6:1–7; 9:1–8; 11:1–9; 14:18–22; Êxo. 19:5; 20:1–14; Dt 4:15–19; 5:6–8; 10:14; 32:8; I Reis 8:27; Isa. 2:1–4; 11; 45:5–8; 66:1–2; Jer. 32:17–19; Amós 5:8; Jonas 1:9; Miquéias 1:2; Hab. 3:3; Zac. 8:20–23; 14:9; Mal. 1:11; Sal. . 8:2–4; 33:8–11; 47:6–9; 67:2–5; 86:9; 90:1–4; 96:5; 104; 113:4–6; 115:16; 136; 139:7–18; 145; 148; Jó 38; 39; 40). O que mais tarde se tornou a declaração de fé de Israel – o \*Shema – é encontrado em Deuterônimo 6:4: “Ouve, ó Israel: O Senhor nosso Deus, o Senhor é um”. O significado provável de eýad (“um”) neste versículo não é apenas “não muitos”, mas também “único”. Deus é transcendente e diferente de todas as Suas criaturas (SR Driver, ICC, Deuterônimo (18962) 89-91). Do ponto de vista crítico, essas passagens são relativamente tardias, mas estão presentes na Bíblia e, conseqüentemente, foram adotadas pelo judaísmo.

CARACTERÍSTICAS DO ÚNICO DEUS. Este único Deus é santo (Lv. 19:2; Is. 6:3) e exige santidade (Êx. 22:30; Lv. 19:2), retidão e justiça de Seu povo (Gn. 18:19; Êx. . 23:2; Deut. 16:18–20) e de toda a humanidade (Gn 6:13; Amós

1; 2:1-3). Ele tem compaixão por todas as Suas criaturas (Sl 145:9), e o homem pode responder ao Seu amor em amor e temor a Ele (Dt 6:5; 10:20). Este Deus, Senhor de toda a terra, escolheu o povo de Israel, os descendentes de Abraão, Isaque e Jacó, para servir como uma “nação de sacerdotes” (Êxodo 19:6) e para auxiliar no cumprimento de Sua propósitos (Is 43:10; Zc 8:23). É incorreto ver a ideia bíblica da escolha de Israel em termos da relação entre o deus de uma tribo e a tribo: um deus tribal não pode escolher; seu destino está ligado ao de seu povo. Quando a tribo é vencida, ele também sofre a derrota. No registro bíblico é o Deus de toda a terra que escolhe Israel (Heinemann, in Sinai, 16 (1944/45), 17-30).

Deus deu a Israel a terra santa como sua morada (Gn. 28:13; 50:24; Ex. 6:8; Deut. 26:15). O lugar especial em que Deus deve ser adorado pelos sacrifícios é o \*Templo (Deut. 12:11–14; I Reis 8).

LEIS CERIMONIAIS E ÉTICAS. Proeminente entre as leis cerimoniais é a observância do \*Sábado (Ex.

20:8–11; 31:12–17; Lev. 25:1 e segs.; Deut. 5:12–15), a \*festa da Lua Nova (Números 28:11–15; Amós 8:5; Os 2:13; Isa. 1:14; II Reis 4:23), e a celebração do festas de \*Páscoa (Ex.

12:14–20; 23:15; Lev. 23:5–8; Deut. 16:1-8), \*Shavuot (Êx. 23:16; Lev. 23:15-21), e \*Sucot (Êx. 23:16; Lv. 23:33-43). Os homens deveriam ser circuncidados (ver \*Circuncisão) como um sinal da aliança feita com Abraão (Gn 17:9–27; 34:13–15; Js.

5:2-8). As \*leis dietéticas (Lv 11:1-23; Deut. 14:3-21) deveriam ser observadas, bem como as leis que regem o vestuário (Deut. 22:11; Num. 15:37-41; Lev. 19). :27) e agricultura (Lev. 19:9-10; 23:22; Num. 18:8-32). Numerosas são as leis que governam as relações humanas e a justiça social (Ex. 21; 22; 23:1-9; Lev. 19; Deut. 22; 23; 24; 25).

LÍDERES ESPIRITUAIS. Os líderes espirituais do povo eram de diferentes tipos: o \*sacerdote (kohén) que servia no Templo e era o guardião da lei (Lv 21; 22:1–25; Dt 17:8–13); o profeta (navi) que trouxe uma mensagem particular de Deus ao povo (Dt 18:18; I Sm 9:9); e o sábio (ýakham), o professor de sabedoria mundana e boa conduta (Jr. 9:22; Ec. 7:4-5).

CRENÇAS MESSIÂNICAS. Tornou-se cada vez mais pronunciada a crença de que um dia acabaria por raiar quando o reino de Deus seria estabelecido sobre toda a terra e a guerra seria banida (Is 2:1–4; 11:1–10; Miquéias 4:1–4; Zc 14:9). Após a destruição do Templo e o exílio do povo para a Babilônia, essa esperança tornou-se associada à restauração nacional sob um governante davídico, mais tarde chamado de \*Messias, e à ressurreição dos mortos (Dan. 12:2).

UNIVERSALISMO E PARTICULARISMO. Israel, foi ensinado, tinha sido escolhido para ser uma luz para as nações (Is 42:6; 49:6) e para ser o tesouro especial de Deus (Ex. 19:5). Mas tanto o universalismo quanto o particularismo são encontrados na Bíblia, com todas as tensões inseparáveis da crença em Deus como Pai e Rei de todos os homens e da crença em Sua preocupação especial com Israel. Este povo deveria levar uma vida de absoluta fidelidade

para Deus. O maior pecado que eles poderiam cometer, e cometeram, foi a idolatria.

Há muitas orações na Bíblia, mas estas são particulares e individualistas. A oração comunitária foi um desenvolvimento posterior (veja \*Oração).

#### A Era Pré-Rabínica

O período após o retorno da Babilônia está envolto em obscuridade, mas algumas das principais linhas de desenvolvimento podem ser traçadas. O mais tardar no século V aC, o Pentateuco havia se tornado a Torá, a Sagrada Escritura, com os livros proféticos e os livros dos Hagiógrafos sendo adicionados mais tarde como escritura sagrada. O processo de canonização dos livros bíblicos, com exceção do Pentateuco, foi longo, a plena aceitação de todos os 24 livros que constituem a Bíblia hebraica, ocorrendo até o segundo século EC (veja \*Bíblia: Cânon).

A ASCENSÃO DA TRADIÇÃO ORAL. O conceito de Torá, é claro, era conhecido no período bíblico anterior, mas ali se referia a grupos de leis ensinadas pelos sacerdotes (Lv 6:2, 7; 7:11, 37; 13:59; 14:2; 15:32; Num. 5:29-30; 6:13, 21) ou para "ensino" ou "doutrina" geral (Isa. 2:3). Neste período, pela primeira vez, a nova ideia da Torá (ou seja, o Pentateuco) como um texto sagrado veio à tona. A leitura regular da Torá em assembléia começou neste período. Dessas assembléias, a sinagoga e todo o sistema de culto público evoluíram. A leitura da Torá foi acompanhada por sua exposição e sua aplicação a novas situações (ver Leitura da \*Torá). Supõe-se comumente que a noção de uma Lei Oral, distinta da Lei Escrita, foi invenção dos \*Phari, na sua determinação de viabilizar o Judaísmo, libertando-o das amarras de um texto escrito em épocas anteriores. Diz-se, além disso, que os \*saduceus rejeitaram toda a noção de uma Lei Oral. Embora seja indubitavelmente verdade que o desenvolvimento completo da ideia da Lei Oral foi obra dos fariseus, a questão não deve ser simplificada demais. Os saduceus também devem ter tido algumas tradições de interpretação da Torá, mesmo que seja apenas porque a leitura literal do texto da Torá clama por maior amplificação. A compra e a venda, por exemplo, são mencionadas na Torá, mas não há indicações de como a transferência de propriedade deve ser efetuada. Há referências na Torá para guardar o sábado, mas quase nenhuma indicação de que está envolvido no trabalho do sábado (ver \*Sabbath).

INFLUÊNCIAS PERSA E GREGA. As duas civilizações com as quais os judeus entraram em contato nesse período, primeiro a persa e depois a grega, fizeram sentir sua influência nas crenças judaicas. Sob a influência babilônica e persa, entrou na vida judaica e pensou a noção de anjos como seres identificáveis, sencientes, mas não necessariamente corpóreos, cada um com seu próprio nome: Miguel, Gabriel, Rafael e assim por diante (ver \*Anjos e Angelologia). A personificação do mal no universo como Satanás provavelmente deve muito à Pérsia, assim como as crenças em demônios e a ressurreição dos mortos. Foi provavelmente sob a influência grega que a doutrina da imortalidade da alma entrou no judaísmo. A doutrina do

a ressurreição também se estabeleceu, possivelmente na época dos \*Hasmoneus, quando os jovens morriam por sua religião, de modo que as soluções mais antigas para o problema do sofrimento, em termos de recompensa mundana, tornaram-se cada vez mais insustentáveis. Sem dúvida, há indícios dessa crença no período anterior, mas naquela época não havia obtido uma base completa na fé. Basicamente, as duas crenças da ressurreição e da \*imortalidade da alma são contraditórias. A primeira refere-se a uma ressurreição coletiva no final dos dias, ou seja, que os mortos que dormem na terra ressuscitarão da sepultura, enquanto a outra se refere ao estado da alma após a morte do corpo. Quando ambas as ideias foram incorporadas ao judaísmo, considerou-se que, quando o indivíduo morria, sua alma ainda vivia em outro reino (isso deu origem a todas as crenças sobre o céu e o inferno), enquanto seu corpo estava na sepultura para esperar o físico. ressurreição de todos os mortos aqui na terra (veja também \*Jardim do Éden e \* Netherworld). No entanto, a ênfase pronunciada neste mundo do início do período bíblico não foi completamente abandonada. Esta vida ainda era considerada boa em si mesma como um dom de Deus. Mas tomou forma o pensamento de que, além disso, esta vida era uma espécie de escola, um tempo de preparação para a vida eterna.

ELEMENTOS ESCATOLÓGICOS. Perto do final do período do Segundo Templo, quando nuvens sinistras de completa catástrofe nacional começaram a se reunir, a nota escatológica soou particularmente alta. As especulações eram abundantes sobre o fim dos dias e a esperança de que uma nova era fosse inaugurada por intervenção divina direta. A doutrina do Messias e da era messiânica, anunciada pelos profetas, era vista como uma esperança a realizar-se em breve. Alguns grupos de judeus fugiram para o deserto, esperando ali a vinda do Messias, como evidencia a seita de \*Qumran (considerada pela maioria dos estudiosos como idêntica aos \*essênios).

DESAFIOS DE OUTRAS RELIGIÕES. Do tempo de

O contato do judaísmo com o zoroastrismo, a fé na unidade de Deus, teve que ser defendida contra as teorias dualistas de que havia dois deuses, um da luz e do bem, o outro das trevas e do mal. Com o surgimento do cristianismo, o desafio veio das doutrinas da encarnação e da trindade. Esses desafios tomaram o lugar do politeísmo e da idolatria do período bíblico anterior, embora, é claro, a idolatria continuasse a existir na forma dos deuses gregos e romanos, e gerou polêmica e legislação contra avodah zarah ("navio de adoração estranho") tudo menos acadêmico.

#### O período rabínico

O judaísmo rabínico, herdeiro de todas essas tendências, surgiu no início da era atual e durou até o ano 500, mas muitas das ideias apresentadas pelos grandes rabinos tiveram sua origem em uma época anterior. Na literatura rabínica há um tratamento bastante consistente das três ideias de Deus, Torá e Israel, com muito debate entre os rabinos sobre este ou aquele detalhe.

TENDÊNCIAS PARTICULARÍSTICAS. No que diz respeito à doutrina do povo judeu, quanto maior a degradação e

judaísmo

quanto mais intensos os sentimentos de rejeição nacional, mais forte se tornava a necessidade de consolo nacional e a certeza de que Deus ainda se importava. Toda a pungência da esperança de Israel contra a esperança é expressa no diálogo tipicamente rabínico e imaginário entre Deus e Israel, no qual Israel reclama que foi esquecido por Deus, e Deus responde: “Minha filha, 12 constelações criei no firmamento, e para cada constelação eu criei 30 hostes, e para cada host eu criei 30 legiões, e para cada legião eu criei 30 coortes, e para cada coorte eu criei 30 manípulos, e para cada manípulo eu criei 30 acampamentos, e a cada acampamento eu anexe 365 milhares de miríades de estrelas, correspondentes aos dias do ano solar, e todas elas eu criei apenas por causa de ti, e tu dizes que te esqueci” (Ber. 32b). Difícilmente pode ser acidental que os agrupamentos sejam retirados das divisões do exército romano.

As tendências universalistas no judaísmo tendem a se tornar obscurecidas pelo particular neste período. No entanto, a conversão ao judaísmo é possível. O ger bíblico (“peregrino”) há muito era interpretado como um \*prosélito da fé judaica, e os direitos iguais exigidos na Bíblia para o ger são aplicados. “Nossos rabinos ensinaram: Se atualmente um homem deseja se converter, ele deve ser tratado da seguinte forma: ‘Que razão você tem para desejar se converter; você não sabe que Israel atualmente é perseguido e oprimido, desprezado, perseguido e vencido por aflições?’ Se ele responde ‘Eu sei e ainda sou indigno’, ele é aceito e recebe instruções em alguns dos mandamentos menores e maiores” (Yev. 47a).

**VALOR DOMINANTE DO ESTUDO DE TORÁ.** O estudo da Torá é agora o dever religioso supremo, a aproximação mais próxima de Deus, a forma farisaica da visão beatífica (R. Travers Herford, *The Ethics of the Talmud, Sayings of the Fathers* (1962), 15). Típico é o ditado na Mishná (Pe'ah 1:1): “Estas são as coisas cujos frutos um homem desfruta neste mundo enquanto o capital é colocado para ele no mundo vindouro: honrar pai e mãe, ações de benignidade, fazendo a paz entre um homem e seu próximo; mas o estudo da Torá é igual a todos eles.” Quando um rabino demorava indevidamente em suas orações, não era considerado incongruente que seu colega o repreendesse: “Eles negligenciam a vida eterna [estudo de Torá] e se dedicam à existência temporal [oração]” (Shab. 10a). Somente tal devoção ao estudo da Torá pode explicar a notável decisão na Mishná (BM 2:11): “Se um homem é chamado a buscar a propriedade perdida de seu pai e de seu apenas o trouxe a este mundo, mas seu professor, que lhe ensinou sabedoria, o traz ao mundo vindouro; mas se seu pai também foi um sábio, seu pai vem em primeiro lugar. Se seu pai e seu professor carregavam um fardo, ele deveria primeiro aliviar seu professor e depois seu pai. Se seu pai e seu professor foram levados cativos, ele deve primeiro resgatar seu professor e depois seu pai; mas se seu pai também foi um sábio, ele deve primeiro resgatar seu pai e depois resgatar seu professor”. A referência à sabedoria nesta passagem vem no

fim de um longo processo em que a sabedoria não significa mais, como na Bíblia, conhecimento mundano e filosofia prática, mas a sabedoria da Torá. Além disso, a Torá não é mais a província do sacerdote, mas a herança de todo o povo.

**ANTROPOMORFISMO.** Descrições antropomórficas de Deus são abundantes na literatura rabínica, mas, quando excessivamente ousadas, são geralmente qualificadas pelo termo *kivyakhol* (“como se fosse”). Os dois nomes mais populares para Deus nesta literatura são *Ribbono shel olam* (“Senhor do universo”), usado no discurso direto, e *ha-Kadosh barukh Hu* (“o Santo, bendito seja Ele”), usado no discurso indireto.

**ESTE MUNDO E O MUNDO POR VIR.** A ideia desta vida como uma preparação para a bem-aventurança eterna no além é muito grande no pensamento rabínico, mas o valor desta vida como boa em si não é ofuscado. O professor do século II, R.

Jacó, disse: “Melhor é uma hora de arrependimento e boas ações neste mundo do que toda a vida do mundo vindouro; mas melhor é uma hora de bem-aventurança no mundo vindouro do que toda a vida deste mundo” (Avot 4:17). O mesmo professor disse (Avot 4:16): “Este mundo é como um vestibulo antes do mundo vindouro: prepara-te no vestibulo para que possas entrar na sala de banimento”. Na mesma linha está o ditado de que este mundo é como a véspera do sábado e o mundo vindouro como o sábado.

Somente aquele que se prepara adequadamente na véspera do sábado pode desfrutar das delícias do sábado (Av. Zar. 3a). A bem-aventurança no além não se limita aos judeus. A visão de R. Joshua, contra a de R. Eliezer, foi adotada de que os justos de todas as nações têm uma parte no mundo vindouro (Tosef., Sanh. 13:2).

### A idade média

Durante a Idade Média, o judaísmo foi confrontado com o desafio da filosofia grega em seu traje árabe. Os judeus mais afetados foram os da Espanha e das terras islâmicas. Os judeus franceses e alemães estavam mais distantes das novas tendências, e seu trabalho é principalmente uma continuação dos modos de pensar rabínicos. O impacto do pensamento grego exigia uma apresentação mais sistemática das verdades da fé e uma nova consideração do que elas eram à luz das novas idéias. Boa parte do conflito estava no domínio do particularismo. Há uma hostilidade definida em grande parte do pensamento grego à noção de verdades capazes de ser percebidas apenas por um grupo especial. A verdade é universal e para todos os homens. Há uma tendência marcada no pensamento judaico medieval de minimizar o particularismo judaico. Isso não quer dizer que o judaísmo fosse considerado apenas relativamente verdadeiro, mas que a doutrina da escolha de Israel se tornou especialmente difícil de compreender filosoficamente. O maior pensador desse período, Maimônides, quase não toca na questão do povo eleito e, significativamente, não conta a doutrina entre seus princípios de fé. Para a maioria dos pensadores desta época, um problema candente era a relação entre razão e revelação. Que necessidade há de uma revelação especial da verdade se a verdade é universal e pode ser alcançada pela razão sem ajuda do homem?

Nos tempos rabínicos, sabedoria é sinônimo de Torá.

A tendência no pensamento medieval é dar à sabedoria sua cabeça, mas incorporá-la também sob o título da Torá. A física e a metafísica gregas, portanto, não apenas se tornam campos de estudo legítimos para os judeus, mas parte da Torá (Maim. Yad, Yesodei ha-Torá, 2:5).

**CÓDIGOS DE LEI E EXEGESE BÍBLICA.** Os grandes códigos da lei judaica foram compilados neste período, em parte em resposta à nova demanda por grande sistematização, em parte porque as leis estavam espalhadas pela volumosa literatura talmúdica e precisavam ser reunidas, de modo que o posekim poderiam facilmente encontrar as fontes de suas decisões. Outro objetivo era a tomada de decisões em casos de dúvida.

Além da incorporação do aprendizado secular na Torá, o escopo dos estudos de Torá propriamente ditos foi consideravelmente ampliado. Os \*karaitas foram responsáveis por um novo florescimento da erudição bíblica. A \*Cabala nasceu, seus devotos se engajando na reflexão teosófica sobre os textos bíblicos. De acordo com a Cabala, cada detalhe dos preceitos espelhava os mistérios celestiais, e a execução dos preceitos, consequentemente, tinha o poder de influenciar os mundos superiores.

Nos escritos dos cabalistas posteriores, o judaísmo torna-se uma religião misteriosa, seus poderes mágicos conhecidos apenas pelos adeptos místicos.

**ESPECULAÇÕES TEOLÓGICAS.** Sob o impacto do pensamento grego, a ênfase no pensamento judaico medieval entre os filósofos está nos aspectos impessoais da Divindade. Não apenas o antropomorfismo é rejeitado, mas toda a questão dos atributos divinos – do que pode e não pode ser dito sobre Deus – recebe o escrutínio mais minucioso. Ba'ya ibn Paquda (Deveres do Coração, Sha'ar ha-Yi'ud, 10) e Maimônides (Guia, 1:31-60) permitem que apenas atributos negativos sejam usados da Deidade; dizer que Deus é sábio não é dizer mais do que ele não é ignorante. Não é para dizer nada sobre a realidade da natureza divina em si mesma, que deve permanecer sempre totalmente incompreensível. Em reação à despersonalização da Divindade pelos filósofos, os cabalistas, evidentemente sob influência gnóstica, desenvolveram a doutrina das Sefirot, as dez emanções divinas pelas quais o mundo é governado, embora entre os cabalistas, também, na doutrina de Ein Sof ("o Ilimitado"), Deus como Ele é em Si mesmo – a ideia neoplatônica de deus absconditus – é preservado. De fato, de um ponto de vista, a Cabala é mais radical do que os filósofos na medida em que nega toda linguagem de Ein Sof. O fundamento totalmente impessoal não é mencionado na Bíblia. Dele nada pode ser dito. Nenhum nome pode ser dado, exceto o negativo de "Nada" (por causa disso, nada pode ser postulado). Afirmando assim tanto a base impessoal quanto a vida dinâmica das Sefirot, os cabalistas se esforçam para satisfazer a mente filosófica enquanto atendem à necessidade popular do Deus de Abraão, Isaque e Jacó.

#### O período de transição

O século XVIII foi um período de grande efervescência na vida judaica, o velho mundo morrendo, o novo ainda não nascendo. O pio

O historiador judeu \*Zunz corretamente vê a Idade Média judaica como durando até o final deste século. As repercussões que se seguiram às aventuras do pseudo-messias \*Shabbetai 'yevi fizeram com que os líderes judeus recuassem para o passado. Havia um medo de novas tendências no pensamento judaico e uma pronunciada suspeita de fervor místico. No entanto, tendências revivalistas estavam no ar, e não apenas entre os judeus. O século que viu os sucessos fenomenais de um Wesley na Inglaterra e os movimentos viciados no que o padre Ronald Knox chama de "entusiasmo" na América e no continente europeu também testemunhou o surgimento do \*y asidismo. As três imponentes figuras judaicas desta época representavam uma tendência proeminente, importante na época e influente para o futuro. R. \*Elias b. Solomon, o Gaon de Vilna (1720-1797), "o último grande teólogo do rabinismo clássico" (L. Ginzberg, Students, Scholars and Saints (1928), 125), passava seus dias e noites trancado em seu escritório com fechado e estabelecendo padrões de total devoção ao estudo de Torá no sentido clássico como a busca mais nobre do homem. No século XVI, a Polônia tornou-se o lar da Torá. A completa devoção de tantos aos estudos talmúdicos era incomparável. O Gaon foi um produto notável, mas não atípico, desse tipo de dedicação eremita. O antigo ensinamento (Avot 6:4), "Este é o caminho da Torá. Comerás pão com sal e beberás água por medida, e no chão dormirás e levarás uma vida de sofrimento enquanto labutas na Torá", tornou-se, em grande parte pela influência do Gaon, o padrão para muitos milhares de tal mudistas na Rússia, Polônia e Lituânia.

YASIDISMO. É extremamente difícil separar fato de lenda ao estudar a vida e obra de R. \*Israel Ba'al Shem Tov (dc 1760), mas y asidismo, o movimento que ele fundou – com sua mensagem de que a fé simples é superior à escolástica intocada com fervor, que a alegria deve ser invocada no serviço de Deus, e que há "centelhas sagradas" em todas as coisas para serem consideradas por uma vida de santidade – espalhadas tão rapidamente, apesar da mais poderosa oposição das autoridades rabínicas estabelecidas, que no final do século XVIII, conquistou para o seu lado numerosas comunidades judaicas na Galiza, na Ucrânia, no Pó e na Bielorrússia.

#### MENDELSSOHN E O ILUMINAÇÃO. Moisés \*Homens

delssohn (1729-1786) é justamente considerado o pioneiro em colocar o povo judeu face a face com o mundo moderno.

A verdade religiosa, ensinava Mendelssohn, era universal e podia ser alcançada pelo exercício da livre razão humana. Nenhuma revelação especial foi necessária. A Torá, para Mendelssohn, não é religião revelada, mas legislação revelada. As verdades eternas de que existe um Deus, que Ele é bom e que a alma do homem é imortal são reveladas em todos os lugares e em todos os tempos.

Mendelssohn, falando assim como filho do Iluminismo, conseguiu abrir caminho para aqueles judeus – e eram muitos – que desejavam comer de seus frutos. Mas Mendelssohn não foi capaz de explicar adequadamente por que uma revelação especial a Israel era necessária se as verdades básicas pudessem ser alcançadas por todos os homens.

judaísmo

Qual foi o propósito dessa legislação especial revelada e, se tinha valor, por que foi confinada a um grupo especial? Ele fala de “um favor especial” por “razões muito especiais”, mas em nenhum lugar afirma quais eram essas razões (MA Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (1967), 37). Além disso, era mais fácil falar do que fazer o conselho a seus companheiros judeus para que obedecessem aos costumes e às constituições civis dos países em que viviam e, ao mesmo tempo, fossem fiéis à fé de seus antepassados. No entanto, nenhum judeu moderno está imune à influência de Mendelssohn e, da mesma forma, os oponentes de qualquer tipo de modernismo no campo judaico lançaram todos os males da subsequente infidelidade judaica na porta de Mendelssohn.

Com a possível exceção das comunidades orientais, todo judeu na era pós-emancipação, na medida em que se esforçou para permanecer judaicamente comprometido, era um discípulo do Gaon, ou Ba'al Shem Tov, ou Mendelssohn, com muitos discípulos judeus de mais de uma dessas grandes figuras ao mesmo tempo.

### A Emancipação

A entrada do judeu na sociedade ocidental, no início do século XIX, apresentou ao judaísmo um confronto direto com o pensamento moderno, sem o longo período de preparação e adaptação que esteve à disposição da cristandade desde o Renascimento. Do lado prático, havia os problemas ligados às novas condições sociais. Como, por exemplo, os judeus poderiam participar da vida em um ambiente não-judaico sem abrir mão de sua distinção e das reivindicações de seu passado antigo? Como evitariam ser apelidados de antissociais ou estranhos? Como poderiam ganhar a vida se se recusassem a trabalhar no sábado? Como eles poderiam se misturar livremente com seus vizinhos e manter as leis alimentares? No plano intelectual, novos desafios estavam sendo apresentados à fé antiga pelos novos pontos de vista científicos, pela filosofia moderna, pela arte, música e literatura, cultivadas independentemente de quaisquer considerações dogmáticas e, mais tarde, pelas investigações históricas da Bíblia. e origens judaicas. Foi na Alemanha que o judaísmo teve que suportar o peso do novo pensamento, embora, como evidenciado pelo surgimento de um movimento russo \*Haskalah, outros judeus não foram afetados pelas tendências revolucionárias.

**DESAFIOS TEOLÓGICOS.** Não é de surpreender que o ateísmo e o agnosticismo tenham um apelo sem precedentes para alguns judeus, e o cristianismo de uma forma ou de outra para outros. Mas entre os fiéis, o teísmo tradicional permaneceu a filosofia de vida aceita até anos mais recentes, quando vários pensadores judeus começaram a explorar a possibilidade de uma reinterpretação radical do teísmo em termos naturalistas. As principais tensões, no entanto, no judaísmo pós-emancipação centraram-se nas ideias da Torá e de Israel, e não em Deus.

**A QUESTÃO NACIONALISTA.** No que diz respeito ao povo judeu, o movimento \*sionista no final do século colocou de forma aguda um problema que agitava as mentes judaicas desde o início do século – o papel do nacionalismo no judaísmo. Foram os judeus meros adeptos de uma comunidade

mon religião – como se dizia, alemães, franceses, ingleses de persuasão mosaica – ou eram uma nação? O judaísmo dependia para sua plena realização da residência na Terra Santa, ou era desejável que os judeus fossem dispersos em muitas terras para promover ali a “missão de Israel” de levar Deus à humanidade na forma mais pura de ensino? Essas perguntas estavam sendo feitas e as respostas variavam consideravelmente.

Os primeiros reformadores apagaram do livro de orações todas as referências à restauração nacional. O exílio não era visto como um mal a ser reparado, mas como um passo essencial no cumprimento do propósito divino (ver \*Reform Judaism). Os reformadores não estavam sozinhos em sua oposição a uma interpretação nacionalista do judaísmo. Quando o sionismo político se tornou uma política prática para os judeus, muitos ortodoxos se opuseram a isso como uma negação do messianismo judaico segundo o qual, acreditava-se, a redenção viria por intervenção divina direta, não pelas mãos dos homens. Não faltaram, porém, líderes religiosos que defendiam uma forma de sionismo religioso, alegando que, como em outras esferas, a bênção divina segue o esforço humano anterior.

Com o estabelecimento real do Estado de Israel, as atitudes mais antigas tornaram-se acadêmicas. Com exceção dos grupos marginais do \*Neturei Karta (Ortodoxo) e do \* Conselho Americano para o Judaísmo (Reforma), a maioria dos judeus agora aceita o papel especial que o novo estado tem que desempenhar como centro espiritual (além do refúgio que ele oferece), embora geralmente reconheça que para descobrir todas as implicações deste conceito requer uma boa dose de pensamento fresco. Alguns pensadores ortodoxos se refugiaram na noção do estabelecimento do Estado de Israel como at'yalta di-ge'ullah (“o começo da redenção”), ou seja, que enquanto a redenção completa está nas mãos de Deus através da Messias, a vida atual do Estado ainda tem conotações messiânicas e pertence a um reino muito distante do secular. Alguns veem isso como uma tentativa malsucedida de literalmente ter o melhor dos dois mundos.

**A QUESTÃO DA HALAKÁ.** A grande divisão entre a Ortodoxia e a Reforma estava na questão da lei judaica (halakhah). De acordo com a posição ortodoxa, a doutrina tradicional da Torá min ha-Shamayim (“a Torá é do Céu”) significa que tanto as Leis Oraís quanto as Escritas foram comunicadas por Deus a Moisés e que, portanto, todas as leis do Pentateuco, em sua interpretação como encontrada na literatura rabínica, são obrigatórias para os judeus por decreto divino. O sábado, por exemplo, deve ser guardado da maneira descrita em detalhes no Talmud; as leis dietéticas devem ser observadas em todas as suas minúcias. Nesta visão, nada na lei é trivial, indigno ou desatualizado, uma vez que toda lei é um comando direto de Deus para todos os tempos. O judaísmo reformista rejeita a ideia de uma lei religiosa permanentemente obrigatória. Na visão da Reforma, somente a lei moral é eternamente válida, juntamente com aquelas cerimônias religiosas que ainda são capazes de inspirar os judeus contemporâneos a apreciar a beleza, a dignidade e o valor supremo de uma vida orientada para Deus. A posição do meio da estrada foi defendida pelos seguidores da escola histórica na Alemanha

e mais tarde pelo movimento \*Conservador nos Estados Unidos. Nesta visão, a Reforma está errada ao rejeitar a halachá, mas a Ortodoxia também está errada na adesão do casamento à halachá.

a um fundamentalismo que não reconhece nenhuma mudança ou desenvolvimento na lei judaica.

### Judaísmo Contemporâneo

Há uma série de agrupamentos no judaísmo ortodoxo contemporâneo. A reforma fez pouco progresso entre os judeus sefarditas ou orientais, e a maioria deles, se religiosos, são pelo menos ortodoxos, com muitos de seus próprios ritos e costumes.

**ORTODOXIA DO PADRÃO LITUANO.** Entre os Ashkenazim, possivelmente o grupo ortodoxo mais proeminente é aquele representado pelas yeshivot de padrão lituano e os rabinos formados nessas instituições, a maioria deles em Israel e nos Estados Unidos. tudo o mais, e a execução das observâncias práticas detalhadas. Neste grupo a ênfase está na compreensão intelectual, particularmente da difícil lógica e raciocínio do Talmud, sendo a figura mais admirada o lamdan, o homem proficiente nesses estudos. O sentimento religioso e o conteúdo ético são fornecidos pelo movimento \*Musar, que conseguiu capturar o ye shivot lituano no final do século passado. O aprendizado secular é totalmente desaprovado ou tratado como necessário para ganhar a vida, e pouco mais.

**NEO-ORTODOXIA.** A Neo-Ortodoxia (geralmente não chamada por esse nome) tem uma atitude muito mais positiva em relação ao aprendizado secular, com um carinho particular pelas ciências físicas. Neste grupo estão os seguidores da escola Samson Raphael \*Hirsch, que visa combinar a Torá (ou seja, a adesão estrita à halakha) com derekh erey ("o caminho da terra", neste contexto, os valores da civilização ocidental). Neste grupo também está a maioria das sinagogas ortodoxas nos EUA (os rabinos principalmente ex-alunos da \*Yeshiva University) e na Grã-Bretanha (os rabinos principalmente ex-alunos do \*Jews College).

**ÿASIDISMO.** Os ÿ asidim ainda devem sua fidelidade a várias dinastias de rabinos. ÿ o asidismo é emocional e místico.

A maioria dos ÿ asidim usa uma vestimenta especial, consistindo de um cinto para oração, um longo casaco preto e um chapéu de pele. As barbas são geralmente usadas compridas e os cachos (pe'ot) cultivados. A imersão ritual desempenha um papel importante na vida ÿasídica. Os rabinos ÿasídicos mais conhecidos com grandes seguidores hoje são o Lubavitcher e o Satmarer em Nova York, e o Gerer, Viznitzer e Belzer em Israel. O neo-ÿ asidismo, como apresentado nos escritos de Martin Buber, não é um movimento, mas um sentimento de simpatia com alguns dos valores ÿasídicos tão relevantes para a situação espiritual do homem ocidental.

Os dois principais agrupamentos mundiais da Ortodoxia, abrangendo membros de todos os grupos anteriores, são o movimento sionista \*Mizrachi e o \*Agudat Israel, mais direitista.

**JUDAÍSMO CONSERVADOR.** Esse movimento é especialmente forte nos Estados Unidos, com seu centro de ensino no \*Jewish Theological

Seminário em Nova York. É organizado no \*United Synagogue of America e tem simpatizantes em outras partes do mundo judaico. Foi dito que, enquanto a Reforma contemporânea enfatiza a idéia de Deus e a Ortodoxia contemporânea a idéia de Torá, o Judaísmo Conservador enfatiza a de Israel (isto é, o povo judeu). Isso é generalização demais, mas é verdade que um importante pilar na plataforma conservadora é a unidade do povo judeu em meio à sua diversidade.

**REFORMA O JUDAÍSMO.** Esse movimento é forte nos EUA, com sua sede de ensino no \*Hebrew Union College em Cincinnati, mas com seguidores em outras partes do mundo judaico. As congregações reformistas são organizadas de maneira vaga na União Mundial das Sinagogas Progressistas. (O termo "Judaísmo Tradicional" é usado, hoje em dia, para denotar Judaísmo Ortodoxo ou Conservador. O termo "Judaísmo Verdadeiro da Torá" é usado por alguns Ortodoxos como sinônimo de Ortodoxia para evitar as possíveis implicações pejorativas de o último termo como sugestão de reação ou obscurantismo. "Judaísmo Liberal" é o termo usado na Grã-Bretanha para a posição da Reforma, embora existam na Grã-Bretanha tanto congregações liberais quanto reformistas, com os liberais mais à esquerda.)

Há muito poucas congregações reformistas ou conservadoras no Estado de Israel. A ortodoxia é a posição religiosa oficial em Israel, com a maioria dos rabinos pertencentes à velha escola de juristas talmúdicos. Aqui e ali, nos últimos anos, surgiram vários pequenos grupos com o objetivo de buscar uma perspectiva religiosa, mas não necessariamente ortodoxa.

### a influência do judaísmo

A principal influência do judaísmo na civilização tem sido na esfera da religião. Essa influência foi especialmente sentida pelas religiões filhas, o cristianismo e o islamismo. As instituições da igreja e da mesquita são descendentes diretos da syna gogue, com muitas de suas formas de culto adaptadas da fé materna. Palavras como amém e aleluia tornaram-se parte do vocabulário religioso de grande parte da humanidade. A Igreja usa a Bíblia em sua adoração. O sábado, os Salmos, as leituras proféticas, o sermão semanal, são, através do judaísmo, a herança comum do mundo cristão.

A linguagem da Bíblia ajudou a moldar as línguas do mundo ocidental, de modo que os povos da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos, França, Alemanha, Espanha e Itália falem sem incongruência nos idiomas da antiga Judéia. A visão profética de um mundo em paz ainda é uma força poderosa nos assuntos humanos, apesar das páginas enegrecidas pela guerra da história humana. A insistência do judaísmo na justiça e retidão, e na fraternidade do homem fundada na paternidade de Deus, tem sido, pelo menos em parte, responsável pelo surgimento de padrões democráticos ocidentais e reformas sociais.

A ascensão da ciência moderna deveu-se a uma série de fatores, entre eles o elemento grego no pensamento ocidental. Mas os ensinamentos do judaísmo sobre a unidade da natureza como a criação do Deus único não devem ser subestimados em

judaizantes

seus efeitos no pensamento científico inicial. É duvidoso que a ciência pudesse ter surgido em toda a sua ousadia e confiança contra um pano de fundo politeísta em que cada deus recebe apenas uma parte do mundo.

A natureza concreta do pensamento judaico, sua preocupação com a ação, sua aplicação prática de ideais elevados, foi responsável, talvez mais do que qualquer outro fator, pelo surgimento de idéias ligadas à justiça social. Judeus individuais estiveram em ambos os lados do debate sobre as principais questões sociais. “No entanto, a determinação de não abandonar a Justiça ao reino do abstrato independe da maquinaria sugerida para seu estabelecimento, e na medida em que qualquer movimento põe diante de si a tarefa de levar as coisas boas da vida ao alcance das massas, está realizando o trabalho dos profetas” (L. Roth, em: ER Bevan e C. Singer (eds.) *The Legacy of Israel* (19282), 468).

Ao falar da influência do judaísmo, às vezes é costume referir-se às contribuições feitas por judeus individuais, mas este é um procedimento altamente questionável. Adaptando uma máxima do rabino \*Kook, pode-se argumentar que essas são as contribuições de judeus que foram grandes, e não de grandes judeus. É certamente um ponto discutível até que ponto o pensamento de um \*Spi noza, um \*Marx, um \*Bergson, um \*Einstein ou um \*Freud foi alimentado por sua origem judaica. No entanto, parece que parte da influência do judaísmo deve ser detectada mesmo aqui de maneira indireta. Pode-se argumentar, não sem convicção, que alguma coisa do espírito do judaísmo consegue viver até nas almas daqueles de seus filhos que a abandonaram.

**Bibliografia:** JB Agus, *A Evolução do Pensamento Judaico* (1959); Barão, *Social2*; I. Epstein, *Judaísmo, Uma Apresentação Histórica* (1959); M. Friedlaender, *A Religião Judaica* (19133); A. Hertzberg (ed.), *Judaísmo* (1961); M. Joseph, *Judaísmo como Credo e Vida* (19584); MM Kaplan, *Judaísmo como Civilização* (19572); K. Kohler, *Teologia Judaica* (1918); Loewe, em *ERE*, 7 (1914), 581-609; GF Moore, *Judaísmo nos Primeiros Séculos da Era Cristã*, 2 vols. (1927); L. Roth, *Judaism, A Portrait* (1960); M. Steinberg, *Judaísmo Básico* (1947); Wer blowsky, em: *The Concise Encyclopedia of Living Faiths* (1959), 23-50; L. Baeck, *A Essência do Judaísmo* (1961); M. Buber, *Sobre o Judaísmo* (1967).  
**Bibliografia Adicional:** RS Frank e W. Wollheim, *The Book of Jewish Books: a Reader's Guide to Judaism* (1986); C. Cutter e MF Oppenheim, *Judaica Reference Sources: a Selective, Anno tated Bibliographic Guide* (19932); RP Bulka, *The Coming Cataclysm: the Orthodox-Reform Rift and the Future of the Jewish People* (1984); D. Cohn-Sherbok, *Dicionário de Judaica* (1992); ML Raphael, *Perfis no Judaísmo Americano: as Tradições Reformista, Conservadora, Ortodoxa e Reconstrucionista em Perspectiva Histórica* (1984); GS Rosenthal, *Judaísmo Contemporâneo: Padrões de Sobrevivência* (1985); JJ Schacter (ed.), *Tradição Judaica e o Judeu Não-tradicional* (1992); J. Wertheimer, *Um Povo Dividido: Judaísmo na América Contemporânea* (1993).

[Louis Jacobs]

**JUDAIZADORES**, pessoas que, sem serem judeus, seguem total ou parcialmente a religião judaica ou afirmam ser judeus. O protótipo do judaizante era \*Naamã, o ministro do rei da Síria, que, depois de curado por Eliseu, adorou o Deus dos hebreus enquanto continuava a seguir externamente a religião estatal idólatra. Durante os contra-ataques de

No tempo de Ester, afirma-se que muitos da população aterrorizada “agiram como judeus” (יָיָוּ יָיָוּ יָיָוּ יָיָוּ) (cristãos se referem a este termo). No período clássico, os princípios e certas práticas do judaísmo exerceram uma poderosa atração sobre alguns segmentos da população em geral, mesmo em Roma, que mudaram o teor de suas vidas, tornando-se “tementes a Deus” (יָיָוּ יָיָוּ) que rejeitaram o culto pagão e observaram o sábado A obrigação de submeter -se à circuncisão era, naturalmente, um impedimento para os simpatizantes do sexo masculino, que, provavelmente mais do que as mulheres, contentavam-se, portanto, com a conversão a meio caminho, que também se tornou reconhecida na lei rabínica. A diferenciação entre os seguidores da nova fé e a antiga às vezes não era fácil de impor, e a Igreja investia violentamente contra os judaizantes dentro da Igreja, que usavam vestimentas rituais judaicas, seguiam algumas das leis dietéticas, guardavam o sétimo sábado do dia h, e a Páscoa observada na passagem ou com ritos judaicos. Na Igreja, durante um período prolongado (por exemplo, na época do cisma dos albígenses), a acusação de judaização foi frequentemente feita contra dissidentes. De fato, alguns deles, como os “Passagi” e “Cir cumcisi”, eram, ao que parece, seitas judaizantes no sentido pleno do termo. Acusações semelhantes eram comuns na época da Reforma, às vezes até dentro das polêmicas internas dos reformadores (ver \*Disputas e Polêmicas). A ambivalência do período de ascensão do cristianismo perpetuou-se por muito tempo no norte da África, onde boa parte da população parece ter sido afetada pelo judaísmo tanto antes quanto depois da difusão do cristianismo entre eles. Os “hebreicmos” que foram discernidos até os dias atuais em algumas tribos africanas podem ser uma relíquia disso. Com o surgimento do puritanismo na Inglaterra e na área do Atlântico Norte em geral, incluindo a América, o estudo do Antigo Testamento levou a uma disseminação relativamente ampla de tendências judaizantes, expressas nas demandas de alguns extremistas pelo uso do hebraico na liturgia, a modelagem da constituição em prescrições bíblicas, a observância do sábado do sétimo dia e rigorosa abstenção de sangue. Em certos casos, como o dos seguidores de John \*Traske na Inglaterra na primeira metade do século XVII, essas tendências judaizantes tiveram como consequência inexorável no devido tempo a adoção formal do judaísmo. O mesmo ocorreu nos séculos XVIII a XIX com as seitas de observância do sábado na Hungria (veja \*Somrei Sabat) e na Rússia (veja abaixo), e recentemente com a comunidade de prosélitos de \*San Nicandro no sul da Itália. Atualmente, os adventistas do sétimo dia, embora tenham adotado certas práticas judaicas baseadas na Bíblia, continuam sendo uma seita separada e bem organizada. Por outro lado, é difícil determinar se certos outros grupos que afirmam ser judeus, como os índios mexicanos ou alguns grupos de judeus negros nos Estados Unidos, devem ser considerados adequadamente judeus ou judaizantes. Algumas das vítimas “Cristãos Antigos” da Inquisição na Espanha condenadas por seguir os ritos do Antigo Testamento e, portanto, chamadas de judeus, também estão nesta categoria.

[Cecil Roth]



Os judaizantes atuais ou seitas judaizantes são encontrados principalmente fora da Europa. No continente americano, além dos judeus negros dos Estados Unidos, existem os chamados judeus “índios” no \*México e a Igreja Israelita de Chile, composta por menos de mil pessoas na província de Cautin, no sul do Chile. Muitos deles aderiram ao movimento sionista e alguns até se estabeleceram em Israel. Eles se originaram no início do século 20 em uma seita fundamentalista cristã que gradualmente adotou ritos e festivais do Antigo Testamento.

Alguns “israelitas” protestantes que observam o sábado no Peru às vezes são confundidos com judeus. No \*Japão, várias seitas cristãs estão profundamente interessadas no judaísmo, no Antigo Testamento e na língua hebraica, e seus membros frequentemente visitam Israel. Em Uganda, uma seita judaizante chamada \*Bayudaya, da qual apenas cerca de 500 permaneceram fiéis ao judaísmo, foi fundada na década de 1920 pelo líder político e militar Semei Kakungulu. Foi reconhecido em 1964 pelo governo de Uganda como uma comunidade religiosa sob o nome “A Propagação do Judaísmo em Uganda – Sinagoga de Moisés”.

#### Na Rússia

Havia várias seitas e tendências judaizantes na Rússia a partir da segunda metade do século XV. Ocasionalmente, eles até adotavam o judaísmo e seus preceitos, em parte ou completamente, algumas vezes levando à conversão formal. O surgimento de judaizantes nesta área originou-se de antigas tradições bizantinas de oposição à Igreja estabelecida, remontando à iconoclastia e às \*disputas com judeus e encontros com eles no principado de Kiev. No século XVI e posteriores, os judaizantes foram influenciados pela ala radical da \*Reforma. Opiniões críticas de longa data que fervilhavam nos mosteiros de Athos influenciaram os muitos peregrinos russos que os visitavam. A primeira aparição aberta de judaizantes ocorreu em Novgorod, a principal cidade comercial do norte da Rússia, onde as expressões heréticas já eram conhecidas no século XIV. Uma antiga crônica russa relata que em 1471 o príncipe Michael Alexandrovich de Kiev chegou a Novgorod com vários mercadores judeus em seu séquito; Diz-se que “o judeu Zacarias” (Skhariya Zhidovin) “corrompeu para o judaísmo” dois clérigos, Alexis e Denis. A eles se juntaram os judeus lituanos, Joseph Samuel Skorovey e Moses Khanush, formando assim o núcleo para a nova seita. Em 1479, o grão-príncipe Ivan Vasilevich (Ivan III) de Moscou visitou Novgorod e convidou Alexis e Denis para officiar na Igreja de Moscou. Lá influenciaram muitos membros da corte do grão-príncipe, entre eles sua nora Helena.

Em 1487, o arcebispo Gennadi de Novgorod denunciou os “ateus”, cujos números estavam aumentando em todo o reino, ao grão-príncipe. Uma investigação foi confiada a Gennadi. Manuscritos de hinos e orações que não estavam de acordo com a doutrina da Igreja oficial foram descobertos.

Vários membros da seita foram presos e severamente torturados em Novgorod. Outros fugiram para Moscou, onde encontraram protetores influentes. No concílio da Igreja de 1490, Gennadi

pediu a adoção de medidas severas contra os judaizantes e sugeriu o estabelecimento de uma \*Inquisição. O grão-príncipe rejeitou este projeto, mas foi acordado que os judaizantes deveriam ser confinados aos mosteiros. Em 1494, o metrôpole de Moscou, Zosima, foi acusado de ser judaizante e deposto. A luta contra os judaizantes tornou-se rapidamente enredada com a luta clandestina entre várias facções da nobreza pela sucessão ao trono e pelo curso da política russa. Os judaizantes apoiaram Dmi tri, filho da princesa Helena. Em 1502, Ivan III nomeou seu filho Vasili (Basílio) como seu sucessor; começou uma campanha de perseguição contra os judaizantes e, em 1504, os líderes da seita foram condenados a serem queimados na fogueira. A seita desapareceu rapidamente da cena política e cultural na Rússia.

A extensão da judaização real dentro desta seita é disputada entre os estudiosos. Alguns contam com os poucos vestígios existentes de sua literatura – entre eles numerosas traduções da Bíblia do texto hebraico tradicional e extratos de Millot ha Higgayon de “Moisés, o egípcio” (Maimonides) – e enfatizam sua proximidade com o judaísmo. Outros afirmam que o estilo defeituoso dessas traduções prova que elas não são obra de russos, mas de judeus, e não provam muito sobre a seita russa. Os adeptos da seita foram certamente chamados de “judaizantes” por seus oponentes, que assim procuravam impugnar sua posição entre as massas (Joseph Volotski, um dos oponentes mais violentos da seita, se referia a seus membros como zhidovo mudrstvuyushchiye, “judeus sábios”). Segundo alguns estudiosos, os judaizantes eram uma seita racionalista cristã, que tendia a rejeitar a hierarquia da Igreja, as cerimônias religiosas e a adulação de ícones, enquanto alguns deles até negavam a crença na Trindade. Qualquer que tenha sido o verdadeiro caráter dessa seita, a propaganda contra ela, que enfatizava sua afinidade com o judaísmo, despertou um medo persistente dos judeus entre todas as classes da população russa. As consequências foram sentidas na atitude russa em relação aos judeus durante os séculos XVI a XVIII.

No início do século XVIII, os judaizantes reapareceram na Rússia, mas não há prova de qualquer ligação entre eles e os judaizantes do século XV. A origem dos grupos posteriores deveu-se essencialmente a um profundo estudo da Bíblia. São Dimi tri de Rostov, que se preocupava em rastrear seitas que se desviavam da Igreja, menciona a seita dos observadores do banho sabático em seu trabalho do início do século XVIII. Durante a segunda metade do século XVIII, seitas de judaizantes e observadores do sábado apareceram nas províncias do interior da Rússia, bem como nas províncias do Volga e no norte do Cáucaso. Entre os mais proeminentes estava a seita Molokan, que se separou dos Dukhobors. Seu fundador foi Simeon Uklein, conhecido por sua erudição bíblica, que introduziu muitos costumes judaicos entre os membros de sua seita. Seu discípulo Sundukov pediu maior associação da seita com os judeus; isso resultou em uma divisão dentro de suas fileiras e na criação dos “observadores do sábado Molo kan”.

Durante o início do século XIX, as autoridades começaram a perseguir sistematicamente os judaizantes. A existência de Sab

judaizantes

observadores de banho foi descoberto na província de Voronezh. Após uma série de perseguições, muitos deles foram trazidos de volta ao rebanho da Igreja governante. Os outros ficaram impressionados com o exército. Segundo dados oficiais, o número de membros desta seita era de 3.770 em 1823. Em 1805, as autoridades da província de Moscou anunciaram a existência de observadores do sábado, e na província de Tula cerca de 150 pessoas foram descobertas alegando que haviam apegados à sua fé desde os tempos antigos, mas que a esconderam para não provocar seus vizinhos cristãos.

Os judaizantes tiveram sucesso particularmente na província de Saratov, onde o pregador Milyukhin conquistou aldeias inteiras para sua fé. Em 1817, Milyukhin apresentou um memorando ao ministro do interior no qual se queixava das perseguições das autoridades locais e dos cristãos.

Ele argumentou que seus seguidores não observavam as leis judaicas porque não tinham líderes versados nos costumes do judaísmo. Ele pediu que os membros da seita fossem autorizados a estabelecer relações com eruditos judeus. Em 1820, o Conselho de Ministros decidiu instruir as autoridades locais a agir com clemência para com os judaizantes e a se contentar em banir seus pregadores para o Cáucaso, onde deveriam se estabelecer. O restante não deveria ser atacado enquanto não propagasse sua fé. Em um memorando de 1823, apresentado pelo Conde Kochubey ao Conselho de Ministros, ele afirmou que a seita dos judaizantes estava espalhada por toda a Rússia e que seus adeptos eram estimados em cerca de 20.000 pessoas. Decidiu-se recrutar para o exército todos os que propagassem as crenças da seita, enquanto aqueles que não fossem aptos para o serviço militar seriam banidos para a Sibéria e estabelecidos de maneira a impedi-los de qualquer intercomunicação. Também foi decidido expulsar os judeus de todos os lugares para onde a seita havia se espalhado. Outra decisão proibía a emissão de passaportes aos judaizantes, de modo a restringir seus movimentos, impedi-los de se encontrar com judeus ou de propagar sua fé. A fim de incitar as massas do povo contra eles e bani-los, foi enfatizado que eles eram meros membros de uma seita judaica. Ao mesmo tempo, os judaizantes foram proibidos de realizar reuniões de oração e realizar cerimônias de circuncisão, casamento e sepultamento de acordo com o costume judaico. Muitos membros da seita decidiram aceitar o cristianismo exteriormente, continuando a praticar seus costumes clandestinamente.

Com a ascensão de \*Nicholas I ao trono, a posição dos judaizantes se deteriorou. Aqueles que foram presos na observância dos costumes judaicos foram forçados a se juntar ao exército ou foram exilados para a Sibéria. Assim, aldeias inteiras foram despovoadas e destruídas. Muitos dos judaizantes foram expulsos para além das montanhas do Cáucaso, onde se estabeleceram, fundaram aldeias florescentes e espalharam sua religião entre os colonos russos. Perto de Aleksandrovsk, no Cáucaso, quase todos os habitantes aderiram à seita dos judaizantes. Durante a década de 1840, o governo russo apoiou o assentamento de membros da seita no norte do Cáucaso porque os considerava um elemento diligente e desejável. o

a expulsão dos judaizantes de seus antigos locais de residência continuou. Na Sibéria, também foram estabelecidos grandes assentamentos de judaizantes de várias categorias (como na cidade de Zima).

Com a adesão de \*Alexander II, a pressão administrativa foi aliviada e as autoridades não insistiram na aplicação da lei. Muitos dos judaizantes começaram a observar abertamente sua religião. Eles eram particularmente numerosos nas províncias de Voronezh e Saratov. Em 1887, o governo reconheceu oficialmente o direito dos membros da seita de realizar cerimônias de casamento e sepultamento de acordo com seus costumes. Com o manifesto emitido em 17 de outubro de 1905, que incluía a liberdade de religião para todos os cidadãos da Rússia, toda a legislação discriminatória contra os judaizantes e observadores do sábado foi abolida. O governo até enfatizou, em circulares especiais emitidas pelo ministério do interior, que os observadores do sábado não deveriam ser considerados judeus e que as leis especiais dirigidas contra os judeus não se aplicavam a eles.

Todos aqueles que entraram em contato com os membros da seita, mesmo seus oponentes, apontaram que eram principalmente camponeses trabalhadores, morais, letrados, caridosos e sóbrios em suas vidas. Suas principais divisões eram (1) os observadores do sábado Molo kan, crentes no Novo Testamento e em Jesus como Cristo, mas não como Deus. Sua observância dos preceitos da religião judaica (circuncisão, sábado, leis alimentares e similares) derivava de sua interpretação dos evangelistas; (2) os observadores do sábado (Subbotniki), que aceitavam apenas a Bíblia hebraica, mas não o Talmud. Eles também eram ocasionalmente referidos como os "Observadores do Sábado Karaita" ou os "Cabeça Descalça"; (3) os prosélitos (Gery), se consideravam judeus em todos os aspectos religiosos e eram também conhecidos como os "cabeças cobertas" (porque cobriam a cabeça, segundo o costume judaico, tanto na oração como em outros lugares). Os prosélitos esforçaram-se por misturar-se com os judeus tanto quanto possível. O casamento com judeus era considerado por eles uma conquista importante. Eles enviaram vários de seus filhos para yeshivot. Alguns judeus eram secretamente ativos entre eles como rabinos, sho'atim e professores. David Teitelbaum da Lituânia, que atuou nos assentamentos de prosélitos durante a década de 1880, tornou-se particularmente conhecido entre eles.

Esses prosélitos viajaram para Ereẓ Israel entre as massas de peregrinos russos, e muitas de suas famílias se estabeleceram lá. Eles estavam especialmente associados a assentamentos na Galiléia (Yesud ha-Ma'alah, Bet Gan, etc.). Em Ereẓ Israel eles se tornaram completamente integrados à população judaica.

Não há informações disponíveis sobre a vida dos Judaizers e os prosélitos sob o regime soviético.

[Yehuda Slutsky]

**Bibliografia:** LI Newman, *Jewish Influence on Christian Reform Movements* (1925); Z. Casdai, *Ha-Mityahadim* (19302); R. Matthews, *Messias Inglês* (1936); HJ Schoeps, *Philosemitismus im Barock* (1952); M. Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne* (1962); Roth, *Inglaterra*, 149–50; S. Grayzel, *A Igreja e os Judeus no século XIII* (19662); G. Boehm, *Nuevos antecedentes para una*

historia de los Judíos en Chile colonial (1963), 124-6; A. Oded, em: Ha Mizraï he-ÿadash, não. 1–2 (1967), 92–98. NA RÚSSIA: I. Berlin, em: YE, 7 (c. 1910), 577–87; S. Ettinger, em: Zion, 18 (1953), 156-68; Ever ha-Dani (A. Feldman), Ha-Hityashevut ba-Galil ha-Tayton (1955), 163–71; S. Ettinger, em: IF Baer Jubilee Volume (1960), 228–47.

°**JUDAS**, escritor cristão, provavelmente no início do século III EC, autor de uma obra (não existente) sobre a profecia das “setenta semanas” em Daniel (9:24ss.). Influenciado pela perseguição aos cristãos, ele predisse a iminente vinda do Anticristo. Ele é mencionado em Eusébio (Historia Ecclesiastica 6:7).

[Jacob Petroff]

**JUDE, DER**, nome de quatro periódicos em língua alemã. O primeiro apareceu em nove números entre 1768 e 1772 em Leipzig e foi publicado por um apóstata, Gottfried Selig, com a intenção de tornar o mundo cristão familiarizado com o ritual, a religião e os hábitos judaicos.

O segundo, editado por Gabriel \*Riesser, foi publicado por dois anos (1832-33) com mais um número. Consistia principalmente nos próprios artigos de Riesser, nos quais ele criticava as negociações políticas dentro de vários estados alemães sobre a emancipação dos judeus. Riesser escolheu o nome “Der Jude”, que se tornou quase um insulto, para reabilitá-lo.

O terceiro, mensal (1916-1924), foi fundado e editado por M. \*Buber, que adotou o nome do periódico de Riesser, mas destacou que “o judeu” era o representante do povo judeu e que exigia liberdade e liberdade de trabalho para este povo oprimido. O problema judaico foi novamente trazido à tona durante os últimos anos da Primeira Guerra Mundial, que também deu origem a ideias nacionalistas. Quase todas as personalidades importantes entre os judeus de língua alemã contribuíram para o periódico durante os oito anos de sua publicação. O próprio Buber publicou nele seus ensaios mais importantes naquele período. Depois que a publicação mensal cessou, cinco edições especiais apareceram sobre antissemitismo, educação, judaísmo e nacionalidade alemã, judaísmo e cristianismo (1925-1927), e sobre M.

Aniversário de 50 tÿ de Buber (1928).

A quarta publicação com este nome, um periódico sionista, apareceu em Viena entre 1934 e 1938.

**Bibliografia:** J. Feiner, Gabriel Riessers Leben und Wirken (1911), 33ss.; MT Edelman-Muehsam, em: YLBI, 1 (1956), 171; M. Ri nott, *ibid.*, 7 (1962), 32-34; H. Kohn, Martin Buber (1961), 162 e segs.; UMA. Altmann, em: YLBI, 1 (1956), 202f. **Adicionar. Bibliografia:** E. Lappin, *Der Jude 1916–1928* (2000).

[Reuven Michael]

**JUDEA**, forma latina de Judá, a província meridional de Ereÿ Israel durante o período da hegemonia romana. Embora este artigo trate da Judéia como província romana, deve-se ressaltar que o nome precede o período. Era o nome natural, em suas várias formas, para a área. O retorno a Sião, que consistia predominantemente dos exilados do reino de Judá, se estabeleceram no território de onde haviam sido exilados (cf. Ne 11:25-36), e durante o período persa o

território foi chamado Yehud (cf. Dan. 2:25, 5:13; Esdras 5:1, 8) e o nome foi encontrado em moedas e alças de jarros do período. O nome real Judéia ocorre desde o período helenístico. É usado pela primeira vez por Clearchus, um discípulo de Aristóteles (Jos.

Apion 1:179), e \*Hecateus de Abdera e \*Manetho (*ibid.*

1:90) usa-o para definir a área onde viviam os judeus de Ereÿ Israel. Com o domínio romano direto de Ereÿ Israel, que data do banimento de \*Arquelau para a Gália em 6 EC, um governador especial foi nomeado sobre a Judéia, que recebeu o título de \*procurador e era responsável perante o governador da Síria. A procuradoria foi confinada à Judéia até a ascensão de \*Agripa I ao trono em 41. Com a retomada do domínio romano após sua morte em 44, o governo do procurador foi estendido a toda a Palestina.

Josefo (Wars, tradução de Wilkinson, Excursus 2) dá as fronteiras da Judéia da seguinte forma: Ayanot, também chamado Barkai, ao norte, a fronteira com a Arábia ao sul, e a leste do Jordão a Jaffa. “A Judéia também não está separada das delícias do mar, pois tem uma faixa costeira que se estende até Ptolemaida.” Esta descrição incompleta pode ser complementada com outras referências em Josefo e na Mishná. Na mesma passagem, Josefo afirma que ela foi dividida em 11 toarquias, que ele detalha, sendo Jeru-salém a mais importante. Embora Judéia fosse principalmente um termo geográfico político, definindo um dos três distritos em que a Palestina romana foi dividida, sendo os outros dois \*Samaria no centro e \*Galiléia no norte, a divisão era natural, e muitas vezes é mencionado no que diz respeito às leis agrícolas. “Três países devem ser distinguidos no que diz respeito às leis de remoção – Judéia, Transjordânia e Galiléia” – e a Judéia é subdividida em “a região montanhosa, a Sefelá e o vale” (Shev. 9:2; Tosef. Shev.

7:10). Esta subdivisão é ainda expandida pelo Talmude de Jerusalém (TJ, Shev. 9:2, 38d) que explica que “as montanhas são o Monte Real [não identificado], a Sefelá é a planície do sul, e o vale a área entre Jericho e En-Gedi”, enquanto R. Johanan dá outra divisão: “De Bete-Haran a Emaús é a região montanhosa, dali a Lida a Sefelá, e de Lida ao mar, o vale”.

**Bibliografia:** Neubauer, Géogr, 59–96; S. Klein, Ereÿ Yehudah (1939), 83–107; Z. Kalai, Gevuloteha ha-ÿefonyiyim shel Yehudah (1960), 95–106. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Aharoni et al., The Carta Bible Atlas (20024), 149–50.

**CAVERNAS DO DESERTO JUDEU.** Após a descoberta dos Manuscritos do \*Mar Morto nas cavernas de \*Qumran, buscas frenéticas por documentos adicionais foram realizadas pelos beduínos em todas as cavernas dos vales na área do Mar Morto. Como resultado da evidência de tais atividades por infiltrados árabes do território jordaniano no território de Israel, uma expedição dirigida por Y. Aharoni partiu para pesquisar a área (novembro-dezembro de 1953). Isto foi seguido por uma expedição em grande escala, dividida em quatro grupos, que foi realizada em conjunto pela Universidade Hebraica, o Departamento de Antiguidades de Israel e o Israel

cavernas do deserto da Judéia

Exploration Society, assistida pelas Forças de Defesa de Israel. Em duas campanhas (24 de março a 5 de abril de 1960; 15 a 27 de março de 1961) cavernas foram exploradas nos vales entre Massada e En Gedi até a fronteira com a Jordânia. As investigações revelaram dois grandes períodos de ocupação nas Cavernas do Deserto da Judeia – durante o período Calcolítico e como abrigos na época da Guerra de Bar Kokhba (132-135); alguns também foram habitados durante a Primeira Guerra Judaica (66-70/73). A Expedição A, dirigida por N. Avigad, explorou as proximidades de En-Gedi, limpando cavernas funerárias do período do Segundo Templo (incluindo uma que continha um sarcófago de madeira incrustado com ornamentos de osso) e a “Caverna da Piscina”, que havia sido habitada por refugiados que construíram um reservatório para garantir um abastecimento de água suficiente; eles aparentemente sobreviveram e deixaram a caverna quando o perigo passou. A Expedição B, dirigida por Y. Aharoni, investigou as cavernas de Naʿyal ʾe'elim onde descobriram vários textos bíblicos e papíros gregos contendo listas de nomes. Eles também exploraram a “Caverna do Horror” na margem sul do Naʿyal ʾe'elim, onde cerca de 40 fugitivos se refugiaram no final da Guerra de Bar Kokhba. Um acampamento romano estava empoleirado acima deles no penhasco. No final, os sitiados sucumbiram por falta de água; eles enterraram seus mortos e fizeram uma fogueira de suas posses, aparentemente escolhendo morrer em vez de se render. A Expedição C, liderada por P. Bar-Adon, explorou a “Caverna do Tesouro” no Vale de Mishmar. Os principais achados datam do período Calcolítico e consistiam em um esconderijo de 429 objetos, 416 de cobre, seis de hematita, seis de marfim e um de pedra. Estes incluíam 240 maçãs de metal, seis de hematita, uma de pedra, cerca de 20 cinzeiros e machados de metal, 80 varinhas de metal, dez “coroas” de metal ornamentadas com pássaros e estruturas semelhantes a portões, cinco objetos em forma de foice feitos de dentes de hipopótamo, e uma caixa de presas de elefante. Estes eram aparentemente artigos rituais e podem representar os tesouros de um templo que foram escondidos de ou por ladrões. Outros achados nesta caverna incluem restos de plantas, entre eles grãos de esmeralda, que é o “elo perdido” entre a esmeralda selvagem e o trigo duro. A Expedição D, sob Y. Yadin, trabalhou na “Caverna das Letras” na margem norte do Naʿyal ʾe'elim de sempre. Nesta caverna, também guardada de cima por um acampamento romano, Jonathan b. Bayan, um dos comandantes de Bar Kokhba em En-Gedi, refugiou-se para se reunir com sua família, que incluía uma mulher chamada Ba batha. Os objetos encontrados aqui incluíam 19 vasos de metal (uma pátera, jarros e pás de incenso), aparentemente despojos dos romanos; várias placas de vidro, um grande número de chaves, roupas, sandálias, etc., além de esteiras, rede de caça e lâ para trabalhar. Junto com esses artigos foram escondidas 15 cartas de Bar Kokhba aos comandantes de En-Gedi e um arquivo de 35 documentos (17 em grego; 6 em nabateu; 3 em aramaico; e 9 em grego com assinaturas nabateanas ou aramaicas). Eles são datados de 93/4 a 132 e representam os arquivos familiares e de propriedade de Babatha, que era relacionado por casamento com o Jona mencionado acima. A ausência de joias ou moedas na gruta, juntamente com o cuidado meticuloso com que os objetos foram guardados, sugere que os habitantes da gruta sobreviveram e a deixaram no final.

Juntamente com os achados nas cavernas de Murabba'at, essas descobertas revolucionaram a concepção da Guerra de Bar Kokhba e abriram novas perspectivas sobre a cultura material e religiosa do período calcolítico. Ao fornecerem material precisamente datado, são de grande importância para a arqueologia dos períodos romano e talmúdico.

[Michael Avi Yonah]

#### Exploração adicional

A exploração arqueológica do deserto da Judéia, possibilitada após a vitória da Guerra dos Seis Dias, foi continuada nos anos seguintes por uma expedição conjunta liderada por Pessah Bar-Adon em nome da Universidade Hebraica, do Departamento de Antiguidades do Governo, e a Sociedade de Exploração de Israel, e com a assistência do Governo Militar.

Um levantamento arqueológico preliminar do deserto da Judéia, da planície de Jericó e do vale do Jordão revelou um grande número de locais até então desconhecidos que mudaram completamente o quadro histórico-arqueológico anterior. Informações adicionais foram obtidas sobre o período Calcolítico, bem como assentamentos, um sistema de defesa planejado de fortalezas e suprimentos de água secretos, pertencentes aos períodos do Primeiro e Segundo Templos. e produtos manufacturados, bem como caravanas. Entre as importantes descobertas na costa do Mar Morto deve-se mencionar a descoberta de uma grande casa, 20 x 45 m., composta por um salão e dois quartos, em 'Ein al- Ghuweir. Na área que servia de cozinha foram encontrados fogões, espigueiros e grandes vasilhas em cavidades cercadas de pedras. Um piso adicional foi construído sobre uma camada de cinzas de 10 a 20 cm. espesso. Moedas dos reinados de Herodes, Arquelau e Agripa I foram encontradas e vasos de barro idênticos aos encontrados em Qumran. O edifício parece ter servido de comunal à seita de Qumran, suposição reforçada pela descoberta de um cemitério a norte.

Vinte sepulturas foram escavadas que eram em todos os aspectos idênticas às do cemitério de Qumran. Em um caco de pote em um o nome Jehohanan poderia ser decifrado.

Na área de 'Ein al-Ghuweir e 'Ein at-Turaba foram descobertos sítios pertencentes aos séculos VIII a VII a.C. Foi descoberto um edifício típico do período israelita, mas único por ter uma câmara quadrada, dividida em três por paredes internas. Os utensílios descobertos, todos do período israelita II, eram semelhantes aos encontrados em Tel Goren em En-Gedi, que foram atribuídos à fabricação de perfume de bálsamo.

Havia evidências de mais casas. Um muro de defesa, ao qual foram anexados quartos, sugere que eles faziam parte de um sistema de defesa geral que se estendia desde a fortaleza de Rujm al-Baʿyr até Qumran e sul e oeste. Três dessas fortalezas foram escavadas. Um deles, no qual apenas sondagens experimentais haviam sido feitas anteriormente por I. Blake, agora foi escavado em sua totalidade. Ele contém oito salas com paredes inclinadas construídas com grandes pedras brutas. A entrada, a norte, era alcançada por uma rampa inclinada. Foram encontrados utensílios pertencentes ao período israelita II. Uma pequena fortaleza foi

encontrado em Rujm a-Sejra, e outra fortaleza, 33 x 55 m., foi descoberta nas fontes de Wadi Mezÿn = Wadi al-Nÿr. As escavações revelaram uma torre de 7 m. alta contendo quatro cômodos e duas cisternas rebocadas, com mais de 5 m. em profundidade. Nela foram encontrados silhares herodianos típicos e um friso ou capitel adornado. Também foram encontrados fragmentos de gesso em tinta vermelha e preta, com figuras diagramáticas. Os utensílios encontrados eram semelhantes aos de Qumran e também foram encontradas moedas de Alexandre Yannai. Todas essas descobertas levantam a interessante questão de saber se esses assentamentos foram fundados pelas Seitas do Mar Morto em vista da declaração de Josefo sobre seu modo de vida simples e modesto. Parece provável que eles tenham se estabelecido em antigas propriedades que foram estabelecidas como parte de uma rede real de defesa e agricultura no deserto que pode ser atribuída a João Hircano ou a outro governante da dinastia Has monean, e a questão é como essas seitas encaixado neste sistema.

[Pessah Bar-Adon]

Durante os anos 1980 e início dos anos 1990, novos levantamentos de cavernas no deserto da Judéia foram feitos por Hanan Eshel e outros, e estes trouxeram à luz restos do período Bar Kokhba, bem como fragmentos de documentos escritos. Em 1993, um novo projeto consistindo de pesquisas e escavações foi realizado dentro de cavernas no norte do deserto da Judéia ("Pergaminho de Operação"). O projeto foi realizado pela Autoridade de Antiguidades de Israel e seu objetivo declarado era encontrar novos pergaminhos. Esta pesquisa IAA foi realizada por um grande número de arqueólogos na época em que os primeiros Acordos de Oslo estavam sendo acordados; como resultado, o momento da pesquisa pelo IAA foi fortemente criticado e a pesquisa foi vista por alguns como um ato de oportunismo. A pesquisa foi realizada ao longo das falésias orientais das anticlinais da Judéia e Ramallah, de Wadi ed-Daliya, no norte, a Nahal Deregot, no sul. Um total de cerca de 650 cavernas e sítios foram pesquisados, e 70 foram escavados. Achados foram feitos datando de todos os períodos desde o Neolítico até os tempos otomanos, incluindo numerosos achados que datam da época de Bar Kokhba.

[Shimon Gibson (2ª ed.)]

**Bibliografia:** Avigad et al., em I.E.J., 11 (1961), 1ss.; 12 (1962), 176 e segs.; Y. Yadin, *The Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (1963); Aharoni et al., em *Atiqot*, 3 (1961), 148ss.; P. Bar-Adon, em: *Seker Yehudah, Shomron ve-Golan, Seker Arkheologi 1967-8* (1972); idem, em: *Eretz Israel*, 10, *Sefer Ha-Nasi Shazar* (1971); I. Blake, em: *Illustrated London News*, 4/3 (1967), 27-29; P. Bar-Adon: *Revue Biblique*, 79 (1972), 411-13. **Adicionar. Bibliografia:** H. Eshel e D. Amit, *Refuge Caves of the Bar Kokhba Revolt* (1998); L. Wexler (ed.), *Surveys and Excavations of Caves in the Northern Judean Desert (CNJD) – 1993*, Atiqot, 41, partes 1-2 (2002).

**JUDENBURG**, cidade na Estíria, S. Áustria central. O nome Judenburg aparece pela primeira vez entre 1074 e 1087, dando testemunho de assentamentos judaicos no início da Idade Média (ver \*Caríntia, \*Graz). Pode-se supor que o nome também foi derivado do antigo nome latino da cidade Idunum. A primeira menção documental de judeus em Judemburgo data de 1290; um \*iudex Judaeorum é registrado em 1308. Há um relato de

um massacre em 1312, que provavelmente é lendário. Que os judeus ganhassem a vida principalmente como agiotas pode ser deduzido de vários exemplos de transações financeiras entre judeus e o clero, datando de 1329. No início do século XV há relatos de 22 judeus, cada um com uma fortuna de 100.000 florins, e 38 com 50.000 cada. Em 1467, o imperador \*Frederick III permitiu que a cidade expulsasse todos os judeus que não pagassem impostos. Após a expulsão dos judeus de toda a Estíria (1496) não havia comunidade em Judenburg até a segunda metade do século XIX, quando havia uma pequena congregação (filial à comunidade de Graz) com uma sala de oração e um cemitério. Treze judeus viviam na cidade em 1869 e 92 em 1880. As armas municipais (pelo menos desde 1488) mostravam uma cabeça usando um chapéu judeu (ver \*vestido). Sob o regime nazista, isso foi substituído (1939) por um selo mostrando um portão da cidade, mas em 1958 a cabeça do judeu foi reintroduzida. Na época do Anschluss de 1938, 16 famílias (42 pessoas) viviam em Judenburg. A sala de oração foi fechada e seu conteúdo confiscado. Em fevereiro de 1939, todos os judeus haviam deixado a cidade, a maioria deles para Viena.

Em 1968, três famílias judias viviam em todo o distrito. O ÿevra kaddisha (fundado em 1887) ainda existia, mas não havia comunidade.

**Bibliografia:** JE Scherer, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in den deutsch-oesterreichischen Laendern* (1901), 455-517, passim; UMA. Rosenberg, *Beitraege zur Geschichte der Juden in Steiermark* (1914), índice; K. Grill, *Judenburg einst und jetzt* (1925), 23-29; Herzog, em: *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden in der Tschechoslovakei*, 3 (1931/33), 172-90; *Germ Jud*, 1 (1963), 135-6; 2 (1968), 379-80; PK (Alemanha).

[Meir Lamed]

**JUDENPFENNIGE** (ger. para "Pennies dos Judeus"), pequenas moedas emitidas por judeus da Renânia. Quando a Prússia deixou de emitir pequenos trocos em 1808, sentiu-se uma grave falta de moedas nas denominações mais baixas na Renânia. Para superar essas dificuldades, alguns judeus emitiram moedas de cobre em denominações de Pfennig e Heller. Como se tratava de questões não oficiais, deram-lhes nomes imaginários, como "Atribuo", "Halbac" ou "Theler".

Essas moedas eram um pouco mais leves que as moedas oficiais. Eles trazem desenhos fictícios, como um brasão, uma estrela, uma coroa, um leão, um galo e outros, e trazem as datas de 1703, 1740, 1807, 1809, 1810, 1818, 1819, 1820 e 1821. Em 1821, no entanto, a casa da moeda prussiana renovou a questão dos pequenos trocos, pondo assim um fim bastante abrupto a essas empresas monetárias ilegais. As autoridades nomearam uma unidade especial, a Muenzpolizei ("polícia da moeda"), cuja tarefa era confiscar essas moedas e levar a tribunal aqueles que as produziam e distribuíam.

Não se sabe onde eles foram atingidos. Alguns judeus parecem ter obtido imenso lucro ao manuseá-los. Diz-se que um judeu da cidade de Neuss obteve um lucro de 54.000 florins.

Uma única estância aduaneira da Vestefália recolheu cerca de 940 quilos dessas moedas.

**Bibliografia:** E. Fellner, *Die Muenzen von Frankfurt am Main*, 2 vols. (1896-1903), 624ss., 855.

[Arie Kindler]

judenrat

**JUDENRAT** (ger. para "Conselho Judaico"), um órgão que dirige uma comunidade judaica, nomeado pelas autoridades de ocupação alemãs durante a Segunda Guerra Mundial, que era responsável pela execução das ordens nazistas que afetavam os judeus e pela administração dos assuntos da comunidade judaica. Desde o início, os líderes do Judenrat enfrentaram um dilema impossível.

Para os alemães, o Judenrat representava as necessidades judaicas, e eles estavam essencialmente desinteressados em satisfazer ou responder às necessidades judaicas, mas o Judenrat também era um instrumento para manter o controle do gueto e, assim, liberar o pessoal alemão para outras atividades. Para os judeus, a função do Judenrat era suprir suas necessidades, assim como os funcionários municipais, em condições que não eram propícias ao atendimento de suas necessidades. O poder do Judenrat era severamente limitado, totalmente derivado de seus mestres alemães, embora não necessariamente parecesse assim para os judeus dentro dos guetos da Europa Oriental.

A liderança nazista chegou à conclusão de que a existência de conselhos abrangentes representando todas as facções judaicas de uma cidade ou estado facilitaria a execução de suas políticas antijudaicas. Esses órgãos existiam na Alemanha, Viena e Praga, mas eram chamados por vários nomes além de Judenrat e diferiam em seus vários graus de dependência dos fatores nazistas (principalmente a Gestapo).

Com a ocupação alemã da Polônia em setembro de 1939, a decisão de criar órgãos com esse nome foi endossada pelas autoridades centrais, e Heydrich enviou essa decisão aos comandantes das Einsatzgruppen em uma carta secreta datada de 21 de setembro de 1939, que incluiu o seguinte parágrafo: "Em cada comunidade judaica deve ser estabelecido um conselho de anciãos judeus que, na medida do possível, deve ser composto pelas personalidades e rabinos restantes influentes. O conselho deve ser composto por (até) 24 judeus do sexo masculino (dependendo do tamanho da comunidade judaica). Deve ser totalmente responsável (no sentido literal da palavra) pela implementação exata e pontual de todas as instruções divulgadas ou ainda a serem divulgadas."

Como Heydrich usou o termo Judenrat, esse corpo passou a ser conhecido como tal, e em muitos lugares o chefe do conselho era chamado Judenaeltester. De acordo com o documento de Heydrich, o Judenrat seria responsável pelo transporte de judeus de pequenas cidades para grandes concentrações (guetos) e seu estabelecimento ali, e por providenciar a entrada e saída dos guetos. Com o passar do tempo, as funções do Judenrat se expandiram em duas direções.

Após o estabelecimento dos guetos, eles eram responsáveis por tudo o que acontecia dentro deles. Todas as instituições que existiam anteriormente receberam novas tarefas e instituições adicionais, à medida que se tornavam apropriadas, foram criadas. O Judenrat rapidamente se tornou o corpo dominante e controlava a polícia, tribunal de justiça, corpo de bombeiros e agência de emprego, e departamentos de assuntos econômicos, suprimentos de alimentos, habitação, saúde, assistência social, estatísticas, saneamento, enterro, educação e religião. A grande equipe de trabalho necessária para essas atividades foi aumentada artificialmente na suposição de que uma pessoa que trabalha para o Judenrat não

ser enviado para um campo de trabalhos forçados ou para outro lugar. Em 1942, quando começou o reassentamento no Oriente, o que hoje conhecemos como deportação para campos de extermínio, supôs-se que aqueles que trabalhavam para o Judenrat seriam isentos. Além disso, os alemães colocaram sobre o Judenrat outras tarefas, principalmente o fornecimento de força de trabalho, escolhendo pessoas para os campos de trabalho e, mais tarde, em 1942, escolhendo aqueles a serem enviados para campos que eram na realidade campos de extermínio. A princípio parecia que o Judenrat tinha ampla autoridade nessa tarefa extremamente difícil, mas logo se tornou evidente que os alemães nem sempre prestavam atenção às decisões do Judenrat, e no máximo o Judenrat tinha apenas a oportunidade de adiar o despacho para os campos de extermínio.

Judenraete de pleno direito não foram instalados em todas as áreas ocupadas. Os alemães se abstiveram de nomear Judenraete na França, Bélgica e Grécia, aparentemente porque não tinham intenção de anexar esses estados à Alemanha. Sob pressão alemã, no entanto, foram criados ali órgãos representativos dos judeus. De acordo com as instruções de Heydrich, homens de posição nos assuntos públicos judaicos, a maioria dos quais eram ativos em partidos políticos judaicos e em instituições religiosas e de caridade, foram nomeados para o Judenrat. Muitas vezes, muitos indicados eram escolhidos arbitrariamente por funcionários locais ou porque sabiam alemão. Quando a guerra germano-soviética estourou (1941), os judeus se opuseram em grande parte a se juntar ao Judenrat nas cidades ocupadas, embora muitos vissem nisso uma possibilidade de salvar os judeus. Os administradores alemães quase sempre coordenavam a autoridade do conselho nas mãos do Judenaeltester, e a medida de cooperação dada pelos outros membros do Judenrat às suas decisões e atividades dependia do caráter e posição do Judenaeltester. Como ele era a linha direta e muitas vezes única para os alemães, ele parecia a muitos nos guetos um governante com grande influência sobre os alemães, enquanto na realidade ele tinha que aceitar e fazer cumprir todos os decretos alemães sem objeção. Esforços foram feitos para atrasar, bloquear, argumentar, pleitear, adiar e aliviar a dureza dos decretos. Às vezes, eles tiveram um sucesso temporário modesto; na maioria das vezes o resultado era o fracasso.

Em cada gueto, os momentos decisivos que testaram a coragem e o caráter dos líderes do Judenrat ocorreram quando eles foram solicitados a fornecer listas dos que seriam deportados. Era preciso tomar uma decisão. Em alguns guetos, como Kovno e Vilna, os rabinos foram consultados, buscando orientação da tradição para uma situação sem precedentes. Em Vilna, o presidente do Judenrat, Jacob Gens, prosseguiu com a deportação, esperando que a perda de alguns protegesse a maioria. Em Lodz, Chaim Mordechai Rumkowski sentiu que era seu dever "preservar os judeus que restaram... A parte que pode ser salva é muito maior do que a parte que deve ser doada". Ele confrontou seus críticos: "Você pode me julgar como quiser". Em Sosnowiec, Moshe Merin também obedeceu. Diante da deportação das crianças de Varsóvia, o presidente do Judenrat, Adam Czerniakow, fechou o nono livro de seu diário com uma trágica confissão de fracasso: "A SS quer que eu mate crianças com minhas próprias mãos". Isso ele não podia fazer. Ele engoliu uma pílula de cianeto e a ordem

para deportação apareceu sem sua assinatura. Alguns viram seu suicídio como um ato de integridade pessoal e responsabilidade pública. Emanuel \*Ringelblum foi muito mais duro: "Suicídio de Czer niakow, tarde demais, um sinal de fraqueza – deveria ter pedido resistência – um homem fraco".

Outros líderes Judenrat não libertariam seu povo.

Dr. Joseph Parnas, o primeiro líder Judenrat em Lvov, recusou-se a entregar vários milhares de judeus. Ele foi baleado. Líderes do Judenrat em Bilgoraj também foram fuzilados. Em 14 de outubro de 1941, todo o Judenrat de Bereza Karuska cometeu suicídio. O líder do Conselho Judaico em Nieszwiez Magalif marchou para a morte em vez de entregar os judeus. Ele disse: "Irmãos, eu sei que vocês não confiavam em mim. Você pensou que eu ia te trair. Neste último minuto, estou com você – eu e minha família. Nós somos os primeiros a ir para a nossa morte."

Os membros do Judenrat mudavam com frequência. Muitos foram encarcerados e enviados para campos de extermínio antes mesmo da liquidação final dos guetos, ou foram mortos. Isso aconteceu até mesmo com os Judenaeltesten que por algum motivo deixavam de agradar às autoridades alemãs ou quando, por questão de princípio, não cumpriam ordens alemãs, sabendo muito bem que isso lhes custaria a vida. Cerca de 40 membros do Judenraete cometeram suicídio quando viram que nada podiam fazer para impedir o transporte de judeus para os campos de extermínio. Outros achavam que, executando as ordens dos nazistas e enviando algumas pessoas para os campos, poderiam salvar outras até que os nazistas fossem vencidos pelos aliados. No final, porém, o destino do Judenrat foi o mesmo da população judaica em geral. A maioria deles foi deportada para campos de extermínio, e dos Judenaeltesten na Europa Oriental (Polônia, interior soviético e países bálticos) praticamente nenhum permaneceu vivo. Apenas em raras circunstâncias (Holanda ou Grécia, por exemplo) os Judena eltesten recebiam tratamento especial.

Desde o seu estabelecimento uma forte controvérsia sobre o papel do Judenrat se espalhou entre os judeus. A avaliação contemporânea em diários, e mais especialmente entre a liderança da resistência, era muitas vezes mais dura. Mesmo homens de integridade inquestionável, em quem suas comunidades confiavam, foram abalados por sua responsabilidade. Em Kovno, o líder do Judenrat, Dr. Elchanan Elkes, escreveu com indiferença sobre sua situação.

Estamos tentando conduzir nosso navio maltratado em mares furiosos, quando ondas de decretos e decisões ameaçam afogá-lo todos os dias. Por meio de minha influência, às vezes consegui aliviar o veredicto e dispersar algumas das nuvens escuras que pairavam sobre nossas cabeças. Encarei meus deveres com a cabeça erguida e o semblante ereto. Nunca pedi piedade; nunca duvidei dos nossos direitos... Os alemães nos mataram, massacraram e assassinaram por completo equanimidade... ~~Como os quatro reis viajam as ilhas de pessoas morte – enquanto saboreavam seu café da manhã e zombavam de nossos mártires... Há um deserto dentro de mim. Minha alma está queimada. Estou nu e vazio.~~

No final da Segunda Guerra Mundial, uma visão negativa do Judenrat e seus membros prevaleceu entre os membros da clandestinidade.

e os sobreviventes dos campos. Em Israel, o Judenrat era visto como o exemplo da fraqueza da diáspora, muitas vezes com desprezo. Ao longo do tempo, a pesquisa tendeu a mostrar que as intenções dos membros do Judenrat eram muitas vezes guiadas por um senso de responsabilidade comunal, e que eles não tinham realmente os meios para frustrar os métodos dos nazistas, que tinham não apenas uma forte exército, mas também contou com o apoio ativo de muitos não-judeus na população local. Estes foram reforçados pelas descobertas durante o estudo \*Eichmann, e pesquisas específicas conduzidas para o estudo lançaram mais luz sobre o assunto.

[Jozeph Michman (Melkman) / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

### Visão da Historiografia do Holocausto

A \*historiografia do "Holocausto produziu duas visões extremas sobre o papel do Judenraete (" Concílios Judaicos"). Uma visão os vê como um instrumento de colaboração na política nazista de extermínio. Hannah \*Arendt fez esse mesmo argumento em sua obra Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. Ela acusou que, se o povo judeu tivesse permanecido sem liderança, eles nunca poderiam ter sido mortos em números tão grandes, a tarefa alemã teria sido muito mais difícil. A outra visão os considera como uma continuação da estrutura comunitária judaica do período pré-Segunda Guerra Mundial, que contribuiu grandemente para a existência e funcionamento contínuos da vida comunitária judaica durante o Holocausto.

Ambas as visões decorrem de informações inadequadas e falta de perspectiva suficiente imediatamente após o Holocausto. Nos últimos anos, no entanto, pesquisas consideráveis descobriram muito material novo que permite uma visão mais objetiva do Judenraete. O trabalho de Isaiah Trunk sobre o Judenrat apresentou uma visão muito mais completa da complexidade de seu papel, a diversidade de sua composição, seu destino e suas decisões. Raul \*Hilberg, que havia sido indevidamente identificado com a visão de Arendt, apresentou o Diário de Varsóvia de Adam Czerniakow com um longo e distinto ensaio sobre o Judenrat.

Agora é possível distinguir entre as várias etapas das atividades do Judenrat correspondentes às mudanças que ocorreram na política dos nazistas e, além disso, pode-se agora investigar as diferenças decorrentes das mudanças de pessoal durante as várias etapas do Judenraete e sua composição.

Claro que é verdade que as organizações Judenrat foram impostas às comunidades judaicas como seus únicos órgãos representativos centrais, e que os nazistas viram nelas um instrumento para a realização de suas políticas, da perseguição à aniquilação total. Mas os líderes judeus não podiam saber disso, pelo menos não no início. No entanto, agora parece que os judeus não foram apenas um elemento passivo de sofrimento nesse processo, mas desenvolveram sua própria iniciativa. Como resultado, dois objetivos estavam em conflito direto um com o outro – o alemão e o judeu.

\*Heydrich insistiu que personalidades importantes e influentes fossem incluídas no Judenraete, a fim de explorar

judenrat

sua influência entre os judeus, por um lado, e desacreditá-los aos olhos da população judaica, por outro lado, neutralizando assim uma oposição potencialmente ativa, as comunidades judaicas, por sua vez, tentaram incluir líderes veteranos e dedicados nos conselhos, a fim de utilizá-los para o bem-estar da comunidade. Esta não foi uma tarefa fácil na Polônia, já que muitos líderes judeus fugiram para o leste em direção à União Soviética diante do avanço dos exércitos alemães. Houve, de fato, casos de trabalhadores comunitários que estavam relutantes em se juntar ao Judenraete. No entanto, aqueles que aderiram, seja por pressão nazista ou por desejo da comunidade, estavam mais conscientes da experiência que os judeus acumularam em diferentes períodos da história da diáspora, quando uma estrutura orgânica semelhante foi imposta e se prestava a promover os interesses da comunidade. Consequentemente, durante o período inicial do Judenraete houve alguma continuidade significativa de pessoal entre o Judenraete e as instituições comunais do pré-guerra.

Uma análise da composição de 128 Judenraete no Generalgouvernement (Polônia ocupada pelos alemães) mostrou que mais de 80% do pessoal ocupava cargos semelhantes de responsabilidade e autoridade na kehillah, nas câmaras municipais e em outras organizações.

Os Judenraete desenvolveram uma ampla gama de atividades comunitárias nas quais aplicaram o duplo princípio de atender às demandas dos nazistas (trabalho forçado e impostos financeiros) e às necessidades da comunidade (saúde, educação, supervisão de cozinhas comunitárias, ajuda aos refugiados e aos pobres). Um ponto de discórdia em muitos guetos era a relação da liderança judaica estabelecida com a liderança judaica emergente, fossem grupos de jovens ou de resistência, grupos de auto-ajuda ou mesmo aqueles que lutavam por memória e documentação.

Durante o período inicial de sua criação, os Judenraete consideravam a obediência às exigências nazistas como um meio de garantir a sobrevivência contínua de suas comunidades, mesmo quando enfrentavam as trágicas contradições dessa situação. Fornecer aos nazistas uma força de trabalho, que muitas vezes fornecia suprimentos vitais para os alemães e enriquecia os supervisores alemães locais, deveria ter fortalecido a posição dos judeus e impedido ataques a eles. No entanto, essa força de trabalho fortaleceu o potencial de guerra alemão em um momento em que o destino dos judeus dependia de seu enfraquecimento. Considerações políticas racionais teriam sugerido que os guetos fossem sustentados, mas os líderes do Judenrat não compreendiam a profundidade do compromisso nazista com a "Solução Final". Durante o primeiro período, o Judenraete empregou todas as táticas e subterfúgios para aliviar os encargos da comunidade: suborno, protecionismo e exploração de conflitos entre as várias autoridades alemãs. Deve-se levar em consideração, entretanto, que as condições políticas, sociais e psicológicas que teriam possibilitado as rebeliões não existiam para as comunidades judaicas. Os membros do Judenraete não sabiam e não podiam saber que a política nazista estava destinada a atingir o estágio de extermínio em massa. Entre outros fatores que militaram contra um ataque antinazista em grande escala,

movimento de resistência nas comunidades judaicas durante o período inicial da ocupação alemã foram: a atitude hostil da população não-judaica circundante, que impedia qualquer possibilidade de dispersão ou ocultação efetiva; as punições coletivas infligidas pelos nazistas; suas ameaças contra qualquer oposição emergente; e, finalmente, a crença de que, à medida que a guerra avançasse, a maré mudaria e isso levaria ao colapso da máquina de guerra alemã.

Esses fatores levaram à estratégia de combinar as demandas dos alemães com a provisão para as necessidades internas da comunidade.

Seria errado e enganoso descrever a relação entre o Judenraete e os nazistas como "colaboração" em qualquer sentido significativo do termo, pois "colaboração" implica um grau de parceria, mesmo que desigual; sua base é um acordo voluntário entre as duas partes. Certamente não foi o caso dos Judenraete e dos nazistas – cuja relação era a de um assassino e suas vítimas. Os Judenraete eram um objeto passivo de pressão no âmbito da política alemã, e sua iniciativa foi usada para fortalecer a posição da comunidade dentro da estrutura oficial da autoridade nazista e promover atividades ilegais.

Assim que a política nazista de extermínio em massa foi iniciada, os Judenraete não foram mais capazes de encontrar um equilíbrio entre as demandas dos nazistas e os interesses da comunidade. Foi neste ponto que ocorreu uma divisão nas reações do Judenraete. Uma investigação revela que 80% dos primeiros Judenraete não sucumbiram às pressões nazistas. Alguns se recusaram a cumprir os decretos econômicos, outros advertiram os judeus contra ações iminentes, e muitos se recusaram a entregar os judeus para expulsão. Os nazistas eliminaram aqueles que não conseguiram implementar suas políticas e os substituíram por indivíduos mais condescendentes que tinham um senso de responsabilidade comunal muito mais fraco.

Durante a fase posterior, em 89 comunidades na área do Generalgouvernement, apenas 40 eram chefiadas por indivíduos que estavam associados a atividades comunitárias antes da Segunda Guerra Mundial. Os outros não tinham essa associação com a vida comunitária judaica, e é interessante notar que 23 deles eram refugiados, alguns da Alemanha, Áustria ou Tchecoslováquia. Mesmo durante este último período, não faltaram exemplos de auto-sacrifício no interesse da comunidade. No entanto, o número daqueles que sucumbiram à pressão nazista – colocando seu próprio interesse pessoal antes do da comunidade – superou o número daqueles que não o fizeram. Alguns dos membros do Judenraete chegaram à conclusão de que, se os nazistas estivessem realmente empenhados no extermínio total dos judeus, ainda seria possível salvar um remanescente aceitando e se reconciliando com a destruição do descanso. Havia também uma política de deturpação deliberada e engano por parte dos alemães, para evitar a oposição por parte de suas vítimas, iludindo-as com a crença de que nem todos estavam sendo enviados para a morte. Além disso, os membros do Judenrat, mesmo quando não tinham mais dúvidas sobre o destino dos transportados, não obstante



acalentava outra esperança – que o curso da guerra estava correndo a favor dos Aliados, e que a vitória que se aproximava resultaria na libertação de pelo menos o remanescente dos judeus que conseguiram permanecer vivos.

Em conclusão, pode-se distinguir quatro linhas de Judenrat conduzida em relação aos nazistas:

1. Cooperação limitada – mesmo nas esferas econômica e material.

2. Uma vontade de aquiescer às exigências nazistas quando se tratava apenas de expropriar a propriedade judaica e de outras pressões materiais, mas uma total oposição à entrega de judeus.

3. Concordar relutantemente com a deportação para quase morte certa de uma parte da população judaica na esperança de que a outra parte pudesse, como resultado, ser salva.

4. Completar a submissão às exigências nazistas para salvaguardar os interesses mesquinhos dos interessados.

A maioria dos membros do Judenraete que ansiavam pela liderança veterana da comunidade optou por agir de acordo com as duas primeiras dessas linhas de conduta. Os dois últimos foram perseguidos por relativamente poucos líderes Judenrat e eram característicos dos estágios finais, quando os líderes eram homens sem formação comunitária ou associação passada com a kehillah. No entanto, é impossível fazer generalizações ao julgar as ações dos membros da Judenraete. O fato de a estrutura ter sido imposta à força à comunidade não necessariamente transformou os envolvidos em ferramentas voluntárias dos nazistas. O comportamento de cada Judenrat deve ser examinado separadamente e em relação aos diferentes períodos de sua atividade.

Em última análise, o Judenraete não teve influência no terrível resultado do Holocausto; a máquina de extermínio nazista foi a única responsável pela tragédia, e os judeus nos territórios ocupados, principalmente na Polônia, eram impotentes demais para evitá-la.

[Aharon Weiss / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**Bibliografia:** P. Friedman, em: *Yad Vashem Studies*, 2 (1958), 95–112; N. Eck, *ibid.*, 6 (1961), 395–430; J. Trunk, *ibid.*, 7 (1968), 147–64; 189–92; R. Hilberg, *Destrução dos judeus europeus* (1961) (1985) (2004); Hannah Arendt, *Eichmann em Jerusalém* (1963), 104–10; J. Robinson, *e o torto será endireitado* (1965), 142–187; G. Hausner, *Justiça em Jerusalém* (1966), índice; P. Friedman, em: L. Blau et al. *Ensaio sobre a vida e o pensamento judaicos* (1959), 199–230; J. Trunk, em: *Dappim le-ý eker ha-Sho'ah ve-ha-Meri*, 2 (1969), 119–36; *idem*, em: *Ha-Amidah ha-Yehudit bi-Tekufat ha-Sho'ah* (1970), 160–80; *idem*, *Nittuk o Re'yifut be-Va'adei ha-Kehillot ba-Tekufah ha-Na'iyit* (pub. por: *Ha-ýug li-Ydi'at Am Yisrael ba-Tefuyot be-Veit Nesi ha-Medinah*, 1 no. 3, 1966); *ZA Bar-On, Ha-Hanhagah: Derakheha ve-Aýrayutah* (1970), 180–92. **Adicionar. Bibliografia:** I. Trunk, *Judenrat, The Jewish Councils in Eastern Europe under the Nazi Occupation* (1972); Y. Bauer, *Hashlakhot Mey'kar ha-Shoah al Toda'atenu ha-Historit* (1973); A. Weiss, em: *Yalkut Moreshet*, 15 (1973); R. Hilberg, S. Staron e J. Kermisz, *O Diário de Varsóvia de Adam Czerniakow* (1979).

**JUDENREIN (Judenfrei;** Ger. para “purificado [ou livre] de judeus”), termo nacional-socialista aplicado na “Solução Final

da Questão Judaica”. A criação de uma “Alemanha e de um espaço de vida alemão e, em última análise, de uma Europa livre de judeus” foi o objetivo definitivo da “Solução Final” nacional-socialista. Na terminologia nacional-socialista e na política nazista de extermínio dos judeus, o termo se referia a cidades e regiões depois que toda a sua população judaica foi deportada para os campos de extermínio. Especialmente na Polônia ocupada (Governo Geral), o termo *judenfrei* fazia parte permanente da língua não oficial e oficial usada pelos oficiais nazistas (ver também *\*Nazi-deutsch*). A “purificação dos judeus” foi realizada pela primeira vez pela deportação de judeus da Alemanha e de outros países para o leste. Houve discussões sobre o envio de judeus para reservas – os planos de Nisko e Lublin – e de judeus para Madagascar, onde seriam contidos. Eventualmente, à medida que a “Solução Final” evoluiu, a solução tornou-se definitiva, ou seja, a “purificação dos judeus” foi realizada pelo assassinato sistemático.

**Bibliografia:** Jewish Historical Institute, Varsóvia, *Faschismus-Ghetto-Massenmord* (Ger., 19612), *passim*.

[Wolfgang Scheffler]

**JUDAICOYÁRABE.** A população judaica do norte da África é dividida por idioma em comunidades de língua árabe e berbere, e grupos que falam \*ladino (judeu-espanhol). As comunidades de língua árabe incluem descendentes dos *megorashim* (expulsos da \*Espanha) que foram arabizados, e a maioria dos *toshavim* (“residentes”), a população judia que existia no Magreb antes da expulsão dos judeus da Espanha.

A data do primeiro povoamento e a origem étnica deste último grupo colocaram problemas históricos que ainda não foram resolvidos satisfatoriamente. O exame da evidência documental revela a existência dentro deste grupo de uma variedade de ramos, que fornecem diferentes meios de expressão. As várias línguas ditas clássicas ou pseudoclássicas utilizadas pelos autores do período do domínio espanhol para toda a literatura filosófica, científica ou religiosa não estão no escopo desta pesquisa. O judeu educado no Magrebe não é mais capaz de entender essas obras em sua forma original e as conhece apenas em suas traduções hebraicas. No entanto, uma exceção deve ser feita para certas obras poéticas em árabe hispânico (que se tornou *Zajal*) e certos *muwashshayt*, que formaram as letras da chamada música andaluza. Esta forma poética permanece a prerrogativa de uma elite judaica muito pequena, incapaz de ler a escrita árabe e, portanto, ensinada oralmente, por professores muçulmanos ou judeus. Há uma coleção desses versos em uma edição extremamente rara publicada em \*Tunis em 1886 em hebraico e árabe, e intitulada *Sefinah Maluf*.

Há também um tipo posterior de poesia, o *qiyya*, composto em um tipo de *koine* (ou seja, uma forma de árabe coloquial), que é compreendido por todas as comunidades norte-africanas. É extremamente popular nos círculos cultos, bem como entre as massas. O *qiyya* inclui como gênero principal adaptações rimadas de histórias bíblicas ou poemas litúrgicos, canções de alegria ou lamentação, canções de louvor a homens santos em Ereẓ Israel ou norte da África, *homi mentiras* sobre virtude e obras satíricas. Canções folclóricas cantadas em família

ocasiões (funerais e celebrações) são escritas em uma linguagem próxima ao discurso coloquial.

De todos os dialetos do norte da África, os dos judeus preservaram melhor as características mais antigas da língua introduzida durante os primeiros séculos do domínio árabe. Esse conservadorismo também produziu uma escassez de expressão. Quando o domínio do concreto e da vida cotidiana é abandonado por conceitos abstratos, é necessário recorrer ao vocabulário e à estrutura morfosintática do hebraico e do aramaico. Isso constitui a linguagem heterogênea da pregação, instrução talmúdica, cartas circulares e decisões dos tribunais rabínicos ou do conselho comunitário. O sharī, ou comentário sobre escritos sagrados, como a Bíblia e textos litúrgicos, tem um lugar especial por causa de seu papel básico na educação tradicional e suas regras linguísticas especiais. Além destes, há uma linguagem epistolar e uma gíria judaica chamada lashon (hebr.: "língua") usada para enganar estranhos.

#### **judaico-berbere**

Não há literatura escrita, mas a sociedade \*berbere em geral possui uma literatura oral, cuja base (ainda pouco investigada) consiste em fábulas, lendas, provérbios e obras poéticas, geralmente sobre o tema do amor e da guerra, ou então de uma natureza homilética. Além de seus dialetos vivos e folclore, que não são menos ricos que os de seus vizinhos muçulmanos, os judeus de língua berbere têm uma literatura oral tradicional e religiosa, da qual, infelizmente, muito pouco foi preservado e recentemente coletado. Sem tratar do controverso assunto da origem dessas comunidades, deve-se notar que o berbere era um dos vernáculos das comunidades judaicas das montanhas do Atlas e do Sous marroquino (e, aparentemente, de certas partes da \*Argélia e \*Tunísia). A maioria dos judeus era bilíngüe, falando tanto berbere quanto árabe, mas outros falavam apenas berbere, e até a década de 1950 havia alguns imigrantes isolados em Israel, que se estabeleceram em Ashkelon, pertencentes a este último grupo. A educação tradicional empregou o berbere como língua de interpretação e tradução de textos sagrados (e às vezes da liturgia). Várias passagens bíblicas foram registradas em sua forma berbere, mas o documento mais importante, de vital importância para o conhecimento das tradições linguísticas e culturais desta parte da Diaspora (que por muito tempo permaneceu desconhecida), é uma Hagga dah de Páscoa. Esta Hagadá foi inteiramente traduzida em um dialeto que se assemelha a Tamazigt; a antiguidade de sua forma literária parece estar fora de discussão.

**Bibliografia:** H. Zafrani, em: *Revue de l'Occident Musulman...*, 4 (1967), 175-88.

[Haim Zafrani]

**LITERATURA JUDAICO-ÁRABE**, escrita em árabe por judeus para judeus. Está escrito em um idioma que é linguisticamente mais próximo da forma falada do árabe do que o idioma usado na literatura muçulmana. É plausível supor que, antes do surgimento do Islã no início do século VII, os judeus que viviam na Península Arábica falavam árabe e pertenciam à classe mais ou menos culta, que pode ter incluído alguns

escritores. Se for assim, quase nada de suas obras sobreviveu. O único poeta judeu cuja obra ainda existe, \*Samuel ibn Adiya, pode ser tão pouco distinguido de seus colegas não-judeus em tema, imagens e estilo, que somente a história preservou o conhecimento de sua identidade judaica. Os escritos de \*Muhammad, que contêm uma quantidade considerável de material bíblico e midráshico, sugerem que a Torá e o Midrash foram estudados durante o período, mas faltam testemunhos concretos.

A notável expansão da dominação muçulmana sobre vastos territórios no sudoeste da Ásia, norte da África e Espanha, e a difusão do árabe nessas áreas, não deixou os judeus inalterados. Pode-se supor que o árabe gradualmente deslocou o vernáculo aramaico, inicialmente nos centros maiores, e que a população judaica começou a usá-lo em suas relações cotidianas por volta do século VIII. Os judeus mais curiosos também começaram a adquirir conhecimento da literatura e ciência árabes, que estavam passando por um tremendo crescimento como resultado do grande número de obras gregas, síriacas, pahlavi e hindi que haviam sido traduzidas para o árabe. A língua tornou-se um depósito de grande parte do conhecimento e aprendizado do mundo, e houve um aumento da escrita em árabe sobre assuntos que se originaram em outras culturas. A participação de muçulmanos não-árabes e de outras minorias nessa atividade foi muito grande, e também estimulou um estudo intensivo do aprendizado importado entre os judeus interessados. A partir do século VIII, surgiram nas comunidades judaicas sob o domínio muçulmano homens que presumivelmente receberam uma educação tradicional, mas que também voltaram sua atenção para as áreas recentemente desenvolvidas ou redescobertas dos estudos seculares. Eles tiveram um interesse particular em medicina, matemática, astrologia e astronomia, filosofia e teologia. De igual importância para a busca desses estudos foi a influência que esse conhecimento do conhecimento estrangeiro teve na compreensão de sua herança judaica. Não só introduziram na cultura judaica a investigação da teologia, da prosa e da poesia hebraicas seculares, da gramática e da lexicografia hebraicas, como também submetem as áreas tradicionais ao racionalismo e à ordem que adquiriram em suas incursões em campos estrangeiros. Nos comentários bíblicos da época, nas compilações da lei talmúdica e nas exposições sobre diversos temas particularmente relevantes para o mundo judaico, pode-se discernir uma nova organização e apresentação do material. Com exceção de certos círculos \*karaítas por volta de 1000 EC, os judeus escreviam árabe em caracteres hebraicos. No primeiro milênio, desenvolveram-se dois métodos de transcrição em caracteres hebraicos, um fonético, o outro principalmente imitando a ortografia árabe. No início do segundo milênio, esta segunda forma de transcrição prevaleceu (ver J. Blau e S. Hopkins, *Zeitschrift fuer arabische Linguistik*, 1984, 9-27).

#### **O leste**

Assim como os muçulmanos da Espanha por um tempo olharam para o Oriente em busca de aprendizado, eruditos e personalidades literárias, também nas letras judeo-árabes era \*Babilônia, \*Palestina e \*Egito,

os antigos centros de atividade cultural judaica, que foram os primeiros a florescer. Mashallah (770-820) do Egito foi um astrólogo e astrônomo de destaque a quem se atribui um número considerável de trabalhos sobre fenômenos astronômicos. Mýsarjawayh de \*Basra (final do séc. 9<sup>o</sup>) foi um dos primeiros a traduzir obras médicas para o árabe, entre elas o Pandect em síriaco do arqui-diácono Ahron. Mýsarjawayh provavelmente também escreveu obras originais, já que Uýaybiya, o historiador da medicina, afirma que as citações de “o judeu” na enciclopédica al-ý ýwý pelo célebre médico al-Rýzý são tiradas de seus escritos. Isaque B. Salomão \*israelense (c. 850–950), do Egito e, mais tarde, \*Kair ouan, estabeleceu uma reputação como filósofo e estudioso da medicina. Seus escritos incluem Kitýb al-ý udýd wa al-Rusým (“O Livro de Definições e Descrições”), uma explicação de termos lógicos e filosóficos; al-Ustuqýýt (“Os Elementos”), um tratado sobre os componentes do mundo físico, baseado nas obras de Aristóteles, Hipócrates e Galeno; um estudo da natureza e valor de diferentes alimentos (Fý Tý ýabýýý al Aghdhiya wa-Quwýýý); um estudo sobre o conhecimento da urina e seus componentes (Fi Ma ý ýrifat al-Bawl wa-Aqsýmuhu); um introdução ao estudo da medicina (al-Madkhal ilý ýinýýat at-ýibb); uma introdução à lógica (al-Madkhal ilý-al-Manýiq); um ensaio sobre filosofia (Fi Hý ýikma); e comentários sobre o Sefer \*Yeýirah.

\*Saadia b. Joseph Gaon (882–942) deixou seu Egito natal e viajou pela Palestina até a Babilônia, onde foi nomeado gaon da Academia de Sura. Possuindo conhecimento enciclopédico e capaz de enorme produtividade, escreveu obras que incluem uma tradução da Bíblia para o árabe, um comentário longo e curto sobre o Pentateuco, comentários e introduções a outros livros da Bíblia. Ele codificou as leis relacionadas a tópicos como herança, trusts e juramentos. Além disso, compilou uma lista de \*hapax legomena na Bíblia, que procurou explicar com a ajuda do hebraico rabínico, uma gramática hebraica e um dicionário de rimas.

**Ao expor o Sefer Yeýirah, um tratado teosófico, Saadia tentou interpretá-lo como uma monografia filosófica.**

Ele também escreveu um trabalho teológico, o Kitýb al-Amýnýt wa-al lýtiqýdýt, fez grandes contribuições para a liturgia e a cronologia, e compôs polêmicas contra os \*karaítas e outras éticas dela. Seu ataque vigoroso aos karaítas despertou sua raiva, e ele foi designado seu arqui-inimigo. Ele também encontrou críticas do rabanita R. Mevasser ha-Levi, que levantou objeções às explicações das decisões em suas obras, porque elas não concordavam com a tradição ou porque pareciam contradizer uma declaração anterior do autor. David ibn Marwýn \*Al-Mukammý, um contemporâneo de Saadia que se converteu ao cristianismo e posteriormente retornou ao judaísmo, escreveu o tratado teológico, ýlshrýn Maqýlý (“Vinte folhetos”; edição de S. Stroumsa, 1989). A obra trata dos atributos de Deus e, de acordo com a visão Mu'tazilita, os considera como aspectos de Sua essência.

R. Samuel b. Hophni (falecido em 1013), que era um gaon na Academia de Sura, dedicou todos os seus escritos à exposição da tradição judaica tradicional. No entanto, a influência da literatura árabe

cultura e teologia é muito evidente em suas obras. Mais verboso do que Saadia, Samuel forneceu comentários sobre as partes da Torá que o primeiro não anotou, bem como sobre Eclesiastes e alguns dos Profetas Posteriores. Não hesitou em incluir um excerto sobre qualquer assunto relacionado ao seu tema, por exemplo, sua digressão sobre os sonhos em geral depois de ter tratado dos sonhos do faraó. Ele produziu uma refutação da doutrina sustentada pelos teólogos muçulmanos de que Deus anularia Sua revelação a Moisés em favor de outra a ser revelada mais tarde. Seu principal trabalho, no entanto, foi no Talmud, para o qual escreveu uma introdução, e compilou monografias sobre vários tópicos da lei judaica, como matança ritual, bênçãos, parceria e presentes. Assim como em Saadia, o que distingue os escritos de Samuel é sua organização e tratamento sistemáticos: em cada caso, ele fornece uma introdução e um índice, e divide seu material em capítulos com títulos que resumem o que deve ser tratado. Seu gênero, \*Hai b. Sherira Gaon (939–1038), escreveu tanto em hebraico quanto em árabe. Sua conhecida obra Compra e Venda está em árabe, assim como sua monografia Juramentos e vários outros escritos.

Embora suas respostas fossem geralmente em hebraico, elas foram escritas em árabe quando o inquérito foi escrito nessa língua. De particular interesse é seu glossário de palavras difíceis na Bíblia e no Talmud, al-ý ýwý (“O Compreendedor”), que funciona com base em raízes triliterais. O glossário foi usado na Espanha e foi consultado diretamente pelo menos até o final do século XI. Dos escritos do pai de Hai, \*Sherira b. ý anina Gaon, apenas um responsum é uma tradução manifesta do árabe, e embora se diga que ele escreveu obras halakhic nessa língua, nada sobreviveu. Mas ele usou o árabe no curso de seus escritos hebraicos e aramaicos.

\*ý efeý b. Yaýli'ay (final de 10<sup>o</sup> ou início de 11<sup>o</sup> cent.) foi o autor de Sefer ha-Mijvot, uma obra que enumerou e discutiu em detalhes os 613 mandamentos da lei judaica (editado e traduzido por B. Halper, A Volume do Livro de Preceitos de ý efeý b. Yaýli'ay (Filadélfia 1915); apêndices de S. Asaf, Tarbiz 15 (1954) e M. Zucker, Proceedings etc. 29 (1960–61), Ha-Do'ar, 23 (1963; reimpresso por Zion, Tel Aviv, 1972). Ele começou cada elucidação com “É ordenado” ou “É requerido”, no caso de preceitos positivos, e “É proibido” no caso No caso dos mandamentos negativos, primeiro resume-se a lei bíblica, depois segue a expansão e ramificação rabínica. as citações são secundárias.

Além disso, apenas uma parte relativamente pequena do que deve ter sido uma grande obra veio à luz até agora; a partir do índice da seção existente, apenas uma idéia da extensão provável de toda a produção pode ser formada.

#### Os karaítas

Embora adotassem uma postura antagônica em relação às tradições rabínicas e inicialmente afirmassem o direito de cada indivíduo, ou melhor, o dever, de fazer seu próprio estudo intensivo das Sagradas Escrituras, os karaítas gradualmente restringiram essa prerrogativa ao

eruditos, cujas conclusões foram seguidas pelas massas. Com origem no século VIII, os primeiros líderes do movimento – primeiro como ananitas liderados por \*Anan b. David, e em meados do século IX como caraitas, liderados por Benjamin b. Moisés \*Al Nahawendi, e depois por Daniel b. Moisés \*Al-Qÿmisÿ – usou aramaico ou hebraico em seus escritos. Mas à medida que o árabe passou a ser mais usado, os escritores caraitas começaram a adotá-lo como meio de comunicação. Entre os mais renomados estava \*David b. Boaz (c. 930), descendente do fundador do movimento, Anan, que traduziu o Pentateuco para o árabe e também escreveu um comentário sobre ele. \*Salmão B. Jeroham, um dos oponentes mais vitrificados de Saadiah, escreveu uma polêmica em hebraico contra o Gaon que, seguindo a moda da época, o insultou como parte do ataque. Sua visão era em geral estreita e partidária, e ele também se opunha à busca de estudos seculares. Em árabe compôs comentários sobre os Cinco Pergaminhos e também sobre os Salmos. Jacob \*Al-Qirqisÿnÿ (c. 930) produziu uma grande obra, *al-Anwÿr wa al-Marÿqib* (“As luzes e os vigias”), que é principalmente uma exposição das crenças e leis caraitas e uma defesa em tanto polêmica de contra as críticas das fileiras dos rabanitas e dos colegas caraitas. Além disso, o livro contém um levantamento histórico dos judeus e caraitas, bem como de seitas heréticas, que é altamente estimado pelos estudiosos modernos, particularmente por suas informações sobre as primeiras divisões entre os caraitas e as atitudes em relação a Anan de seus imediatos sucessores.

Qirqisÿnÿ também escreveu um comentário sobre o livro de Gênesis, que faz uso extensivo das interpretações de Saadiah. No campo do estudo bíblico, \*Jafé b. Eli ha-Levi ocupa um lugar alto. Ele morava em Jerusalém, onde os caraitas haviam estabelecido uma comunidade em 950-980. Ele traduziu a Bíblia para o árabe, muito mais literal e unidiomaticamente do que Saadiah, e escreveu extensos comentários que contêm uma quantidade considerável de análise gramatical. Ele tendia a tornar o texto tanto quanto pudesse contemporâneo em sua aplicação; isso é particularmente verdadeiro em sua explicação de Daniel. Ele fez ataques contra Saadiah, cristianismo e islamismo; e ele também é creditado com a autoria de um panfleto polêmico dirigido contra Jacob b. Efraim, discípulo de Saadiah. Seu filho, \*Levi b. Jafé (Abu Sa'id), também foi um escritor. A obra mais importante de Levi, um livro sobre os preceitos chamado *Sefer ha-Mitzvot* em sua tradução hebraica, foi concluído em 1007 e é uma codificação da halakhah caraita. Ele lida com tópicos como o calendário, a oração nazirita e o direito civil, e é citado por muitos caraitas posteriores. Ele também pode ter composto comentários sobre os primeiros profetas e sobre os salmos.

Davi B. Abraham \*Alfasi (segunda metade de 10<sup>th</sup> cent.) compilou um dicionário da Bíblia em 22 partes correspondentes às letras do alfabeto hebraico. Os vários usos de uma palavra são citados e cada entrada é traduzida para o árabe. Ele se refere a Onkelos e Jonathan b. Uzziel, as versões aramaicas da Bíblia, e também a Mishná, o Talmud, a massorá e até mesmo o livro de orações rabanita. Ele ocasionalmente compara o vocábulo com o árabe, o aramaico e o hebraico mishnaic. \* Abu al-Faraj Harun ibn al-Faraj (c. 1000–1050),

que morava em Jerusalém, escreveu uma gramática hebraica chamada *al-Mushtamil* (“O Abrangente”), que completou em 1007. Consistia em sete partes e tratava dos múltiplos aspectos da língua. Ele utilizou seu conhecimento de árabe e aramaico para comparação e elucidação. Abu al-Faraj, ao dar paradigmas do verbo hebraico, partiu do infinitivo e mostrou a diferença no uso dessa forma em hebraico e árabe; ele também discutiu partículas hebraicas e sintaxe. Seu trabalho era conhecido na Espanha e é citado por Jonah \*Ibn Janÿÿ, e Moisés e Abraão \*Ibn Ezra. Um epítome do *Mushtamil*, que provavelmente foi concebido como um apêndice, também existe; isso pode explicar por que Abraham ibn Ezra fala do livro como tendo oito partes. José B. Abraham al-\*Baÿÿr (chamado o *Vidente*, um eufemismo para “o Cego”) era um teólogo muito viajado, um poliglota e um estudante da tradição rabanita. Ele era tido em alta estima pelos caraitas como uma autoridade religiosa. Suas obras incluem *al-Muÿtawi* (“O Compêndio”, ou, em hebraico, *Sefer Ne'mot*), um estudo teológico que revela profunda influência mu'tazilita. Composto por 40 capítulos, o livro apresenta uma adaptação caraita do *kalÿm*

doutrinas, bem como polêmicas contra cristãos e pagãos. Ele também deixou um epítome de sua obra principal, *al-Tamÿÿz*, e um livro sobre herança e limpeza ritual, *al-Istibÿÿr* (“Em investigação”). Seu aluno Joshua b. Judah Abu-l-Faraj Furqÿn ibn Asad (c. 1050–1080) é conhecido como o professor por excelência. Ele fez uma tradução árabe da Torá junto com um comentário sobre ela, que foi concluída por volta de 1050.

Seu comentário detalhado sobre o Decálogo está disponível apenas na tradução hebraica, que abrange apenas os primeiros quatro mandamentos. Ele também produziu *Bereshit Rabbati*, homilias filosóficas sobre o Gênesis, parcialmente traduzidas para o hebraico. Seu trabalho mais importante é sobre os preceitos e é chamado *Sefer ha-Yashar*. Por causa do relaxamento comparativo do sistema estrito de relacionamentos (*rikkÿb*) que prevalecia entre os caraitas, a seção mais conhecida do livro é sobre casamentos incestuosos. Ele defende seus pontos de vista pessoais, discutindo com seus predecessores caraitas e criticando Halakhot Gedolot e o *Hilkhot Re'u*, compilações da lei rabanita.

### O Oeste

As comunidades judaicas do norte da África e da \*Espanha foram tão influenciadas pelo ambiente árabe-islâmico em que existiam quanto seus irmãos do Oriente. Embora os judeus daquelas terras (como os muçulmanos) tenham sido por um tempo considerável discípulos de seus correligionários no \*Iraque, Palestina e Egito, alguns deles começaram a escrever livros mais ou menos na mesma época que os judeus do Oriente. Abu Sahl \*Dunash ibn Tamim (séc. 10<sup>th</sup>) foi um gramático, teólogo, astrônomo e médico. Seu trabalho sobre gramática, do qual um pequeno fragmento pode ter sido encontrado, é citado por vários escritores judeus espanhóis. Ele parece ter realizado um estudo comparativo das línguas semíticas cognatas, mais lexicais do que morfológicas; ele acreditava que o hebraico era a mãe das línguas semíticas e, portanto, o árabe era apenas um derivado do hebraico. Em seu trabalho sobre astronomia, ele incluiu uma crítica à astrologia para o

Fatimid Imam Manjūr Isma'īl, e em outro estudo sobre o mesmo tópico ele respondeu às perguntas de \*Hisdai ibn Shaprut. Há também menção de obras sobre filosofia e medicina. Não está claro se seu comentário sobre o Sefer Yeḥirah é uma revisão e edição do comentário de Isaac \*Israeli ou um estudo inteiramente independente. Judah \*Ibn Quraysh de Tahert em Marrocos (primeira metade do século X) foi o médico do emir de Fez. Ele conhecia \*Eldad ha-Dyāni, o autoproclamado viajante de uma distante terra judaica, e acreditava em seu relato. Seu trabalho, chamado Risūla (Epístola; ed. D. Becker, 1984), ou possivelmente Av va-Em após os primeiros vocábulos, é uma tentativa de linguística comparativa. Ele afirma que a compôs para repreender seus companheiros judeus por negligenciar a leitura da versão aramaica da Torá, que ele acreditava ser importante para o conhecimento do hebraico. Na primeira das três partes do livro, ele compara palavras aramaicas e hebraicas bíblicas em ordem alfabética; na segunda, ele faz o mesmo com o aramaico e mistura palavras na Mishná e no Talmud. A seção final trata do árabe e do hebraico bíblico.

Os estudos talmúdicos floresceram no norte da África nos séculos XI e XII. Um estudioso escrevendo em árabe foi \*Nissim b. Jacob ben Nissim de Kairouan (c. 990–1060), que dirigiu uma escola em sua cidade natal. Suas obras (uma discussão e seleções em S. Abramson, Rav Nissim Ga'on; Heb., 1965) em ordem cronológica são: Ha-Mafte'ay she-le-Manulei ha-Talmud ("As Chaves para as Fechaduras do Talmude"), em árabe, que aparentemente cobria todo o Talmude Babilônico, embora apenas partes dele tenham vindo à luz até agora; comentários sobre o Talmud em árabe e hebraico, do qual algumas porções são conhecidas e mais estão sendo descobertas; Piskei Halakhot ("Decisões Legais"), em árabe, cujos fragmentos foram descobertos; Meguilat Setarim ("Pergaminho dos Segredos"), uma coleção de explicações sobre passagens difíceis do Talmud e sobre diversos tópicos religiosos; e al-Faraj bay'd al-Shidda ("Alívio após a aflição"; em hebraico, yibbur Yafeh me-ha-Yeshu'ah), um livro de consolação, gênero corrente na literatura árabe clássica, composto de histórias escritas para trazer conforto, fé e aceitação do julgamento de Deus. Esta última obra apareceu tanto em hebraico quanto em seu original árabe, mas ainda não está claro qual era a forma e o arranjo do autor.

Obras judaicas importantes escritas em árabe eram muito mais abundantes na Espanha muçulmana do que no Oriente. Entre os homens que eram principalmente gramáticos e apenas ocasionalmente exegetas bíblicos, distinguem-se dois nomes. O primeiro, Judá b. David \*y' ayyuj (10t̄y–11t̄y cent.), natural de Fez que morreu na Espanha, dedicou duas obras aos verbos geminados e aos verbos com letras fracas em suas raízes. Ele estabeleceu o princípio de que todas as raízes verbais hebraicas, independentemente do que aconteça com elas na flexão, consistem em três letras; e dessa maneira ele elaborou as regras que governam as classes de verbos fracos. Ele também compilou um livro de comentários aleatórios sobre os livros da Bíblia, partes dos quais foram encontradas e publicadas. O segundo nome de importância é o discípulo destacado de y' ayyuj, Jonah \*Ibn Janjy (primeira metade 11t̄y cent.), que compilou uma obra abrangente, al-Tanqy ( "Polimento"),

composto por uma gramática e um léxico. A primeira, chamada al Lumay ("Brilho"; em hebraico, Ha-Rikmah), é uma apresentação das regras da gramática hebraica e suas exceções.

O léxico, que consiste nas raízes hebraicas, dá sua definição, juntamente com exemplos da Bíblia, para ilustrar seus significados secundários e terciários, bem como seu uso mais comum. Ele também compôs três obras menores que examinam e explicam as classes de verbos fracos. Como resultado da seleção de ilustrações da Bíblia, seus escritos contêm considerável material exegético.

Moisés B. Samuel ha-Kohen ibn \*Gikatilla (séc. 11t̄y) ocupa um lugar de destaque entre os comentaristas bíblicos que usaram o árabe. Natural de Córdoba que viveu em Saragoça, produziu comentários sobre a maioria dos livros da Bíblia, que infelizmente se perderam, com exceção de parte de seu comentário sobre o Livro dos Salmos. No entanto, muitos de seus pontos de vista são conhecidos de extratos citados nos escritos de outros, notadamente de seu crítico Judah b. Samuel \*Ibn Bal'am, que o condenou por suas visões "radicais" sobre as profecias messiânicas. Ibn Gikatilla interpretou essas profecias como predições de eventos que ocorreriam logo após serem proferidas, e também fez esforços para explicar os milagres racionalmente. Uma outra obra, seu pequeno tratado gramatical sobre gênero em hebraico, existe. Ibn Bal'am, o contemporâneo mais jovem de Ibn Gikatilla, cujo trabalho exegético sobreviveu, era um comentarista eclético que frequentemente fazia uso de obras de outros. Fiel à prática da época, ele menciona autores apenas quando discorda deles. Ele acusa Saadiah e Ibn Gikatilla de violar o uso do árabe em suas traduções, e ocasionalmente critica até mesmo seu mestre, Ibn Janjy. No campo da gramática, ele compilou uma lista de partículas hebraicas e seus usos, uma lista de homônimos com seus diferentes significados e uma lista de verbos derivados de substantivos. Ele é conhecido por ter uma memória notavelmente boa e uma disposição muito azeda.

Enquanto muitas respostas halakhic de judeus espanhóis foram escritas em árabe, compilações legais foram compostas em hebraico ou aramaico hebraizado. Até Maimônides, que escreveu a maioria de suas obras em árabe, voltou-se para o hebraico para sua magnum opus, o compêndio da lei judaica intitulado Mishneh Torah ou Ha-yibbur. No entanto, para ajudar a tornar sua grande compilação bem organizada e completa, ele preparou em árabe uma lista dos 613 mandamentos antes de embarcar em sua empreitada. Ele forneceu essa propeidética porque tinha ideias próprias, diferentes das de seus predecessores, sobre a natureza das leis que deveriam ser incluídas no 613.

Ele insistiu, por exemplo, na necessidade de distinguir entre uma prescrição bíblica e uma rabínica e excluir admoestações gerais, como "Sede santos". Ao estabelecer esses princípios de seleção, ele esperava estabelecer uma lista incontestável, uma esperança que não foi cumprida.

Tanto Maimônides quanto seu pai escreveram epístolas em árabe. Este último dirigiu uma carta de conforto aos judeus do norte da África que foram vítimas de perseguição religiosa pelos Almo hads, um movimento fanático muçulmano pregado por Ibn Týmart

e adotado por uma tribo berbere. A carta procura fortalecer os judeus com a fé de que Deus não os abandonará e que as promessas de recompensa aos justos serão cumpridas. O próprio Maimônides discutiu a mesma perseguição, mas de uma forma muito mais pragmática. Sua missiva é, de fato, em resposta a uma pergunta feita a ele por um cripto-judeu do norte da África, a quem um rabino local disse que sua prática secreta do judaísmo era inútil, já que ele era aparentemente um muçulmano. Maimônides refuta a decisão do rabino, acrescentando, no entanto, uma análise do princípio talmúdico de que certas exigências feitas por perseguidores não devem ser atendidas, mesmo que a consequência seja o martírio. Ele exorta os judeus na mesma posição do inquiridor a deixar o local onde a opressão existe, ou, se isso for muito difícil, a praticar a lei judaica o máximo possível sem pôr em perigo suas vidas. Uma segunda carta, Iggeret Teiman, trata da perseguição religiosa naquele país em 1172, que foi complicada pela ascensão de um pseudo-Messias que prometia a salvação iminente e o retorno a Sião. Maimônides oferece consolo e adverte contra a disposição de acreditar no pseudo-Messias por desespero. Ele também escreveu a monografia Ressurreição, cujo objetivo era refutar as acusações de que ele não acreditava que os mortos eventualmente retornariam à vida. Sua refutação foi que, uma vez que ele incluiu essa esperança como um dos 13 artigos da fé judaica, era desnecessário repeti-la; e seu fracasso em discutir a ressurreição em outros lugares apropriados foi devido à distinção entre doutrinas racionais e aquelas aceitas pela fé.

Um volume único em árabe foi composto pelo célebre poeta Moses b. Jacó ibn Esdras. É um estudo da arte do hebraico, especialmente da poesia bíblica, chamada Kitýb al-Muýýyara wa al-Mudhýkara, mas na verdade é muito mais do que isso, pois também contém uma breve história, e ocasionalmente caracterizações, da literatura figuras que floresceram na Espanha, uma dissertação sobre a composição da poesia no sono e uma explicação de por que os árabes se destacam na composição poética. Toda a obra é apresentada no estilo adab, gênero popular árabe em que o autor gozava da liberdade de divagar sobre qualquer assunto. A digressão foi acompanhada por um lembrete ocasional de que era hora de retornar ao tema principal.

### Filosofia e teologia religiosa

Esses assuntos foram cultivados mais ativamente na Espanha muçulmana do que no Oriente; mas, como a maioria das outras atividades culturais, elas floresceram inicialmente no Levante. Ibn Mukammíy foi discutido acima. O Emunot ve-De'ot de Saadiah, embora não seguindo cegamente o pensamento mu'tazilita, foi, no entanto, consideravelmente influenciado por ele. Em geral, ele usava a razão para sustentar os artigos aceitos da fé judaica. Com exceção de \*Baýya b. Joseph ibn Paquda (séc. 11ý), que no primeiro capítulo de seu ývot ha-Levavot faz um breve resumo de uma posição teológica derivada de Saadiah, as obras de outros grandes pensadores judeus espanhóis mostram que eles estavam sob o domínio influência de Platão e Aristóteles, ou uma combinação deste último com o neoplatonismo. O mais filosófico do grupo, Solomon

b. Judah ibn \*Gabirol (1021-1058), foi atraído pelas opiniões do pensador muçulmano Ibn Masarra (883-931), que foi fortemente influenciado por pseudo-Empédocles e que ensinou a doutrina da matéria universal e da alma universal. Baseando sua filosofia nos princípios aristotélicos de matéria e forma, Ibn Gabirol em seus escritos não citou nenhuma passagem de fontes bíblicas ou rabínicas e não fez referência à tradição judaica.

Ele não tratou a matéria e a forma como extremidades opostas do ser, mas definiu a matéria como o substrato, comum a todo ser, e a forma como o princípio diferenciador que dá individualidade a todo existente. Ele considerava a matéria e a forma como os fatores constituintes universais em todo objeto, desde a espécie mais baixa até o ser intelectual mais elevado, e atribuiu a aparência da corporeidade a alguma qualidade na matéria que lhe dá corpo. Na visão de Ibn Gabirol, sendo a matéria o sujeito, ela é logicamente anterior à forma, que a especifica; não obstante, tanto a matéria universal quanto a forma universal são as fontes de todo ser. O começo do mundo, a causa primeira, foi a Vontade de Deus, que é intermediária entre Deus Infinito e o universo. Ibn Gabirol, no entanto, não definiu a Vontade de Deus com clareza suficiente para torná-la claramente compreensível, e sua filosofia não ganhou favor entre os judeus. Embora negligenciado por teólogos judeus, foi adotado por alguns pensadores cristãos e, posteriormente, exerceu considerável influência sobre a Cabala.

Como dito acima, Baýya ibn Paquda (século 11tý–12tý) empregou o raciocínio de kalým para provar a existência e unicidade de Deus. Mas essas questões não eram sua principal preocupação, eram apenas o primeiro requisito da atitude correta a ser tomada em relação a Deus.

O real interesse de Baýya era enfatizar os deveres do coração (o título de seu livro), o estado de espírito e de emoção pré-requisito para o verdadeiro desempenho dos preceitos religiosos práticos. Ele se sente duplamente impelido a empreender essa tarefa, primeiro porque entre a comunidade em geral a realização de atos rituais é a espinha dorsal do judaísmo e, segundo, porque a preocupação com a maneira aprovada de prática ocupa o tempo e a mente dos eruditos. Essencialmente, Baýya pregou a experiência interior da fé: confiança, humildade, ascetismo, arrependimento e auto-exame. Seu livro, portanto, pode ser considerado como um guia que, embora escrito sobre o judaísmo para judeus e repleto de citações da Bíblia e do Tal mud, na verdade pertence à esfera da religião em geral; e por esta razão Baýya não hesita em apresentar provas de fontes externas. De toda a literatura religiosa produzida no mundo islâmico, sua obra foi provavelmente a mais conhecida e mais estudada entre os judeus. A monografia Maýyaný al Nafs ("Assuntos da Alma") falsamente atribuída a ele, embora provavelmente datando do mesmo período, trata principalmente do destino e do dever da alma humana desde o momento em que se separa de sua fonte para se juntar ao corpo até está novamente livre para retornar ao seu lar original. No decorrer desta exposição, o autor também dá suas opiniões sobre a emanção e criação do mundo, seus fatores constituintes e outras questões religiosas e filosóficas.

Joseph ibn \*jaddik (d. 1149) escreveu seu *Olam Katan* (Mi crocosmo) como um guia para ajudar o homem a obter, através da introspecção e auto-análise, o conhecimento necessário do mundo, seu Criador, a alma humana e a vida ética. Este pequeno tratado não é dotado de originalidade, seguindo o neoplatonismo em sua psicologia, o aristotelismo em sua física e kalým em sua prova da existência de Deus. Um poeta e figura literária muito mais conhecido, Moses ibn Ezra, mencionado acima, é o autor de *Kitýb al-ý adýqa fi ma ýny al-majýz wa al-ýaqýqa* ("O Jardim dos Segredos da Fé e da Sabedoria"; estudo semifilosófico no qual há a discussão usual de Deus e Seus atributos, e do homem e sua psicologia, mas, além disso, há muita atenção dada à metáfora na Bíblia).

O conhecido poeta \*Judah Halevi (1080-1141) foi também o autor de uma obra filosófica que foi única em seu tempo entre os livros neste campo. Seu título, *Kitýb al-ýujja wa al-Dalýl fi Nas ý ýr al-Dýn al-Dhalýl* ("O Livro do Desprezo e do Poder de Deus, que é chamado para publicação de H. Ben-Sham mai, Jerusalém 1977), popularmente chamado de *Sefer ha-Kuzari*, indica que foi produzido em defesa da religião judaica, que, segundo o autor, era pouco apreciada pelos gentios. da filosofia, Judah Halevi não é, como os extremamente ortodoxos, contra ela; de fato, em sua discussão da ética e da unicidade de Deus, ele admite a correção da abordagem filosófica. não pode alcançar as verdades últimas, mas, no entanto, finge que suas conclusões são totalmente válidas. Como sua revelação é historicamente atestada, as Escrituras e a tradição judaica são as únicas fontes incontestáveis para as verdades essenciais. A fonte revelada ensina que a maior realização do homem é a presente de profecia, um dom reservado ao povo de Israel em Ereý Israel. O judeu recebe este dom quando vive em plena conformidade com a Lei revelada a Moisés. Halevi faz a interessante observação de que a essência do judaísmo não é encontrada nas prescrições que são racionais e apreensíveis pela razão humana, mas nos preceitos irracionais que conhecemos apenas porque foram revelados. Ele assim demonstra que a tradição judaica contém não apenas as verdades básicas, mas também o bem maior. O livro é escrito na forma de um diálogo entre o autor e o rei dos khazares, que queria aprender sobre a fé judaica. É interessante, embora não surpreendente, que esse porta-voz do judaísmo conclua sua discussão anunciando sua decisão de se estabelecer em Ereý Israel, o que de fato ele fez, como sabemos por sua poesia. Abraham \*Ibn Daud (dc 1180), o compilador de uma história original da tradição judaica, foi o primeiro pensador judeu na Espanha a tentar uma fusão das doutrinas da fé judaica com a filosofia aristotélica (esta última, deve-se lembrar, foi impregnado com o sistema neoplatônico de emanções). Ibn Daud não examinou todas as questões teológicas, mas forneceu resumos de tópicos como provas da existência de Deus, a Criação, a Revelação, imortalidade e providência. Seu trabalho, *Sefer ha-Emunah ha-Ramah*, foi

totalmente desconsiderado em favor da célebre síntese de Maimônides; seu original em árabe é desconhecido, e as duas traduções para o hebraico, uma delas publicada em 1852, foram ambas preparadas no final do século XIV.

Como dito acima, Maimônides (1135–1204) escreveu a maioria de suas obras em árabe. Destes, o mais célebre é o seu *Guia dos Perplexos* (*Moreh Nevukhim*), uma análise filosófica da lei e teologia judaicas. Acreditando como muitos outros que a verdade revelada e as conclusões filosóficas chegam ao mesmo fim, ele propôs estabelecer os princípios da teologia judaica de acordo com as doutrinas da filosofia aristotélica, que ele aceitou como a interpretação válida do processo cósmico sublunar. Com base nisso, ele discute a pessoa de Deus, a Criação, a profecia, a providência, a vida após a morte e o conteúdo e propósito da lei revelada. A fim de ancorar sua filosofia na doutrina judaica, ele usou textos de prova da Bíblia e fontes judaicas tradicionais. O *Guia* tornou-se a obra filosófica mais importante do mundo judaico. Sua tradução hebraica havia sido ansiosamente aguardada pelos admiradores de suas obras anteriores. Duas traduções hebraicas, produzidas quase simultaneamente, tornaram-se disponíveis, uma de Samuel ibn Tibbon e outra de Judah b. Salomão \*Al-ý arizi. A primeira sempre foi tratada como a versão autêntica e confiável, embora tenha sido severamente criticada por Shem Tov b. Joseph \*Fala quera, um dos primeiros comentadores da obra. Nos tempos modernos, a obra foi traduzida novamente para o hebraico, pelo rabino J. Kafih, e mais recentemente pelo Prof. M. Schwartz, que produziu uma edição crítica brilhante (*Maimonides: The Guide of the Perplexed*, Tel Aviv, 2002).

A popularidade do *Guia* resultou em dois desenvolvimentos contrários. Para muitos, tornou-se o texto básico, a reconciliação oficial entre as duas fontes da única verdade, de modo que os filosoficamente inclinados nos séculos seguintes o tomaram variavelmente como ponto de partida para comentários, resumos ou controvérsias. Ao mesmo tempo, havia estudiosos que desconfiavam da intrusão da reflexão filosófica na esfera religiosa, porque sentiam que a reconciliação significava colocar a filosofia como juíza do que a religião poderia ser mantida e do que deveria ser interpretado, não importa o quão longe a interpretação o levasse de seu significado literal. Mesmo estudantes que não estavam particularmente interessados em especulações filosóficas foram compelidos a enfrentá-la desde que Maimônides introduziu uma série de conceitos filosóficos no primeiro dos 14 livros de seu compêndio jurídico.

Este alinhamento de admiradores e antagonistas levou a sérios conflitos nos séculos XIII e XIV.

José B. Judah ibn \*Akni (c. 1150–1220), um contemporâneo e amigo de Maimônides, estabeleceu-se em Fez após sua partida de sua Espanha natal. Segundo ele próprio, viveu lá como cripto-judeu, embora sua enérgica atividade literária pareça mostrar que sua vida privada não sofreu nenhuma interferência. Exceto por seu comentário sobre *Avot*, originalmente em hebraico, seus outros escritos provavelmente eram todos em árabe, embora haja naturalmente incerteza no caso daqueles de seus escritos que não existem mais. De suas obras sobreviventes,

Yibb al-Nufy's al-Saly'ma ... ("Medicina para Almas Saudáveis..."), é um tratado ético que inclui um capítulo sobre a alma e suas necessidades e destino. O livro também contém capítulos sobre amizade, fala e silêncio, guardar segredo, mentira, comida e bebida e ascetismo. Em cada capítulo há uma exposição, seguida de ditos rabínicos relevantes e epigramas selecionados de antologias árabes. A obra é concluída por um capítulo sobre perseguições e comportamento judaico em relação a elas, e um capítulo sobre arrependimento. Um comentário tríplice sobre o Cântico dos Cânticos, que trata do significado claro, da elaboração rabínica e de uma interpretação filosófico-psicológica, que Joseph afirmou ser uma contribuição original, tem a distinção de fornecer uma explicação de cada palavra do Pergaminho. Ele escreveu uma Introdução ao Talmud (Mevo ha-Talmud) e um tratado sobre quantidades e medidas na literatura judaica. Uma compilação ainda não descoberta, Yukkim u-Mishpatim, pode ter se assemelhado ao compêndio legal de Maimônides, e seu Risylat al-Ib'na fi Us y' Yil al-Diy'na ("Uma Esclarecimento Religioso dos Fundamentos Religiosos") era aparentemente de caráter teológico.

### Do século XIII

Na literatura judaico-árabe, tanto na Espanha quanto no Oriente Médio, o século XIII marca uma divisão entre o que o precedeu e o que se seguiu. Na Espanha, a vitória final da cristandade sobre o poder islâmico em 1212 levou à eliminação gradual do árabe da vida judaica em favor das línguas românicas nas relações diárias e do hebraico na escrita. Durante os séculos XI e XII, a contínua mudança da população judaica da Andaluzia para o território cristão, onde o árabe nunca foi a língua dominante, acelerou o abandono do árabe. No entanto, o conhecimento da língua permaneceu essencial para a tradução de textos sobre filosofia e lógica, medicina, matemática e astronomia para o hebraico, latim e espanhol. Foi nessa época que a herança cultural originária do Oriente e enriquecida durante o período de ascendência islâmica foi transmitida ao Ocidente. Entre os autores que continuaram a escrever em árabe, Judah b. Solomon ibn \*Matkah (séc. 13<sup>o</sup>), que se correspondia com o imperador Frederico II da Sicília, compilou uma enciclopédia de lógica, física e metafísica, que ele traduziu para o hebraico sob o título Midrash ha-ÿ okhmah. Ele também produziu Mishpetei ha-Kokhavim, um resumo do Almagesto astronômico de Ptolomeu. Joseph B. Isaac Israelense de Toledo (falecido em 1331) escreveu um compêndio sobre astronomia baseado na conhecida monografia de seu pai, Yesod Olam. Samuel ibn Waqyr, médico pessoal de Afonso XI de Castela, pode ter sido o autor da obra médica "Real Medicina Castelhana" (1376). Solom b. Ya'ish (falecido em 1345) compôs um supercomentário sobre o comentário de Abraham ibn Ezra ao Pentateuco, bem como um comentário de seis volumes sobre o Cânon de Avicena, que permaneceu o texto médico padrão por séculos. No campo da teologia, Moses ibn Crispin Cohen, que em 1336 deixou sua Córdoba natal para se estabelecer em Toledo, compôs um tratado sobre a providência e a vida após a morte. José B. Abraham \*Ibn Waqyr (14<sup>o</sup> cent.),

filósofo e cabalista, também escreveu um livro sobre assuntos teológicos, para o qual apenas um título hebraico, Ma'amar ha-Kolel, é sugerido pelo nome de uma das duas traduções existentes. Judá b. Nissim \*Malkah (séc. 14<sup>o</sup>) do norte da África foi um neoplatônico que escreveu uma obra tripartite no espírito dessa filosofia; as duas primeiras seções eram um comentário sobre o Sefer Ye'irah, sendo a primeira uma introdução ao livro teosófico, Uns al-Ghar'ib ("Consolação do Estrangeiro", ou seja, a alma do homem na terra) e a última estava no Midrash Pirkei De-Rabi Eliezer.

A composição de obras em árabe por judeus era muito mais prevalente no Oriente, onde o árabe continuou a ser usado como língua falada. No entanto, a reação geral contra as influências estrangeiras, que gradualmente eliminou da vida intelectual muçulmana a variedade de interesses que atraíram as gerações anteriores, também afetou a produtividade literária judaica. Houve um declínio acentuado na busca de assuntos seculares, com exceção da medicina; e os estudos em áreas humanísticas ficaram confinados a tópicos teológicos e rituais. Salama b. Mev orakh (séc. 12<sup>o</sup>), médico e filósofo, e estudante de Efraim b. Yl Zaf'ih (que era médico da corte), escreveu Niyy'm al-Mawj'dyt ("Arranjo dos Existentes"), que provavelmente era de caráter filosófico, al-Sabab al-M'yjib li Qillat al-Ma'yar fi-Mi'yr ("As Razões para a escassez de chuva no Egito"), e fi-al- ÿ 'llm al-Ily'h ("Sobre Teologia"). Yibat Allah ibn al-ÿ asan b. Efraim foi possivelmente o chefe da academia e comunidade de Fostat, a quem o viajante Benjamin de Tudela mencionou com o nome de Netanel e que escreveu, entre outras obras: Irsh'yd li-Ma'yli' Anfus al-Ajs'yd ("Guia para o Bem-Estar de Almas e Corpos"), que trata de doenças, curas e higiene; e al-Ta'yry' fi Tanq'ih y' al-Q'n'n.

("Revelação do Oculto na Correção do Cânon de Avicena"). O caraita \*David b. Salomão (1161–1240), médico do sultão al-Malik al-ÿAdil, e possivelmente professor de Ibn Ab' U'aybiya, escreveu uma célebre história da medicina e dos médicos. Ele compilou o antídoto de 12 capítulos Ak'radhin ou Dust'yr al-Adwiya al-Murakkaba ("Registro de Remédios Compostos") e Ris'ylat al-Mujarrabyt ("Epístola sobre Experiências"). Jacó b. Isaac (al-Asad al-Ma'yally; c. 1200) foi o autor de Maq'la fi Qaw'n'n al-T'ybbiyya ("Tratado sobre os Fundamentos da Medicina") e Mas'yl ("Perguntas e Respostas sobre Medicina"), endereçado ao autor samaritano Yadaqa ibn Munajja em Damasco. Abu al-Mun'y ibn abi Na'yr al-Kohen al-ÿAÿ y' yr (séc. XIII) compilou uma farmacopeia popular, Minh'j al-Dukk'n wa-Dust'yr al Ayy'n ("Prática da Loja e Lista dos Importantes"), que é uma coleção meticulosa, organizada em ordem alfabética, de material pertinente obtido de diversas fontes, tanto orais quanto escritas. Inclui um primeiro capítulo moralizante dirigido ao filho, que na verdade pode ser um acréscimo escrito por outra pessoa.

Nu'y'm'n ibn abi al-Riyy' (séc. 14<sup>o</sup>) escreveu um tratado médico que considerou ser uma coleção de glosas sobre o trabalho de al-Mas'y'y. Havia um grande número de outros médicos nas comunidades judaicas de língua árabe que tendiam a escrever sobre religião e não sobre sua profissão. \*Abraão



b. Moisés B. Maimon (1186–1237), que sucedeu seu pai como médico da corte e chefe da comunidade judaica, compôs uma obra volumosa, *Kifíyat al-ýýbidýn* (“Basta para os carregadores de Wor”), a maioria ainda não descoberta. Embora fosse um ardente defensor e grande admirador de seu pai, a obra de Abraão exibe uma piedade que era independente de seu pai. Apesar de não minimizar a importância do aprendizado, ele enfatizou que a adoração requer humildade, concentração, devoção e outras qualidades características de pietistas como os sufis. Ele também escreveu um comentário sobre Gênesis e Êxodo e compôs duas obras em resposta às críticas de seu pai, bem como resposta (ainda existente) em resposta a questões religiosas e legais. Atribuído a um de seus dois filhos, \*David b. Abraham (1212-1300), que o sucedeu como *nagid*, é um comentário sobre o *Avot*, que gozou de grande popularidade. Também atribuída a David é uma coleção de homilias sobre a porção semanal da Torá, mas a autoria de ambas as obras foi justamente contestada. Como seu pai, Davi também teve ocasião (1290) de se levantar em defesa de Maimônides. Obadias (1228–1265), irmão de Davi, compôs um vade mecum para seu filho, chamado *al-Maqýla al-ýüýiyya* (“O Tratado Inclusivo”), no qual passagens bíblicas e rabínicas foram interpretadas alegoricamente, a fim de fornecer instrução moral (ed. P. Fenton).

Um fervoroso admirador de Maimônides, \*Tanýum b. Joseph Yerushalmi (falecido em 1291), escreveu o comentário *al-Ijaz wa al-Bayýn* (“Curto e claro”), que provavelmente estava em toda a Bíblia e ainda existe em grande parte, embora apenas muito poucas de suas observações sobre Esdras e Neemias tenham até agora sido descobertas. Seu Comentário sobre os Profetas Menores foi publicado por H. Shay (1991). Racionalista, rejeitando inteiramente qualquer abordagem mística do texto, ele se esforçou para explicar cada faceta dele com a ajuda da medicina, realia, cronologia, geografia e filosofia. Da filosofia ele fez uso em inúmeras ocasiões, particularmente onde o significado literal do texto era difícil de aceitar. Ele empregou a alegoria e incluiu digressões sobre assuntos como profecia e método alegórico. Ele ocasionalmente discordava do *Seder Olam*, a monografia cronológica que era quase indiscutível durante a Idade Média, embora às vezes ele assumisse datas aproximadas na Bíblia para explicar discrepâncias. Ele mostrou uma apreciação pela qualidade estética da Bíblia e também um reconhecimento de que os erros dos copistas podem ter encontrado seu caminho no texto massorético. Em uma introdução abrangente ao seu vasto empreendimento, Tanýum discutiu detalhadamente os princípios gramaticais e filosóficos e também se debruçou sobre a relação entre exegese e *agadá*. Além disso, ele compilou um léxico do hebraico no Código de Maimônides, *al-Murshid al Kýfi* (“O Guia Adequado”). Na introdução a este trabalho ele elaborou sobre a tremenda importância do Código, especialmente em uma época em que havia um declínio no estudo do Talmud. Ele criticou o *Arukh*, o léxico de \*Nathan b. Jeiel de Roma (séc. 11<sup>ty</sup>), porque não incluía todas as palavras da língua e operava com base em raízes biliterais. Apesar de suas críticas, ele estava de fato extremamente endividado com o léxico. Além disso, em seu próprio léxico ele se desviou

seu objetivo. Nem todas as palavras do Código estão listadas, nem todos os vocábulos dados ali são retirados do Código, uma vez que ele também forneceu explicações de vários termos mishnaicos. Sua tendência a entrar em questões filosóficas e teológicas surge mesmo nesta obra. Seu filho, \*Joseph b. Tanýum ha Yerushalmi, um talentoso escritor de poesia hebraica, também pode ter sido o autor de um livro em árabe sobre teologia e filosofia, um fragmento do qual ainda existe.

\*Ibn Kammuna (Saýd b. Manýýr; d. 1184) viveu em Bagh, pai; no final de sua vida ele foi alvo de ataques por muçulmanos ortodoxos, que se ofenderam com suas declarações sobre o Islã em *Tanqýý al-Abýýth lil-Milal al-Thalýth* (“Exame das Investigações sobre as Três Féis”), um estudo do judaísmo, do cristianismo e do islamismo. O livro, interessante e iluminado, abre com uma discussão geral sobre religião e profecia e continua com seções sobre cada uma das três religiões. O método de Ibn Kammuna é apresentar os princípios de cada fé em um ensaio geral, e então listar perguntas e objeções, seguidas de respostas dos adeptos da fé particular.

A obra se destaca por sua imparcialidade e objetividade, o que pode ser o motivo da crença, hoje desacreditada, de que o autor era convertido ao Islã. Seus outros escritos incluem *al-ýikma al-Jadýda* (“A Nova Ciência”), sobre lógica; *Risala* (“Epístola”), sobre a imortalidade da alma; e *Sharý Talwýýýt*, um comentário sobre as Notas do místico muçulmano Suhrawardi (d. 1191). Ele também escreveu sobre química e oftalmologia.

\*Israel ha-Dayyan ha-Ma'aravi (14<sup>ty</sup> cent.) viveu no Cairo e foi juiz da comunidade caraita de lá. Suas obras incluem um compêndio jurídico conhecido apenas por seu nome hebraico, *Sefer Mitzvot*, uma compilação das leis pessoais e rituais dos caraitas. Seu *Shurýý al-Dhabýýa* (“Exigências do Abate Ritual”) pode ter sido parte de seu Código Árabe original.

Ele também escreveu *Tartýb al-ýAqýýid al-Sitta* (“Classificação dos Seis Artigos de Fé: Deus, Moisés, os Outros Profetas, a Torá, Jerusalém e o Julgamento Final”), bem como um livro sobre o calendário. \*Samuel B. Moses al-Maghribi (15<sup>ty</sup> cent.), um médico residente no Cairo, compilou *al-Murshid* (“O Guia”), que era um livro de leis em 12 seções; ele também escreveu um comentário sobre o Pentateuco e uma história do Monte Moriá e do Templo. Davi B. Sa'del al-Hýti (séc. 15<sup>ty</sup>) compôs uma bibliografia de estudiosos caraitas que, embora acrítica e às vezes não confiável, tem sido útil aos estudiosos modernos.

Os judeus do \*Iêmen, que foram submetidos a muitas provações e perseguições, provavelmente constituíam a mais culta entre as comunidades judaicas que viviam sob o islamismo no segundo milênio. De qualquer forma, eles podem se gabar de um número maior de figuras literárias do que outros centros. Um dos primeiros, \*Netanel ibn al-Fayýým (dc 1170), foi provavelmente o chefe da comunidade e pai de \*Jacob b.

Netanel cujo inquérito a Maimônides trouxe *Iggeret Teiman* deste último. Netanel escreveu *Bustýn al-ýUqýl* (“O Jardim dos Intelectos”), um estudo teológico com capítulos sobre a unidade de Deus, o homem o microcosmo, a adoração de Deus, arrependimento, confiança em Deus, tempos messiânicos e depois

vida, influenciado pelo Isma'īlī. Ele citou muitas fontes estranhas e não hesitou em invocar o apoio do Alcorão e de outras obras islâmicas. \*Abraão B. Salomão (1350-1400), provavelmente do Iêmen, compilou um comentário sobre os Profetas e provavelmente também sobre os Hagiógrafos. Seu *Mi drash al-ḡiyāna* é eclético, citando copiosamente vários predecessores. Seu principal valor reside no fato de preservar material de obras que não existem mais. Várias composições iemenitas são de caráter midráshico, provavelmente porque havia ocasiões frequentes na comunidade em que um pequeno sermão era pregado em alguma cerimônia religiosa. \*Netanel b.

Yesha, um estudioso e pregador do século XIV, compôs o *mi drash Nyr al-ḡulīm* ("Iluminação da Escuridão") em 1329. Foi escrito em uma combinação de hebraico e árabe e composto de citações de outras fontes. No século 15 \*Zacarias b. Solomon ha-Rofe (Yaḡyḡ b. Suleiman al-ḡabḡb), um médico em San'ya, produziu *Midrash ha-ḡ ezez*, um comentário sobre o Pentateuco, Lamentações e o Rolo de Ester. Também é eclético e mostra a preferência do autor por interpretações éticas e filosóficas. Zacarias também é creditado com um *Sharḡ* ("Comentário") ao Guia de Maimônides. Mais 15ḡy-

autor do século, Abu Manḡyḡr al-Daimari, compôs em tom filosófico o comentário midráshico sobre o Pentateuco, *Sirḡj al-ḡUqul* ("A Luz dos Intelectos").

Em conclusão, deve-se notar que a composição de obras judaicas em árabe continuou a aparecer até que deixou de haver comunidades judaicas nas terras de língua árabe. No entanto, deve-se admitir que há pouco valor nessas obras, a maioria das quais são litúrgicas, exegéticas ou traduções de obras pietistas hebraicas. A influência européia, que a partir do final do século XIX começou a afetar a literatura árabe como havia afetado a literatura judaica na Europa um século antes, não parece ter desempenhado um papel na vida intelectual dos judeus do Oriente. No entanto, sua produção de poesia hebraica ou predominantemente hebraica, prosa rimada e obras religiosas é de maior qualidade.

[Abraham Solomon Halkin]

### Cultura Judaico-Árabe

INTRODUÇÃO. Estamos lidando aqui com esse corpo particular de escritos religiosos judaicos de todos os tipos, escritos à sombra do \*Islā, geralmente em árabe, mas em caracteres hebraicos, durante o período anterior a Saadia Gaon até depois dos dias de Maimônides e seu filho Abraão. , ou seja, desde aproximadamente o século VIIIḡ até o final do século XIII. Esta cultura não é meramente uma cultura judaica em língua árabe, mas sim uma cultura judaico-islâmica. Conseqüentemente, é desnecessário apontar que os escritores judeus que escreveram em árabe durante este período foram influenciados por ideias então correntes no Islā, mas sua obra deve ser vista como fruto de um período de séculos de criatividade e fertilidade cultural compartilhada por ambos. religiões. Da mesma forma, a língua árabe usada pelos judeus neste período não deve ser considerada como um mero instrumento empregado por eles, mas como parte integrante da cultura religiosa que eles absorveram.

A medida em que uma cultura absorveu e assimilou influências de outra cultura, bem como o

que permitiram a sua absorção e assimilação, é bem conhecida. O renomado orientalista HAR Gibb, que estudou a influência do Islā no Renascimento europeu,<sup>1</sup> estabeleceu, entre outras, três teses básicas que podem constituir também um ponto de partida adequado para uma discussão sobre a influência do Islā na cultura judaico-árabe medieval. cultura. Estes são os seguintes:

(1) Nenhuma cultura absorve influências de outra cultura a menos que as duas possuam certas qualidades semelhantes e relacionadas e o terreno tenha sido preparado por atividades semelhantes.

(2) A absorção de influências estrangeiras é um sinal da vitalidade da cultura ou religião absorvente, mas "os elementos emprestados conduzem à vitalidade em expansão da cultura emprestadora apenas na medida em que se nutrem das atividades que levaram à sua tomada de empréstimo. em primeiro lugar."

(3) Evidência adicional da vitalidade da cultura absorvente é fornecida se ela limitar essa influência estrangeira a certos limites, evitando assim que ela se torne muito forte e solte os fundamentos da cultura absorvente. "Uma cultura viva desconsidera ou rejeita todos os elementos em outras culturas que conflitem com seus próprios valores fundamentais, atitudes emocionais ou critérios estéticos."

Não há dúvida de que tudo isso se aplica à inter-relação do judaísmo e do islamismo. A semelhança essencial dessas duas religiões monoteístas que, ao contrário de outras religiões, se baseiam no direito, criou desde o início um sentido de relação especial e levou a extensos empréstimos recíprocos.

O fato de que a nova religião do Islā assimilou muitos elementos judeus na época de sua origem e durante os anos de sua consolidação foi a razão pela qual muitos sábios judeus adotaram uma atitude muito mais branda em relação a ela do que em relação a outras religiões, e até declararam explicitamente que não deveria ser considerado idolatria e diferia do cristianismo em aspectos essenciais.<sup>2</sup> Por outro lado, não há dúvida de que o judaísmo tinha pelo menos algumas reservas em relação a emprestar e assimilar influências islâmicas. Como veremos mais adiante, essas reservas eram especialmente fortes no campo do misticismo, embora muitos judeus fossem fortemente atraídos pelos ensinamentos sufis (místicos islâmicos). Também é um fato estabelecido que muito material islâmico absorvido pela cultura judaica foi adaptado e desenvolvido em um espírito claramente judaico.

Para serem devidamente apreciados, pelo menos três pontos de vista interessantes e importantes devem ser acrescentados, no entanto, a essas três teses:

(1) Dois períodos podem ser claramente distinguidos na inter-relação do judaísmo e do islamismo. Durante o primeiro período – séculos XVII e talvez também XVIII – o judaísmo, mais do que qualquer outra religião e cultura, deixou um impacto decisivo no Islā, uma nova religião em processo de consolidação. No segundo período – provavelmente a partir do século 8ḡ, e em particular a partir do século 9ḡ em diante – o Islā, que se tornou uma cultura rica e variada, influenciou profundamente a cultura judaica. Conseqüentemente, a inter-relação dessas duas culturas pode ser considerada como um círculo fechado, um fenômeno raro nas relações culturais. Assim, às vezes é possível traçar uma ideia,

conceito ou costume que foi absorvido pelo islamismo primitivo do judaísmo, assimilado por ele em um genuíno espírito islâmico e, posteriormente, em sua roupagem muçulmana, deixou seu impacto no judaísmo. Como exemplo, o conceito de intenção (kavanah, o estado de espírito devocional que deve acompanhar o cumprimento de um dever religioso) foi sem dúvida retirado de fontes judaicas – principalmente talmúdicas<sup>3</sup> – por pensadores islâmicos, que o transformaram em um ditado *ý* adith, supostamente do profeta, ou em um ditado dos sufis (pietistas místicos). No entanto, o Islã também transformou esse conceito em uma fórmula que às vezes pode privá-lo de seu próprio espírito: todo crente deve declarar, antes de cumprir um mandamento, que está prestes a cumpri-lo com intenção, recitando uma fórmula: “Agora pretendo cumprir o mandamento da oração da manhã (ou oração do meio-dia, etc.).”

Os círculos judaicos pietistas parecem (em um estágio bastante tardio) tê-lo aceitado e traduzido para o hebraico.<sup>4</sup>

(2) A inter-relação dessas duas culturas – judaísmo e islamismo – sempre se deu na presença de uma terceira cultura religiosa, o cristianismo, que tem fortes vínculos tanto com o judaísmo quanto com o islamismo. Essa presença cristã permanente deixou sua marca na inter-relação dessas religiões. O islamismo, por exemplo, considera o judaísmo e o cristianismo como pertencentes à mesma categoria em muitos aspectos. Eles são reconhecidos pelo Islã como as duas religiões monoteístas anteriores, embora o Islã afirme tê-las superado e revogado. O “Povo do Livro” (Ahl al-Kitāb) ou o “Povo Protegido”

(Ahl al-Dhimma), como judeus e cristãos eram chamados, receberam liberdade de culto, embora muitas restrições humilhantes lhes fossem impostas. fez Judah Halevi, por exemplo, em seu Kuzari, Livro IV, par. 11), ou como seu oposto (Maimônides, por exemplo, em sua supracitada Resposta). Apenas raramente eles lidavam com o Islã de uma maneira específica desvinculada do Cristianismo.

(3) Isso nos leva à característica central e principal da relação entre o islamismo e o judaísmo (e podemos agora acrescentar: e o cristianismo) no Oriente árabe medieval: havia uma profunda aliança religioso-cultural entre essas três religiões positivas no seu confronto comum com o legado cultural pagão que, em seu disfarce filosófico árabe, ameaçava igualmente a existência das três religiões revelacionais.<sup>6</sup> A extensão e profundidade de sua colaboração espiritual é altamente surpreendente e provavelmente não tem paralelo em nenhum outro período de história humana. Parece que somente contra o contexto cultural especial do Islã medieval poderia ter surgido tal aliança espiritual. A rica língua árabe, com sua avançada terminologia religiosa e filosófica, na qual os estudiosos e pensadores das três religiões escreveram, foi um fator adicional. Um exemplo notável pode ser dado: há muito se notava que os “Deveres do Coração” de Baýya ibn Paquda contém um capítulo (“Os Caminhos do Discernimento das Criaturas”,

Býb Ah-tibýr Fi-al-Makhlýkýn) que é surpreendentemente semelhante ao livro “A Sabedoria de Deus em Suas Criaturas” (Al-ýikma fi makhlýkýt Allah), provavelmente escrito pelo Ghazýlý (nos séculos XI e XII). Alguns passos

os sábios dessas obras, que louvam a criação de Deus, especialmente o homem, são literalmente idênticos, e seus conteúdos gerais são os mesmos. Por muito tempo acreditou-se que Baýya havia copiado al-Ghazýlý. DZ Baneth, no entanto, descobriu um manuscrito no qual ambos basearam seu trabalho, e ele afirma que foi escrito por um autor árabe cristão. Tanto Baýya ibn Paquda quanto al Ghazýlý adaptaram este livro, cada um no espírito de sua própria religião, principalmente adicionando versos da Torá dos Sábios Judeus no caso do primeiro, ou versos do Alcorão ou ditos do Profeta e seus companheiros, por al-Ghazýlý.

#### ESTUDANDO A CULTURA JUDAICA NA SOMBRA DO ISLÃO.

A relação entre judaísmo e islamismo tem sido considerada até agora, por assim dizer, de fora – um passo necessário se se deseja estudar o período árabe da história judaica ou a forma de cultura judaica que foi criada à sombra de Islamismo. Só assim é possível obter um quadro geral da relação entre duas culturas, sem o qual se está fadado a enredar-se em detalhes, sem poder discernir claramente o quadro geral. No entanto, essas culturas devem agora ser consideradas “de dentro” para determinar seus traços característicos e marcantes.

Mas primeiro é preciso enfrentar um importante problema metodológico. Há uma tendência generalizada de atribuir um fenômeno que ocorre em duas culturas à influência da cultura anterior sobre a posterior. A. Geiger, na introdução de seu “Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen?” (Leipzig, 1830), e I. Goldziher já alertava contra essa tendência no que diz respeito à relação entre judaísmo e islamismo.

Desenvolvimentos e fenômenos semelhantes em diferentes culturas não são necessariamente o resultado da influência de um sobre o outro, mas também podem ser fruto de condições externas iguais ou das necessidades e desenvolvimentos religiosos do crente individual ou da comunidade, etc.

Alguns exemplos podem ilustrar este ponto.

Tanto o judaísmo quanto o islamismo são únicos por terem uma lei oral sagrada, além da lei escrita divinamente dada.<sup>7</sup> É, no entanto, questionável se esse fenômeno no islamismo é necessariamente fruto da influência da religião mais antiga. É verdade que quando a lei oral muçulmana (al-Sunna) foi escrita, os oponentes desse ato usaram argumentos muito semelhantes aos dos sábios judeus, que se opunham à redação da lei oral em livro. No entanto, Goldziher rejeita fortemente a suposição de que este é um caso de influência judaica direta. Uma lei oral é obrigada a aparecer mais cedo ou mais tarde em uma religião que possui uma lei escrita, para responder a novas questões e necessidades que surgem e não são resolvidas pela lei escrita. Também é natural que inicialmente tal sugestão encontre forte oposição, mas aos poucos a lei oral tomará seu lugar ao lado da lei escrita e até a ofuscará, tanto em questões de doutrina quanto de prática. No Islã, isso é explicitamente expresso ao dizer que a lei oral, a Sunna do Profeta, pode mudar ou mesmo revogar declarações explícitas do Alcorão. Tanto no judaísmo quanto no islamismo, afirma-se explicitamente que os ditos posteriores da lei oral são

tão sagrado e obrigatório como as primeiras palavras do legislador. No judaísmo, isso foi formulado pelo rabino Joshua ben Levi: “Até o que um estudante notável pode apontar para seu professor no futuro já foi dito a Moisés no Monte Sinai” (TJ, y ag. 1, 8); e no Islã, nos ditos paradoxais atribuídos ao Profeta Muhammad, como: “Todas as coisas bonitas que são ditas vêm de mim, quer eu as tenha dito ou não.”<sup>8</sup>

Outro exemplo é o mandamento do Islã de fazer, pelo menos uma vez na vida, a peregrinação aos lugares sagrados de Meca. Abraham I. Katsh sustenta que esta prática foi adotada do judaísmo (veja Ex. 23:14ss; Deut. 16:16-17).<sup>9</sup> No entanto, a suposição é infundada. O y ajj era uma prática comum na Península Arábica já em tempos pré-islâmicos, e foi adotado pelo Islã, o que lhe deu uma interpretação etiológica e monoteísta, assim como o judaísmo fez com as muitas relíquias pagãs que preservou.

Há, é claro, muitos casos em que a influência direta de uma religião sobre outra pode ser estabelecida com certeza, especialmente a influência direta do judaísmo sobre o islamismo; não só em conceitos e ideias básicas, narrativas bíblicas<sup>10</sup> (como as histórias dos Patriarcas) e leis, mas também no que diz respeito a pequenos detalhes, dos quais são dados dois exemplos aqui, embora o assunto principal deste artigo seja o segundo estágio da interação muçulmana-judaica, na qual o judaísmo foi influenciado pelo islamismo.

Originalmente, o jejum islâmico, que agora é o Ramadã, era realizado no décimo dia do primeiro mês, do pôr do sol ao pôr do sol, como o Dia da Expição judaica. A mudança para um mês inteiro de jejum foi provavelmente o resultado da desilusão de Maomé com os judeus e seu desejo de romper relações com o judaísmo. No entanto, um exemplo interessante de influência judaica é visto no versículo do Alcorão: “... e coma e beba até distinguir entre o fio branco que se torna distinto para você do fio preto ao amanhecer (ou: do amanhecer)” (Sura II, 187). A fonte deste versículo é quase certamente a Mishná Ber. 1, 1: “Quando é feita a oração da manhã? Quando o azul pode ser distinguido do branco.” Para o judeu, envolto em seu xale de oração geralmente branco com listras azuis, essas palavras tinham um significado real, mas, transferidas para uma esfera totalmente estrangeira, revelam a influência direta do judaísmo.<sup>11</sup>

À mesma categoria pertence uma passagem da história no Alcorão de José (Sura XII) e seus comentários. Quando a esposa de Potifar soube que as mulheres estavam fofocando sobre sua paixão por José, ela as convidou para uma refeição e deu uma faca a cada uma. Quando José entrou, eles ficaram tão impressionados com sua beleza que se cortaram. A faca foi presumivelmente para cortar a fruta que foi colocada diante deles, mas o nome da fruta não é dado no Alcorão. A história também é encontrada em Midrashim posteriores, por exemplo, o Midrash ha-Gadol, que foi composto sob influência muçulmana do Alcorão.

Mas os comentaristas afirmam que era o etrog, a cidra, uma fruta completamente desconhecida no norte da península arábica. Os israelitas, por outro lado, já conheciam esse fruto, talvez já no cativo babilônico, e talvez tenham transmitido essa história ao Islã junto com a história de José.<sup>12</sup>

INFLUÊNCIA ISLÂMICA NO JUDAÍSMO. Voltamos agora ao segundo período da história das relações judaico-muçulmanas, o longo período em que o Islã exerceu sua influência sobre o judaísmo. Esta investigação ainda está em estágio inicial, embora muitos estudiosos – principalmente judeus – tenham lidado com ela desde o século XIX, e os resultados de suas pesquisas estejam publicados em dezenas de livros e centenas de artigos espalhados por periódicos e livros.

A influência filosófica e teológica do Islã no pensamento judaico na Idade Média, ou na história e modo de vida dos judeus na cultura muçulmana, é agora geralmente reconhecida. Os muitos estudos de Goldziher (publicados principalmente em REJ e MGWJ, e a maioria deles agora reunidos em vários volumes por D.

Desomogyi) talvez também tenham trazido um reconhecimento geral do fato de que as fontes muçulmanas contêm muito material para o estudo da história judaica. e o modo de vida religioso. Mas apenas alguns estudiosos, especialmente SD Goitein, G.

Vajda, N. Wiedner e M. Zucker, até agora discutiram a influência da terminologia e prática religiosa islâmica na literatura e prática judaica. A monumental *A Mediterranean Society*, de SD Goitein, também se tornou um grande avanço nesse aspecto, embora suas contribuições mais importantes residam, é claro, na descrição e análise completamente novas da história social e econômica judaica sob o Islã na Idade Média.

O judaico-árabe também foi estudado até agora principalmente a partir de seu ângulo linguístico – como a contrapartida do árabe-cristão – ou como um aspecto adicional do árabe médio. O árabe era a principal língua dos judeus na fala e na literatura religiosa em todas as suas variedades; um exame minucioso pode ajudar a apreciar a tremenda influência religiosa do Islã sobre os estudiosos medievais judeus, que é mais do que um mero fenômeno linguístico. Dezenas de termos religiosos islâmicos permearam a literatura judaica, incluindo denominações da Torá pelo Alcorão termos como al-Kitāb, al-Sharī'a, al-Mayyāf, al-Nyzyīl, Um al Kitāb e até mesmo al-Qur'ān. Os capítulos da Torá eram chamados de “Suras” (os versos mantinham seu nome hebraico, Pasuq, embora para o plural fosse usada uma forma árabe, Pawyśyq). A lei oral foi chamada Sunna ou Fiqh, o cantor Imām, Jerusalém tornou-se Dyr-a-Salyīm, Abraham Khalīl Allah, Moses Rasyl Allah como Muhammad; o Messias foi chamado al-Q'īm al Muntayār como o Messias esperado dos xiitas; a direção da oração para o leste chamava-se al-Qibla, que é o nome que os muçulmanos deram à direção da oração para o sul, em direção a Meca. Há, além disso, centenas de palavras religiosas que podem ser classificadas como meros fenômenos linguísticos, como al-Mu'minīn (os crentes); Nawafil (oração opcional); Jam'y'a (congregação, comunidade; também minyan, o quórum de dez homens requerido para a oração judaica); Bid'a (inovação religiosa indesejável), etc.<sup>13</sup> Em contraste com o ocidente, onde os judeus nunca usavam seus nomes não-hebraicos para fins religiosos, os judeus usavam seus nomes árabes na sinagoga, nos contratos de casamento etc.

Frases hebraico-árabe combinadas, como yalīt al Shāyārit, ou Laylat al-Pesāy, e termos como Qydy e

Muftý (juiz) e Fatwý (resposta halakhic) também foram amplamente utilizados. Além disso, a literatura judaica está repleta de citações literais do Alcorão e do *ýadýth*, bem como da literatura religiosa posterior do Islã. Traduções medievais de obras árabes para o hebraico, como a tradução de Abraham ben ý asdai do *Mýzýn al-Amýl* de al-Ghazýlý (“A Balança da Justiça”), também mantiveram versos do Alcorão e ditos *ý adýth* na versão hebraica, mas às vezes acrescentavam versículos bíblicos e ditos dos sábios judeus.<sup>14</sup> Os autores judeus frequentemente mudavam os nomes próprios, mas raramente a própria citação. Por exemplo, em vez de “Aisha”, a esposa do Profeta Muhammad, eles citaram “a Profetisa Débora”; em vez de escrever “disse Umar ibn Khattýb”, eles escreveram “disse Rabi Akiva”; eles substituíram *Abý ý anýfa* e *al-Shýfi ý* por Ravina e Rav Ashi; a expressão “disse o Mensageiro de Allah” por “disse um dos Profetas” ou “um dos filhos dos Profetas” e “as palavras de al Saýýba” (“os Companheiros dos Profetas”) por “as palavras de nossos Sábios”, etc.<sup>15</sup> Além disso, no Cairo Genizah (veja abaixo, nota 32) e em outros lugares, versos do Alcorão (especialmente as duas últimas Suras) e fragmentos de literatura religiosa árabe (por exemplo, versos do místico mártir *al-ý allýj* ou da autobiografia de al Ghazýlý) foram encontrados em árabe, mas em transcrição hebraica, aparentemente para uso como amuletos ou para estudo. Durante a Idade Média, todo o Alcorão também foi transcrito palavra por palavra em caracteres hebraicos. Ao contrário de alguns estudiosos, que consideram o uso de caracteres hebraicos na escrita árabe prova do fato de que a assimilação espiritual dos judeus à cultura islâmica foi menos extensa do que sua assimilação à cultura européia moderna, sustenta-se que o uso judaico do árabe é muito mais do que um mero fenômeno linguístico e teve ampla repercussão cultural-religiosa. O judaísmo medieval no Oriente árabe não foi apenas arabizado, mas em quase todas as esferas da vida – e não apenas na filosofia e na teologia – ele trazia a marca do Islã.<sup>16</sup>

Alguns exemplos, alguns mais conhecidos que outros, são dados aqui. O primeiro é retirado do campo da linguística, mas sua significação excede em muito esse campo. A habilidade linguística dos árabes e sua veneração da língua árabe, desde os primórdios de sua civilização (cf. poesia pré-islâmica), pode ser uma das razões pelas quais o Alcorão, a Palavra de Allah, pode ter sido um das melhores provas milagrosas da veracidade da mensagem de Muhammad (assim como, de acordo com o *ýadýth*, os profetas anteriores haviam realizado seus próprios milagres, cada um em conformidade com as características de seu povo ou época). doutrina, segundo a qual o Alcorão é superior a outras escrituras sagradas não só do ponto de vista religioso, mas também (e principalmente) do ponto de vista linguístico-estilístico e, portanto, não pode ser imitado pelos homens.<sup>18</sup> Essa veneração da linguagem como tal foi adotado pelos judeus medievais (Moisés ibn Ezra foi um dos intermediários) e até levou a um renascimento do hebraico entre eles para tentar demonstrar que o hebraico não era de forma alguma inferior à rica língua de seus vizinhos muçulmanos. Mesmo a crença muçulmana de que os coraixitas, a tribo à qual o profeta pertencia, falava uma língua mais pura que a outra

árabes, teve seu paralelo judaico na crença de que as tribos de Yehuda e Binyamin, ou os habitantes de Jerusalém, falavam a forma mais pura do hebraico.<sup>18</sup>

O segundo exemplo é do campo da história. Foi um fenômeno estranho, estranho ao espírito do Povo do Livro, que alguns de nossos falsos messias, que apareceram à sombra do Islã, se gabassem de seu analfabetismo e se orgulhassem de afirmar que não sabiam ler nem escrever. Este motivo é encontrado no judaísmo apenas no aparecimento de alguns falsos messias posteriores. Novamente, podemos ter aqui um caso óbvio de influência muçulmana, ou seja, do conceito de *al-Nabý al-Ummi*, um título conferido a Maomé com base em uma expressão obscura no Alcorão, cujo significado original era que Muhammad se considerava o profeta enviado a todas as nações, mas logo foi interpretado como “o profeta que não sabe ler nem escrever”.

Esse motivo foi transmitido ao judaísmo, mas é tão estranho ao espírito do judaísmo que justifica a suposição de que era um motivo muçulmano que os falsos messias precisavam para reunir as massas ignorantes de Israel atrás deles.

O próximo exemplo pertence a uma esfera totalmente diferente. O judaísmo e o islamismo possuem uma classe especial de literatura que, em grande medida, cumpre o papel que em outras culturas cabe à lei escrita, a literatura de resposta. Esta literatura é constituída por decisões judiciais proferidas em resposta a questões de particulares. Essas respostas (Fatwý, pl. *Fatýwý*, em árabe) têm força de decisão de lei, e foram reunidas em dezenas de livros que, tanto no judaísmo quanto no islamismo, servem como livros didáticos de precedentes legais e como base de decisões posteriores. É verdade que o direito romano também conhecia esse gênero de literatura jurídica (*Jus Respondendi*), e a suposição de que a literatura de resposta judaica e muçulmana foi derivada da prática romana não pode ser rejeitada de imediato.

No entanto, no que diz respeito ao judaísmo e ao islamismo, é difícil estabelecer com certeza o que precedeu o quê. Em geral, pode-se afirmar, no entanto, que grande parte da lei religiosa muçulmana desenvolvida no Iraque foi influenciada em certa medida pela atividade haláchica judaica, que atingiu seu apogeu lá sob os Geonim. Parece, portanto, razoável supor, com Goitein, que a literatura haláchica bem desenvolvida deixou sua marca na lei primitiva do Islã, mas, por outro lado, deve-se considerar a possibilidade de que o desenvolvimento da haláchá judaica tenha recebido impulso como resultado da ascensão e influência do Islã.<sup>20</sup> Além disso, deve-se ter em mente que o Islã tinha as mesmas necessidades do judaísmo, o que levou ao crescimento de uma literatura haláchica semelhante e vice-versa. A tremenda revolução socioeconômica que os judeus enfrentaram sob o domínio muçulmano (sua transição de um povo de agricultores para um povo de mercadores) levou ao surgimento de leis semelhantes às do Islã, que é, em grande medida, produto de um povo de médio-classe, civilização mercantil.<sup>21</sup>

Seja como for, permanece o fato de que as duas religiões, judaísmo e islamismo, parecem ser as únicas religiões haláchicas do mundo (o nome muçulmano para haláchá é *Sharý'a*, significando a estrada principal; e as várias escolas haláchicas são

chamado Madh̄yhib, uma raiz também relacionada a “ir” e expressar – assim como o termo hebraico “halakhah – a ideia de um “modo de vida”). Como mencionado acima, ambos possuem uma lei oral sagrada ao lado da lei escrita, e ambos criaram uma vasta literatura de direito religioso, principalmente por meio da analogia racional. Em ambos, este foi o trabalho de estudiosos religiosos independentes (Fuqah̄y, ŷUlam̄y – em árabe), e em ambos, diferentes escolas de direito são consideradas igualmente ortodoxas. Em ambos, a preocupação religiosa com a lei religiosa é considerada um preceito divino, e ambos até acreditam que o próprio Deus se engaja na mesma atividade junto com Seus companheiros celestiais; ambos têm princípios básicos semelhantes (cf., por exemplo, a ideia de que “o poder de permissão é preferível”, no Talmude Babilônico, Ber. 60a, com o fim da Sura II no Alcorão) e categorias para classificar todos os atos humanos e dezenas de detalhes legais idênticos. É, no entanto, impossível determinar com certeza quando o gênero literário da Responsa apareceu pela primeira vez, ou se foi o resultado da influência de uma religião sobre outra. Quase não há resposta judaica da época anterior a R. Yehuda Gaon (meados do século VIII), e no Islã havia, até o mesmo tempo, apenas algumas respostas “privadas” de indivíduos como Ibr̄yh̄m al-Nakh̄'i de al Kufa, que viveu no primeiro século da Hégira. De acordo com aqueles estudiosos que acreditam que esse gênero literário já ocorre no Talmud, e que os geonim apenas continuaram o trabalho de sábios judeus anteriores, a literatura responsa teria sido tomada pelo islamismo do judaísmo, mas a questão ainda requer uma pesquisa aprofundada. 22 I. Goldziher, por outro lado, mostrou que, pelo menos em alguns detalhes, a influência da literatura de responsa islâmica no judaísmo pode ser afirmada com alguma certeza. Grande parte da literatura de responsa judaica nos países islâmicos foi escrita em árabe, e as perguntas dirigidas ao Sábio de todo o mundo às vezes começam com esta fórmula: “Que nosso mestre nos ensine, e que o Senhor lhe dê uma dupla recompensa.” Mas por que uma recompensa dupla? Gold ziher mostrou que esta fórmula é baseada em um ditado popular ŷ ad̄ȳth, atribuído ao Profeta, que diz: “Se um juiz governa com deliberação e sua decisão é correta, ele receberá uma dupla recompensa do Senhor.”<sup>23</sup>

Mais um exemplo de literatura de responsa ilustra a influência islâmica no judaísmo, embora todo esse gênero literário religioso possa ter começado no islamismo sob influência judaica. A literatura religiosa judaica proíbe a execução de qualquer instrumento musical como sinal de luto pela destruição do Templo. No entanto, durante o período entre Saadia Gaon e Maimônides, outro argumento estranho para essa proibição foi adicionado: aqui ela está ligada aos modos imorais de músicos e cantores (especialmente cantores femininos). Parece que isso reflete a atitude geral religiosa muçulmana negativa em relação à música (com exceção dos sufis pietistas, que cultivavam a música religiosa). Alguns estudiosos muçulmanos até proibiram cantores e músicos de comparecerem como testemunhas no tribunal, pois sua profissão os tornava incapazes de depor. Os sábios judeus do mesmo período seguiram esse exemplo e proibiram os cantores de depor no tribunal por serem considerados transgressores.<sup>24</sup>

RABINO ABRAÃO, FILHO DE MAIMONIDES. Este capítulo final trata do interessante tópico do rabino Abraão, filho de Maimônides, que sucedeu seu pai como chefe da comunidade judaica no Egito (1204-1237) e, mais geralmente, da influência do pietismo e misticismo muçulmano sufi no judaísmo. . Esse movimento muçulmano e sua maravilhosa literatura religiosa tiveram um tremendo impacto sobre os judeus, que foram atraídos por ele ainda mais do que pela filosofia árabe . a geniza. SD Goitein publicou uma carta comovente de uma pobre judia ao Nagid David (provavelmente o David II Maimônides que, em meados do século XIV, se tornou um dos líderes do judaísmo egípcio), na qual ela implora que ele ajude-a a trazer seu marido Basir de volta para ela da companhia de “al-Fuqar̄y” (os místicos muçulmanos; literalmente: os pobres). Basir abandonou sua esposa e filhos e se estabeleceu em um convento sufi em uma montanha perto do Cairo. Sua esposa expressou seu medo de que ele abandonasse o judaísmo e que seus três filhos seguissem seu exemplo.<sup>26</sup>

Fragmentos de obras poéticas e em prosa dos místicos muçulmanos , em sua língua original, mas em transcrição hebraica , foram encontrados no Cairo Genizah, e R. Abraham Gavi filho de Tlemcen na Argélia (d. 1605) diz em seu comentário sobre os Provérbios que “todo homem educado deve ficar impressionado com o grande filósofo Abu ŷ entre al-Ghaz̄lȳ”, cujos livros são estudados por muitos estudiosos judeus.<sup>27</sup> Al-Ghaz̄lȳ foi, é claro, não apenas um dos grandes pensadores muçulmanos, mas também um excelente pietista sufi. Escritores judeus, no entanto, nunca atingiram o mesmo grau de êxtase extremo que os místicos muçulmanos buscavam, e que os induziu a derrubar as divisões entre as religiões, entre o bem e o mal, e mesmo entre Deus e o homem.

A história de R. Abraham, filho de Maimônides, é um dos episódios mais marcantes da história dessa influência.<sup>28</sup> R. Abraham (m. 1237), que havia herdado a função de Ra'ys al-Yah̄yd (líder do Judeus) de seu pai, não era apenas um líder e um erudito halakhic (veja o volume de sua resposta publicada por C. Freiman e SD Goitein), mas também um excelente Sufi. Ele escreveu um grande compêndio sufi pietista chamado Kif̄yat al-'ŷbid̄yn (“O Livro Suficiente para os Servos de Deus”), e tentou conquistar sua geração para o modo de vida sufi e provar a eles, com a ajuda de muitas citações de fontes judaicas, que este era o verdadeiro caminho para os homens tementes a Deus. Embora as opiniões sejam divergentes quanto às suas fontes, não há dúvida de que ele foi profundamente influenciado pelo mundo do sufismo , com o qual se familiarizou de perto no Egito. as práticas e ensinamentos dos antigos sábios judeus, que estes haviam intencionalmente negligenciado com o aparecimento de círculos hereges pietistas. Entre esses elementos estavam o ajoelamento e a prostração durante a oração, imersões rituais, orações noturnas, etc. O Islã primitivo adotou essas cerimônias, bem como os sentimentos de admiração pelo Dia do Juízo e desgosto por este mundo.

No mundo do Islã, todos esses elementos foram desenvolvidos de maneira especial no movimento Sufi, e é por isso que eles estão tão intimamente relacionados aos antigos sábios judeus.

R. Abraham, porém, não se contentou apenas com o estudo teórico.

A sua convicção levou-o a exigir o regresso aos costumes ancestrais, imitando o ambiente muçulmano, por exemplo na questão da oração. Em um trecho de sua obra ele sugere a retirada dos travesseiros das sinagogas e, em vez disso, a colocação de tapetes e tapetes de oração no chão, como nas mesquitas, e à prática da prostração na oração, como os muçulmanos,<sup>30</sup> e ele elogia o silêncio respeitoso nas mesquitas, que contrastava flagrantemente com o barulho e a falta de devoção nas sinagogas de seu tempo. A sugestão de R. Abraham, no entanto, não foi adotada, como aprendemos nos documentos da genizah. Os membros de sua congregação apresentaram uma queixa contra ele com al-Malik al-

Y'dil, o governante, irmão e herdeiro de Saladino, que tentou impor-lhes inovações (bid'a) proibidas por sua religião. Isso era uma violação das leis do Islã, que a esse respeito também eram aplicadas às comunidades não-muçulmanas sob sua jurisdição. R. Abraham foi obrigado a pedir desculpas ao governante muçulmano e a anunciar que não pretendia abusar de sua autoridade como líder da comunidade judaica introduzindo tais inovações religiosas.<sup>31</sup>

A cultura judaico-árabe não deve, portanto, ser tratada como uma cultura judaica que meramente se expressava em árabe, mas como uma cultura judaico-muçulmana comum cultivada por judeus que viviam sob o domínio do Islã, falavam árabe e eram profundamente influenciados não apenas por algumas esferas da civilização islâmica, como a filosofia muçulmana, mas pelo islamismo como religião em seu sentido mais amplo.

#### Notas

1. HAR Gibb, "A Influência da Cultura Islâmica na Europa Medieval", em: John Rylands Library Bulletin 38 (1955–56), 82–98, esp. 85–87.
2. Veja, por exemplo, R. Moses b. Maimon, Responsa, ed. e trad. do árabe para o hebraico por J. Blau, Jerusalém, 1957, II, 726ff (em hebraico). Isso não significa que os sábios judeus, incluindo Maimônides, se abstiveram de enfatizar as diferenças básicas e os pontos de disputa entre o judaísmo e o islamismo.
3. Cf. Mishná, Ber. 5:1, 5: "Ninguém pode levantar-se para dizer o Tefil lah a não ser com um humor sóbrio. Os homens piedosos da antiguidade costumavam esperar uma hora antes de dizer a Tefilá, para que pudessem dirigir seu coração para Deus".
4. SD Goitein, judeus e árabes: seus contatos através dos tempos, Schocken, NY 1955, 178-79.
5. Muitos desses regulamentos foram tomados pelo Islã da legislação bizantina. Cf. AS Tritton, The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects (Londres, 1930) e Encyclopaedia of Islam, v. dhimma.
6. Este aspecto foi especialmente enfatizado por J. Guttmann em seus estudos. Veja, por exemplo, suas Filosofias do Judaísmo (tradução de DW Silverman), The Jewish Publication Society of America, Phila., Pa., 1964, cap. II, e veja seu artigo, "Religion u. Wissenschaft

im mittelalterlichen u. modernen Denken", em: Festschrift zum 50. Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin, 1922, 146-240. Apesar do sentimento de aliança, por assim dizer, também floresceu, é claro, todo um gênero de literatura polêmica, especialmente polêmicas islâmicas contra o judaísmo e o cristianismo, muitas vezes compostas por judeus ou cristãos convertidos ao islamismo. Cf. M. Perlmann, "The Medieval Polemics between Judaism and Islam", em: SD Goitein (ed.), Religion in a Religious Age, Association for Jewish Studies, Ktav Publishing House, New York, 1974, 103ss., e especialmente o bibliografia geral mencionada lá em 135-38. Cf. agora também seu ed. e trad. of Shaykh Damanhuri on the Churches of Cairo, University of California Press, 1975, e veja Hava Lazarus Yafeh, Studies in Al-Ghazzali, Jerusalem, Magnes Press, Apêndice A.

7. Ver G. Weil, Oral Tradition in Judaism and Islam (hebraico), Magnes Anniversary Book, Jerusalém, 1938, 132-42. (Resumo em inglês, *ibid.*, xxxi–xxxviii)
8. Cf. I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1925, cap. II, 44.
9. Ver Al Katsh, Judaism in Islam, Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentators, Nova York, 1954, Sura II, 193, 137-39, e cf. minha resenha da tradução hebraica deste livro (em hebraico) em: Hamizrah he-y' adash (The New East), Quarterly of the Israel Oriental Society, 9 (1958–59), 111-12.
10. O estudo acima mencionado de A. Geiger foi traduzido para o inglês por M. Young como Judaism and Islam, Madras, 1848 (e reimpresso por Ktav, New York, 1970, com um prolegômeno de M. Perlmann), e foi seguido por muitos estudos. Deve-se notar aqui novamente que muitas dessas histórias judaicas (e cristãs) (Isr'y'lyyyt) foram "islamizadas", por assim dizer, e elaboradas em coleções muçulmanas especiais chamadas Qiya'y al Anbiyy'. Posteriormente, essas versões islâmicas de antigas histórias bíblicas exerceram clara influência sobre os Midrashim hebraicos tardios, provando assim mais uma vez a relação de "círculo fechado" mencionada acima entre as duas culturas. Cf. por exemplo, J. Heine mann, Aggadah and Its Development (hebraico), Jerusalém, 1973, cap. 12 (no Midrash tardio "Pirkei de Rabi Eliezer").

O estudo e tradução dos vários "Qiya'y al-Anbiyy" como gênero literário da literatura religiosa árabe só recentemente começou.

11. G. Vajda, "Jeune Musulmane et Jeune Juif", em: HUCA, 12–13 (1938), 369. Encyclopaedia of Islam, v. Ramayyn (SD Goiteina).
12. Cf. Enciclopédia Judaica, "Etrog." Ver também SD Goitein, judeus e árabes, 193. De acordo com Goitein, essa versão árabe específica da história de José pode ter suas origens na literatura persa primitiva, *ibid.*, 194-95.
13. Cf. J. Blau, The Emergence and Linguistic Background of Judeo-Arabic, Oxford, 1965 (terceira edição revisada, Jerusalém, 1999), 158ff (Apêndice II, c). Idem, em: Tarbiy, Quarterly for Jewish Studies, 15 (1970–71), 512–14; ver também os inúmeros textos judaico-árabes, como o Sidur (Livro de Orações) de Saadia Gaon, suas traduções da Bíblia para o árabe ou seu famoso

Kitýb al-Amýny't wal-tiqýdy't (Livro de Crenças e Opiniões; tradução para o inglês por S. Rosenblatt, Yale University Press).

O mesmo vale para a literatura judaico-persa. Cf. por exemplo, HH Paper, *A Judeo-Persian Pentateuch*, Jerusalém, 1972, passim.

Isso pode significar que lidamos não apenas com influências linguísticas árabes, mas também com influências islâmicas.

14. A tradução hebraica do livro foi publicada com uma introdução hebraica por J. Goldenthal, Paris, 1839, com o título *Compendium Doctrinae Ethicae, auctore al-Ghazzali Tu sensi, philosophe Arabum clarissimo, de arabico hebraice con versum ab Abrahamo bar Chasdai Barcinonensi (liber argu mento luculentissimus et oratione dulcissimus...)*. Cf. também M.

Gottstein, "Traduções e Tradutores na Idade Média", em: Gotthold E. Weil Jubilee Volume, Jerusalém 1953, 74-80.

15. AS Halkin (ed. e tradução para o hebraico), Moshe b. Ya'akov ibn Ezra, *Kitýb al-Muýadyra wal-l-Mudhýkara, Liber Discussions et Commemorationis (Poetica Hebraica)*, passim, e veja AS Yahuda (ed.), *Al-Hidýya Ilý Farý'id Al-Qulýb des Bahja ibn Jýsyf Ibn Paqudy aus Andalusien*, Leiden 1912. Introdução (alemão), cap. 3.

16. Ver o monumental *A Mediterranean Society*, de SD Goitein, especialmente Vol. 2, *The Community*, University of California Press, 1971, e Vol. 3, *Daily Life and the Individual*, 1976. Quanto às influências específicas, cf. também N. Wieder, *Islamic Influences on Jewish Worship (hebraico)*, Oxford, 1957, ou M. Zucker, "The Problem of "Isma – Prophetic Immunity to Sin and Error in Islamic and Jewish Literatures" (hebraico), em: *Tarbiý*,

35 (1966), 149-73 (resumo em inglês p. VII). No entanto, é preciso ter muito cuidado, especialmente ao lidar com detalhes. Cf. por exemplo, SD A revisão de Goitein da edição de J. Blau da Resposta de Maimonides, "Maimonides as Chief Justice", em: *JQR*, 49 (1958-9), 191-204, especialmente 198, n. 25. No entanto, o fato da influência islâmica no judaísmo oriental medieval é hoje reconhecido quase unanimemente entre os estudiosos da história judaica. Cf. também AS Halkin, "Literatura Judaico-Árabe", em: L. Finkelstein (ed.) *Os Judeus, Sua História, Cultura e Religião*, Vol. 2, Nova York, 1960, 1116-48; G. Vajda, *Introduction à la Pensée Juive au Moyen Age*, Paris, 1947. É interessante discernir o mesmo reconhecimento da influência geral e a mesma reserva em relação às influências religiosas específicas no estudo das influências islâmicas no Ocidente cristão. Contra isso, veja, por exemplo, os estudos de G. Makdisi, por exemplo seu artigo "The Scholastic Method in Medieval Education...", em: *Speculum*, 49 (1974), 640-61, esp. 641, 661.

17. Cf. eis2 v. i'djýz.

18. Cf. AS Halkin, "The Medieval Attitude Toward Hebrew," em: A. Altmann (ed.) *Biblical and Other Studies*, Brandeis University, PW Lown Institute of Advanced Studies, *Studies and Texts I*, Harvard University Press, 1963, and Moshe Ibn Esdras, *ibid.*, pág. 42ss, 54ss.

19. Veja eis v. Ummý. I. Goldziher, *Vorlesungen*, *ibid.*, Ch. Eu, 27ss. Cf. também WM Watt, *Introdução de Bell no Alcorão*, Edimburgo, 1970 (*Islamic Surveys* 8), 33ss.

20. Ver J. Schacht, *An Introduction into Islamic Law*, Oxford 1964, 20-21; SD Goitein, *judeus e árabes*, 59-61; *idem*, em

introdução à *Lei Muçulmana*, em: Goitein e Ben-Shemesh, *Lei Muçulmana em Israel (Hebraico)*, Jerusalém, 1957. Para uma visão diferente em relação à resposta, ver AJ Rosenthal, *Judaism and Islam*, *Popular Jewish Library*, 1961, 55. Ver também MA

Friedman, "The Ransom Divorce, Proceedings in Medieval Jewish Practice", em: *Israel Oriental Studies*, 6 (1976), 288-307, esp. 298-99.

21. Veja SD Goitein, *judeus e árabes*, cap. VI, 89ss. e cf. *idem*, *Uma Sociedade Mediterrânea*, Vol. 1: *Economic Foundations*, University of California Press, 1967, esp. Cap. 2, 3.

22. Cf. também Eis2, v. Fatwý.

23. I. Goldziher, "Über eine Formel in der jüdischen Re sponsa Literatur und in den Muh. Fatwas", em: *ZDMG*, 53 (1899), 645-52 (fontes medievais judaicas remontam esta fórmula a Isaías 57:14).

24. Cf. BM Lewin (ed.), *Oýar ha-Ge'onim*, Gittýn, Jerusalém, 1941, 10, *Responsum* 20. Sobre a música no Islã, veja agora A. Shi loh, "The Dimension of Sound", em: B. Lewis (ed.), *The World of Islam*, Londres, 1976, esp. 168. Cf. também Eis2, v. "Adl; El, v. Shahid; e Th. W. Juynboll, *Handbuch des Islamischen Ge setzes*, Leiden, 1910, 316.

25. Cf. por exemplo, G. Vajda, "La Théologie Ascetique de Bahya ibn Paquda", em: *Cahiers de la Sociéte Asiatique*, 7 (1947); F. Rosen thal, "Um trabalho judaico-árabe sob influência sufi", em: *HUCA*, 15 (1940), 443-84; RJZ Werblowsky, "Faith, Hope and Trust: A Study in the Concept of Bitayon," in: *Annual of Jewish Stud ies*, London, 1964, 118ff.

26. SD Goitein, "A Jewish Addict to Sufism", em: *JQR*, 44 (1953), 37-49.

27. Omer ha-Shikhýah (hebraico), Livorno, 1748, 138a.

28. Para um relato completo, ver SD Goitein, "Abraham Maimonides and his Pietist Circle" (inglês), em: A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, PW Lown Institute of Advanced Jewish Studies, Brandeis University, *Estudos e Textos* 4, Harvard University Press, 1967, 145-64; e a bibliografia ali mencionada na nota 1. Cf. também *idem*, ou seja, "Um Tratado em Defesa dos Pietistas por Abraham Maimonides", em: *JJS*, 16 (1966), 105-14; *Judeus e Árabes*, 182ss.; *Uma Sociedade Mediterrânea*, Vol. 2, 1971, 156-57, 406-7; G. Cohen, "The Soteriology of R. Abraham Maimoni," em: *PAAJR*, 35 (1967), 75-98; 36 (1968), 33-48. Uma análise, edição e tradução para o inglês de partes do *Kifýyat al-"Abýdýn* de R. Abraham pode ser encontrada em S.

Rosenblatt (ed.), *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides*, 1, Nova York, 1927; 2, Baltimore, 1938.

29. Os estudiosos estão divididos sobre a questão, e alguns, como G. Cohen, tente minimizar as influências islâmicas sobre R. Abraham.

30. Pode ser importante notar aqui que em muitos aspectos há uma afinidade muito maior entre uma sinagoga e uma mesquita do que entre a primeira e uma igreja, especialmente uma igreja católica. Cf. por exemplo, a proibição comum de pinturas e esculturas de homens e animais, com base em Êxodo 20:4-5 e Sýra V, 91 e seus comentários. (Esta proibição não impediu o surgimento das belas artes, especialmente no Islã.

Cf. KAC Creswell, "The Lawfulness of Painting in Early Islam", em: *Ars Islamica*, 11 (1946), 159-66, e cf. El-Sura; cf. agora



também a pesquisa geral de R. Ettinghausen, "Artes decorativas e pinturas: seu caráter e escopo", em: J. Schacht e CE Bosworth (ed.): *The Legacy of Islam*, Oxford, 1974; 274ss. e a bibliografia mencionada lá (291-92.) Basta mencionar aqui que as leis religiosas do judaísmo e do islamismo permitem pinturas, esculturas, etc., de pessoas e animais, apenas se forem mutilados ou colocados na terra para serem pisados sobre.

31. Os documentos mais interessantes sobre este assunto foram preservados no Cairo Genizah (ver SD Goitein, *A Mediterranean Society*, Vol. I, Introdução, e idem (ed.) *Religion in a Religious Age*, 139ss.).

[Hava Lázaro-Yafeh]

**Bibliografia:** Steinschneider, *Arab Lit*; S. Poznanski, *Kara ite Literary Opponents of Saadiah Gaon* (1908); idem, em: *OLZ*, 7 (1904), 257-76, 304-15, 345-59; AS Halkin, em: LW Schwarz (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People* (1956), 215-63; idem, em: L. Finkelstein (ed.), *Os judeus* (19603), 1116-1145.

**JUDEUÝFRANCÊS**, o francês antigo falado e escrito por franceses medievais e judeus renanos. Deve-se afirmar desde o início que provavelmente nunca existiu um dialeto judaico-francês, com traços judaicos específicos. O termo se aplica apenas às atividades judaicas na França medieval, que tinham o francês como veículo. A língua materna dos judeus na França durante a Idade Média era o que hoje é chamado de francês antigo. Era idêntica à língua falada pelos demais habitantes da região com quem conviviam em estreito contato. O latim que eles falavam originalmente sofreu a mesma evolução e a mesma diversificação geográfica: assim os judeus da Normandia falavam o dialeto normando, os de Troyes o de Champagne, os de Dijon, o borgonhês. Eles falavam em casa, no mercado, na sinagoga e na escola. As discussões rabínicas eram conduzidas em francês antigo, e às vezes era até mesmo a linguagem da oração. A pronúncia do hebraico foi galicizada,  $\text{yy} \text{yy} \text{y} \text{y}$  sendo pronunciado novamente. Pouquíssimas palavras hebraicas relacionadas exclusivamente às práticas tradicionais judaicas eram usadas até mesmo em orações: a maioria era galicizada, como simples para  $\text{y} \text{yy} \text{yy} \text{y}$ ; bonteable para  $\text{yy} \text{yy} \text{yy} \text{y}$ . Os nomes adotados pelos judeus eram franceses: Colon (=  $\text{yy} \text{yy} \text{yy}$ ) „Bendita (=  $\text{y}$

).  $\text{yy} \text{yy} \text{yy}$  („ $\text{yy} \text{yy} \text{yy} \text{yy} \text{y}$ )

Belasez),  $\text{y} \text{y} \text{yy} \text{yy} \text{y}$  = Simonet (Monet),  $\text{yy} \text{yy} \text{yy} \text{y}$  = Jacquín (Quinet) (Belle assez), Fleurdelis.

A palavra escrita, no entanto, tinha uma aparência diferente, pois os judeus preferiam os caracteres hebraicos, sendo os latinos muito fortemente identificados com a Igreja. Essa transliteração teve sua própria evolução a partir do período latino e obedeceu às suas próprias regras ortográficas. O latim k, quando pronunciado [tš] em francês antigo, ainda era traduzido por  $\text{y}$ , um diacrítico diacrítico mostrando o novo valor:  $\text{y}$ ; o latim j, francês antigo [dz], era transcrito por  $\text{y}$  com um sinal diacrítico até o século XIII; e o latim u, tornando-se o francês [ü], foi escrito dez  $\text{yy}$ . A ortografia atesta diferenças dialetais de acordo com e decorrentes do conhecimento dos caracteres latinos do francês antigo. As palavras em francês antigo mais conhecidas em textos judaicos são as (glosses) em comentários sobre a Bíblia e a lama Tal. Um pouco mais antigas são as glosas nos comentários de \*Menahem b.  $\text{y}$  elbo e o Pseudo-Gershom. A partir do dia 12<sup>o</sup>

Séculos em diante, glosas francesas apareceram em todos os escritos rabínicos dos judeus franceses e ingleses: comentários bíblicos e talmúdicos, resposta, tratados haláchicos, livros de orações, códigos de leis e costumes e registros financeiros, bem como nas margens de inúmeros manuscritos. Muito mais importantes, no entanto, são os glossários bíblicos, dos quais apenas seis exemplos mais ou menos completos do século XIII ainda existem, embora existam fragmentos de mais nove. Eles contêm dezenas de milhares de palavras em francês antigo que traduzem as Escrituras para o vernáculo. Juntamente com dois dicionários bíblicos completos e os fragmentos de mais dois, eles testemunham uma tradução contínua da Bíblia para o francês, conforme ensinado nas escolas e casas de estudo judaicas. Por causa de seu caráter tradicional, eles carregavam um certo número de palavras antigas do francês antigo que haviam desaparecido do uso literário gentio, apontando para a Normandia como o provável lar da versão francesa. Por causa de uma impressão enganosa dada pela escrita hebraica e uma falsa analogia com e – para não falar de uma ignorância geral dos dialetos do francês antigo – surgiu uma ideia equivocada de um dialeto judaico-francês distinto. Há, no entanto, poucas razões para duvidar de que os judeus na França falaram e até oraram no francês antigo de seus arredores gentios. Apenas alguns poemas litúrgicos, escritos de acordo com as normas literárias francesas, sobreviveram, e sua qualidade sugere um amplo uso desse meio em serviços e cerimônias religiosas.

O francês parece ter sido o vernáculo nos judeus da terra do Reno no início da Idade Média e algumas palavras do francês antigo foram assim transportadas para o iídiche, por exemplo cha lant ( $\text{yy} \text{y}$ ,  $\text{y}$  literalmente „ $\text{yy} \text{yy} \text{yy}$ “ „Chalmise“ „Micael“ „bágo“ „túyy“ „paca“ „Kopie e Bapoz“ „Gleichse“ „Micael“ „bágo“ „túyy“ „paca“ „English Jewry, Londres (Londres) e Nicol (Lincoln).

**Bibliografia:** A. Darmesteter, *Reliques scientifiques*, 1 (1890), 103–307; DS Blondheim, *Les Parlers judéo-romans et la Ve tus Latina* (1925); idem, *Poèmes Judéo-Français du moyen âge* (1927); H. Pflaum (Peri), em: *Romênia*, 59 (1933), 389–422; 60 (1934), 144; R. Lévy, *Contribution à la lexicographie française selon d'anciens textes d'origine juive* (1960). **Adicionar. Bibliografia:** M. Banitt, "Une langue-fantôme – Le judéo-français", em: *Revue de Linguistique Romane*, 27 (1963), 245-294; idem, *Le Glossaire de Bâle* (1972); idem, *Rashi Intérprete da Carta Bíblica* (1985); idem, *Le Glossaire de Leipzig* (1997); C. Aslanov, "Le français de Rabi Joseph Kara et de Rabi Eliézer de Beaugency d'après leurs commentaires sur Ezéchiél," em: *Revue des Études Juives*, 159:3–4 (2000), 425–46.

[Menahem Banitt / Cyril Aslanov (2ª ed.)]

**JUDEUÝGREGO**. A língua judaico-grega é conhecida desde os tempos medievais. Ele contém um elemento de origem hebraica e aramaica em seu vocabulário e gramática e é escrito em caracteres hebraicos. Desde o século 15<sup>o</sup> também existe um elemento de origem turca. Três exemplos do elemento hebreu são Yavan (Javan, Gn 10:1-2, usado em hebraico para Grécia=Jônia), "um grego";  $\text{y}$ amor (burro), "um burro"; akhlantzis (hebr. akhlan), "glutão". As primeiras glosas judaico-gregas são consideradas aquelas no Arukh (c. 1101), o



e as áreas circundantes faladas por não-judeus no século XIII – ainda é reconhecível em judaico-italiano. No entanto, junto com esse elemento básico, é possível detectar a importante influência de outros dialetos italianos centrais, como os das Marcas, Campânia, Úmbria e Abruzos. O judaico-italiano também preservou elementos ainda anteriores, importados por judeus que emigraram do sul da Itália e da Sicília. Um desenvolvimento distinto pode ser visto na forma judaico-romana do dialeto durante os séculos 15-16<sup>ty</sup>, embora isso tenha se congelado depois que os judeus foram isolados no gueto romano a partir de 1555.

As peculiaridades linguísticas especiais do judaico-italiano são difíceis de determinar por causa da afinidade marcante dos vários dialetos italianos. A única base para o seu estudo reside na classificação e investigação das características fonéticas e morfológicas arcaicas do judaico-italiano, bem como no seu vocabulário antigo (que se conservou como resultado da mobilidade histórica do judaísmo italiano), características essas de longa data desapareceu em outros dialetos italianos. Os vários fenômenos linguísticos característicos dos dialetos judaicos em geral são reconhecíveis em judaico-italiano. Eles incluem (a) a criação de palavras com uma raiz hebraica e um sufixo italiano, e vice-versa – achannoso

(<ÿen, “encantador”, “bonito”), dabberare (<dibber, “falar”), achlone (<akhlan, “glutão”); (b) a criação de termos mistos, meio hebraico e meio italiano – mal-mazzalle (“má sorte”, cf.

Yiddish shlimazl), magna-torà (“comedor da Torá”, aplicado a quem lê com velocidade excessiva), perdi-zemàn (“perdedor de tempo”, ou seja, aquele que perde tempo); (c) a preservação de muitas palavras hebraicas, incluindo aquelas relacionadas à oração, estudo e adoração, que não se prestavam prontamente à tradução – ca vanà (<kavvanah, “devoção”), chinianne (<kinyan, “noivado contrato”), sirichoddi (<seliyot, “orações penitenciais”), banga vanodde (>be-avonoteinu, “pelos nossos pecados”, apelido para uma pessoa desafortunada e sem sorte); (d) abstenção do uso de palavras italianas relacionadas ao ritual cristão, ou uma distorção deliberada de tais termos – tonghevà (<to'evah, “abominação”, significando “crucifixo”); (e) a cunhagem de termos aprovados ou secretos semelhantes à linguagem do submundo – jorbedde (de ÿÿÿ “doze” = “policial”, apelido dado aos policiais por causa do número “12” bordado em seu uniforme); (f) o uso de palavras hebraicas em um sentido diferente do significado aceito, ou a rejeição de uma palavra hebraica em favor de um sinônimo – chavèr (<ÿaver, para “servo”), beridde (<berit, para “sexo órgão”), ngarelle (<arel, para “não-judeu”); (g) uma tendência, especialmente nas traduções, de usar palavras homófonas ou italianas que lembram termos hebraicos idênticos ou semelhantes.

### Literatura judaico-italiana

Pode-se dizer que a literatura judaico-italiana inclui todas as obras escritas intencionalmente no dialeto, usando a ortografia hebraica e as regras estabelecidas de transliteração. A obra original destacada é uma Lamentação para o Nono de Av escrita no início do século XIII e baseada em motivos literários emprestados do Midrash. Esta Lamentação, um dos primeiros textos poéticos em italiano, possui considerável valor literário e o autor foi aparentemente influenciado na escolha do estilo

pela poesia religiosa italiana de seu tempo. Outros documentos que sobreviveram incluem um “Hino em homenagem à rainha Sab banho” de Mordecai b. Judah \*Dato (publicado por Cecil Roth, ver bibliografia em anexo). Além disso, parece que o judaico-italiano foi a língua na qual R. Moses \*Rieti escreveu seu tratado filosófico do século XV, de orientação ética, agora preservado em manuscrito em Leiden (MS X, 1 ou Sca liger). Devido ao seu caráter linguístico, as traduções constituem a parte mais rica e importante da literatura judaico-italiana.

Para facilitar o estudo da Bíblia, liturgia, gramática, filosofia e medicina, e para ajudar crianças e mulheres que podiam ler hebraico sem realmente conhecer o idioma, os judeus italianos traduziram a Bíblia inteira, o livro de orações, a Hagadá da Páscoa, a Ética da os Padres, vários hinos e grandes porções da liturgia. Outras obras traduzidas foram Moisés b.

**Tratado gramatical de Joseph Kimÿi Mahalakh Shevilei ha Da'at (início do século 14<sup>ty</sup>), Maimonides' Millot ha-Higgayon**

(manuscrito do século XV) e Guia dos Perplexos (traduzido por Jedidiah da Recanati, c. 1580), juntamente com várias listas farmacêuticas e seleções de livros sobre medicina prática. A Bíblia e as traduções litúrgicas são notáveis pelo seu caráter conservador e pelo estabelecimento de um método particular de tradução e tradição unificada de tradução, cujas origens datam da época do Império Romano posterior e se cristalizaram no século XIII.

Essas traduções judaico-italianas se distinguem pelo uso de termos antigos há muito desaparecidos do italiano normativo e pela preservação da antiga tradição exegética judaica que governa a compreensão de substantivos e expressões bíblicas particulares. No entanto, apesar do método mecânico de tradução, os tradutores conseguiram preservar os valores estéticos, tanto no ritmo poético quanto no poder lírico da fonte bíblica. Evidência disso é fornecida por uma versão judaico-italiana do século XIII do Cântico dos Cânticos, que é a tradução italiana mais antiga da obra bíblica. Além de porções isoladas publicadas em tempos recentes, essas traduções da Bíblia permanecem em manuscritos. As traduções litúrgicas foram, no entanto, publicadas várias vezes durante o século XVI (Fano, 1505; Bolonha, 1538; Veneza, 1547; Mântua, 1561). Uma tradução para o judaico-italiano foi incluída em uma série de Pass over Haggadot publicada em Veneza nos séculos XVII e XVIII.

A adesão pedante ao hebraico original, demonstrada tanto na preservação do vocabulário antigo quanto na influência hebraica sobre a morfologia e a sintaxe da estrutura das frases, também é característica das traduções dos tratados filosóficos e gramaticais. Vários glossários em judaico-italiano sobreviveram, compostos especialmente para o estudo da Bíblia e para auxiliar na compreensão de qualquer texto escrito em hebraico. Dos glossários bíblicos que foram publicados – muitos permanecem manuscritos – o mais importante foi o Makrei Dardekei de Pereÿ Trabat (Nápoles, 1488), um dicionário bíblico com traduções árabe e judaico-italiano das raízes. Uma das mais antigas e importantes coleções de glosas é a encontrada no primeiro dicionário talmúdico, o Arukh do rabino \*Nathan ben Jehiel de Roma (final do século XI), que contém cerca de 600

Palavras judaico-italianas. Há também uma infinidade de glosas judaico-italianas em Judá b. Moisés B. Daniel Romano no início do 14<sup>o</sup> edição do século da Mishneh Torá de Maimônides.

Como língua falada, o judaico-italiano desapareceu na maior parte da Itália, embora continue a manter um certo grau de vigor entre as classes trabalhadoras judaicas de Roma.

**Bibliografia:** Milano, Bibliotheca (1954), Supplemento (1964), índice SV Dialetti giudeo-italiani e pronunzia; A. Milano, Il Ghetto di Roma (1964), índice; M. Steinschneider, em: Il Buonaroti, 6 (1871); idem, em: MGWJ, 42 (1898), passim; 43 (1899), passim; 44 (1900), passim; DS Blondheim, Notas sobre as palavras italianas em yArukh Com pletum (1933); C. Roth, em: RMI, 1 (1926), 37-46; G. Fiorentino, em: Archivio Glottologico Italiano, 29 (1937), 138-60; J. Sermoneta, em: Ro manica et Occidentalia... (1963), 23-42; idem, em: Scritti in memoria di L. Carpi (1967), 59-100; idem, em: Lessico Intellettuale Europeo (1969).  
**Adicionar. Bibliografia:** A. Freedman, Italian Texts in Hebrew Characters: Problems of Interpretation (1972); G. Jochnowitz, "Had Gadya in Judeo-Italian and Shuadit (Judeo-Provencel)", em: JA Fishman (ed.), Readings in the Sociology of Jewish Languages (1985), 241-45; Ferretti-Cuomo, "Le glosse volgari nell' 'Arukh di r. Nathan ben Yeh'iel da Roma. Note di lavoro a proposito del fondo germanico", em: Me dievo Romano, 22:2 (1998), 232-83; M. Mayer-Modena, Lexicon of the Hebrew Component in Judeo-Italian (2006).

[Joseph Baruch Sermoneta / Cyril Aslanov (2<sup>a</sup> ed.)]

**JUDEO-PERSIAN**, uma forma de persa usada pelos judeus e escrita em caracteres hebraicos. Os textos judaico-persas mais antigos são os primeiros registros conhecidos na língua persa (veja Literatura persa judaico abaixo). Estes consistem nas inscrições de Tang-i Azao (Afeganistão Central, 752-53 CE de acordo com WB Henning, em: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 20 (1957), 335-42; EL Rapp, em: East and West, 17 (1967), 51-58, sugeriu, com argumentos insuficientes, uma data muito posterior) e um fragmento de uma carta particular encontrada em Dan dan-Uiliq na região de Khotan (Sinkiang), que também pode ser datado do século VIII. Em seguida, entre os documentos datados, encontra-se uma breve inscrição em uma tabuinha de cobre do século IX descoberta em Quilon, no sul da Índia; uma escritura legal caraíta de uma localidade desconhecida (presumivelmente em Khuz istan), datada de 951 EC; um relatório de lei escrito em Ahvaz, Irã, em 1021 EC, e uma coleção de inscrições funerárias que datam do final do século XI ao início do século XIII e emanam de uma comunidade em Firuzkuh, no centro do Afeganistão. Na literatura exegética, bem como em fragmentos de correspondência comercial e pessoal, o Cairo Genizah e alguns outros depósitos de manuscritos orientais adquiridos por Abraham Firkovich para sua coleção (agora em São Petersburgo), fornecem textos datados do período anterior ao início do século XIII. Alguns desses textos serão enumerados e discutidos a seguir.

Muitos escritos judaico-persas contêm peculiaridades linguísticas que não ocorrem em textos persas escritos em escrita árabe-persa. Essas peculiaridades muitas vezes foram classificadas simplesmente como "judaico-persas". Tal afirmação tem pouco significado, pois é evidente para quem examina a literatura judaico-persa como um todo que ela não tem unidade linguística. O termo "judeu-persa" não define uma forma particular de persa

distinguida da língua clássica por características regulares. Nunca houve um dialeto persa unificado que se pudesse dizer pertencer especificamente aos judeus do Irã. Algumas das peculiaridades linguísticas do judaico-persa são puramente estilísticas. As traduções das Escrituras têm, ao longo dos séculos, apresentado certos traços específicos: um método literal de tradução, palavra por palavra ou mesmo morfema por morfema (sendo este também o método utilizado pelos tradutores muçulmanos do Alcorão), e um uso sistemático de certas formas raras ou arcaicas como participios ativos em -y para traduzir participios hebraicos e a partícula azmar para traduzir yyy. Tais traços são restritos ao estilo peculiar a este tipo de escrita.

A maioria das características linguísticas judaico-persas são, no entanto, dialetais: pertencem a formas locais do persa falado em diferentes regiões do Irã. O fato de que eles aparecem praticamente apenas em textos judaico-persas pode ser explicado em conexão com a história da língua persa e as condições em que a literatura judaico-persa foi produzida.

A partir do momento em que a língua persa se estendeu de sua casa original no sudoeste do Irã até todo o planalto iraniano, ela se diversificou em um grande número de variantes locais. Esses dialetos estavam restritos ao uso coloquial e, via de regra, não encontraram seu caminho na literatura em escrita árabe, onde a língua clássica (que se tornou fixa e unificada em um estágio inicial) reina, com poucas exceções, suprema. Pelo contrário, os escritos judaico-persas, com exceção dos textos mais literários, são estranhos à tradição da literatura clássica e escaparam de sua influência normalizadora. Em particular, os antigos tradutores e comentaristas das Escrituras, que escreviam apenas para instruir seus companheiros judeus e que não se importavam com considerações estéticas, dirigiam-se a eles de maneira bastante natural na linguagem atual da localidade, que pode ter sido bastante semelhante entre judeus e não judeus. Por esta razão, a literatura judaico-persa fornece evidências valiosas sobre a história e a dialetologia da língua persa. Seria útil se pudéssemos identificar as origens geográficas das diferentes composições no início judaico-persa, mas, além de um grupo bem definido de documentos vindos do Cuistão no Sudoeste do Irã, a maioria dos fragmentos não pode ser atribuída a um lugar de origem.

As peculiaridades dialetais são particularmente frequentes e interessantes nos primeiros textos. No período posterior, a partir do século XIV, os judeus geralmente usavam para escrever uma forma de persa padrão que era praticamente igual ao persa clássico. As diferenças são principalmente as de escrita (o alfabeto hebraico sendo usado para judaico-persa), ortografia (o judaico-persa tende a indicar as vogais curtas u e i pelas letras vav e yod, contrariamente à prática no persa padrão, e eles usam convenções diferentes para algumas das consoantes, por exemplo, j e y), e vocabulário (o judaico-persa geralmente usa expressões hebraicas e aramaicas). Os escritos que surgiram no século 18-19 entre a comunidade de Bukharan são, no entanto, fortemente marcados pelo vernáculo local. Embora os primeiros textos judaico-persas ainda não tenham sido totalmente explorados, várias variantes dialetais podem ser distinguidas entre eles.

(1) Entre os documentos antigos, as inscrições em tanto lacônicas são de valor instrutivo limitado. A carta Dandan-Jiliq, que é fragmentária e não pode ser interpretada completamente, é notável por certos arcaísmos, notadamente o uso da partícula *ezýfe* (escrita *ÿÿÿ* (como um relativo; esse uso, comum no persa médio, não aparece no novo persa). textos em escrita árabe. Destaca-se também a quase total ausência de palavras em árabe, característica de uma fase muito precoce da língua calibre.

(2) Os dois documentos legais, um escrito na província de Khuzistão em 951 (Coleção Mosseri la.1), e o outro, escrito em Hormshir em 1021 (Bodl. Ms.Heb. b.12.24), o fragmento de um Karaita Book of Precepts na British Library (Or. 8659), juntamente com uma série de cartas ainda não publicadas da coleção Cambridge Genizah, todos exibem algumas características típicas do dialeto do Khuzistão: eles usam a partícula *ezýfe* como um parente, e essa partícula é mais frequentemente anexado por escrito à seguinte palavra; a palavra para "coisa" é *ÿÿÿ*, como em Man ichaeon Médio persa, enquanto o novo persa clássico tem a forma *ÿÿz* para esta palavra; eles têm uma preposição escrita *ÿ* ou *ÿÿ*) possivelmente pronunciado o), que perpetua a preposição persa média *ÿ*, uma preposição que não existe mais no persa padrão; eles têm um radical presente passivo que termina com o morfema *ih-*, soletrado *-yh-* ou *-h-*, antes das desinências pessoais, outra característica do persa médio; há atestação frequente de *imÿla* em palavras árabes, viz. a mudança da vogal longa *ÿ* para *ÿ* ou *ÿ* em certas condições fonéticas, como em *klyp* para árabe *khllyf* "diferença, contrariedade". Além disso, o vocabulário desses textos contém toda uma gama de palavras raramente atestadas ou até então desconhecidas, algumas das quais são familiares apenas do persa médio.

(3) Entre os antigos textos exegéticos, vários fragmentos de comentários sobre livros bíblicos são preservados que exibem o mesmo tipo de dialeto do Khuzistão como é atestado nos textos descritos no parágrafo anterior. Um deles é um comentário caraita sobre os *Nevi'im* e os *Ketuvim*, dos quais vários fragmentos estão preservados na Genizah Collection da Biblioteca da Universidade de Cambridge. Um desses fragmentos foi publicado em *Irano-Judaica* (1982), 313-22. O mesmo tipo de linguagem também é atestado em um extenso comentário gramatical sobre os *Ketuvim*, do qual sobrevivem vários fragmentos; ver *Irano-Judaica* (1982), 310-12; Khan, *Early Karaita Grammatical Texts* (2000), 250–331.

(4) Um extenso comentário caraita sobre o livro de Gênesis (Firkovich I 4605), discutido por S. Shaked em: *Origens persas* (2003), 195-219, do qual um fragmento substancial é preservado, parece pertencer, por suas características linguísticas, para o nordeste do Irã. O elemento gramatical mais conspícuo que o liga à língua *tadjique* é o uso de uma forma de pretérito indeclinável do tipo de *bÿdagÿ* "era". A mesma característica também é atestada na Parte I do comentário de São Petersburgo sobre Ezequiel, discutido a seguir.

(5) O comentário de Ezequiel (Firkovich Collection I 1682) é um exemplo curioso de um único livro escrito em dois dialetos diferentes por vários escribas. O manuscrito, que representa

uma composição muito grande, mas incompleta, está em geral bem conservada e é datada do século XI. A parte 1 do manuscrito apresenta um tipo de idioma do nordeste iraniano, como no comentário sobre o Gênesis mencionado anteriormente, enquanto a parte 2 pertence ao tipo de idioma identificado com a região do Khuzistão. O texto foi estudado por TE Gindin e deve ser publicado na íntegra.

(6) Um pequeno fragmento de uma versão judaico-persa dos Salmos, adquirida por A. Netzer em 1973 em Zefreh, 100 km. nordeste de Isfahan, exibe uma forma distinta da língua. É próximo do dialeto do Khuzistão, pois tem a forma *kyrd* para *kard* persa padrão, a desinência do substantivo abstrato geralmente em *-yh*, e a desinência de plural *-yh'*; mas tem algumas características divergentes. O *ezýfe* é escrito *y* e escrito como uma palavra independente; uma desinência optativa *ÿ* é anexada a verbos, dos quais a forma *hysty* "que seja" é notável. Há também peculiaridades lexicais atestadas neste fragmento; cf. A. Netzer, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 27 (2002), 419–38; S. Shaked, em: *Irano-Judaica* 6 (2006, fc.).

(7) Um fragmento de um livro de provérbios aramaicos com uma tradução *ju deo-persa* foi publicado por S. Shaked, em: *Acta Iranica* 30 (1990), 230–39, e vários outros fragmentos de comentários bíblicos, alguns dos quais ainda não estudado em detalhes.

(8) Outros livros que pertencem a uma camada inicial de composições *ju deo-persas* são: a História de Daniel (Biblio thèque Nationale Ms. Hébr. 128) – não uma tradução do livro de Daniel, mas um *midrash* sobre o tema de Daniel; uma tradução de Isaías, Jeremias e Ezequiel, também preservada na Bib liothèque Nationale em Paris, e uma tradução do *Penta teuch* no Vaticano. Todos eles exibem a mesma variante do persa. Isso pode ser ilustrado por formas como *ÿÿÿ ÿÿÿ ÿ*) "gordura"; *farbih* persa clássico); *ÿÿÿ*) para viver"; persa clássico *ziy-*); *ÿÿÿÿÿÿÿ*) "virgem"; *dÿÿÿza* persa clássica); *ÿÿÿÿÿÿÿ*) de fato"; *hamÿnÿ* persa clássico); *ÿÿÿÿ*) também"; *nÿz* persa clássico); *ÿÿÿÿ*) para beber"); e um grande número de palavras desconhecidas no persa clássico.

(9) Uma tradução do Pentateuco encontrada em um manuscrito do Museu Britânico copiado em 1319 representa uma variante dialetal distinta da anterior (*ÿÿÿÿ* "beber," *ÿÿÿÿ* também"): mas ainda não é possível para determinar a região a que pertence.

(10) Os escritos literários posteriores (séculos XIVÿ–18tÿ) são geralmente livres de traços dialetais. Eles emanam de um meio de judeus altamente cultos que conheciam e apreciavam as obras-primas da literatura persa clássica e as imitavam. Para comemorar o passado ou registrar os tristes eventos da época em um estilo digno, eles não podiam escolher melhor meio do que o persa clássico. Esta é a linguagem empregada por "Shÿhÿn e ÿlMrÿnÿ em Shiraz, por Bÿbÿÿ em Kashan, e até mesmo por Yÿsuf Yahÿdÿ em Bukhara. Somente em suas obras se encontram exemplos de pronúncia local, e estes são provavelmente atribuídos ao copista. Em obras de cunho mais popular, como a elegia de Mollÿ Hizqiyÿ (século XVIIÿ), encontram-se alguns coloquialismos, que também são comuns no vernáculo do Irã moderno.

(10) Os textos literários ou exegéticos compostos em Bukhara durante os séculos XVII e XIX, em geral, trazem marcas de sua origem, sendo essas marcas mais numerosas em textos de nível estilístico inferior. O poema Khudjdyt e os escritos em prosa abundam em peculiaridades dialetais do persa da Ásia central (tadjique), que naturalmente são completamente diferentes das dos textos antigos do sudoeste do Irã. De particular importância linguística é o livro Likkutei Dinim, uma coleção de preceitos rabínicos compilados em seis partes por Abraham Aminof e publicados em Jerusalém entre 1899 e 1904. Para este livro ver em particular W. Bacher, em: ZfHB, 5 (1901), 147-54; ZDMG, 56 (1902), 729-59.

Um dos traços característicos é a vocalização, sempre escrita nos manuscritos e livros impressos dos judeus de Bukharan em conformidade com o tadjique, em oposição ao persa do Irã. Três exemplos são: *ÿÿ ÿÿ ÿÿ*) que renuncia," Tajik bezor, iraniano persa bizâr), *ÿÿ ÿÿ*) dia" Tajik rÿz, Iraniano persa ruz), e *ÿÿÿÿ*) ÿfavor," Tajik lutf, Iraniano persa lotf). A linguagem desses textos, que pode ser apropriadamente chamada de "judeu-tadjique", é muito próxima da linguagem literária moderna do Tadjiquistão.

#### Dialetos judaico-iranianos

Uma evidência medieval de um dialeto judaico-iraniano que não é persa, mas não pode ser identificada mais de perto, foi descoberta entre os fragmentos de Cambridge Genizah; cf. Abalado, em: Acta Iranica, 28 (1988), 219–35.

Junto com o judaico-persa propriamente dito, deve-se mencionar os dialetos iranianos ainda em uso hoje entre certas comunidades em Kashan, Hamadan, Isfahan, Kerman, Yazd e Shiraz. Esses dialetos, usados exclusivamente na fala, não são variantes do persa, mas estão relacionados aos dialetos locais dessas regiões e pertencem ao grupo "central" dos dialetos iranianos ocidentais. Um levantamento dos dialetos judaicos foi realizado por E. Yarshater, em: Memorial Jean de Menasce (1974), 453-66.

O \*Judeo-Tat da região do Cáucaso (Daguestão e Azerbaijão soviético), juntamente com os dialetos vizinhos falados pelos muçulmanos, formam uma unidade dialetal, possivelmente remontando a uma época em que as colônias iranianas foram estabelecidas pela dinastia sassânida ao longo da fronteira do império. Todos esses dialetos podem ser chamados de "judeu-iranianos".

Há um grupo de formas de fala usadas pelos judeus como uma linguagem secreta. Eles são conhecidos como Loterai, uma palavra que denota uma linguagem secreta. Eles são essencialmente um jargão no qual palavras hebraicas e algumas formas distorcidas substituem as palavras persas mais familiares. Este fenômeno foi discutido por Yar Shater, em: Journal of the American Oriental Society, 97 (1977), 1-7; Lazard, em: Journal Asiatique (1978), 251–55; A. Netzer, em: J. Dan (ed.), Tarbut ve-Historiyah (1987), 22-23. A língua dos judeus de Herat mencionada por Zarubin, em: Doklady Ros sijskoj Akademii Nauk (1924), 181-83, parece também pertencer a este tipo de discurso.

#### Literatura Judaico-Persa

Os judeus do Irã desenvolveram uma literatura rica e variada na língua persa. Eles também contribuíram para várias filiais

da literatura judaica em hebraico, mas isso está fora do escopo desta entrada. A sua identificação formal baseia-se no facto de se tratar de uma literatura escrita por judeus, na maioria das vezes sobre temas de interesse judaico e relacionada com o mundo da prática e pensamento judaicos, e está escrita em caracteres hebraicos e contém um número variável de expressões em hebraico e aramaico. Esta literatura era via de regra inacessível aos não-judeus, o que explica por que não há referência aos monumentos da literatura persa judaica na literatura persa dominante criada pelos muçulmanos. Existem algumas figuras imponentes de ex-judeus que se converteram ao Islã e que contribuíram para a literatura geral do Irã islâmico, mas o que foi escrito em judaico-persa permaneceu até os tempos modernos totalmente desconhecido e não reconhecido pelos muçulmanos.

A literatura composta em judaico-persa deve ser tratada em dois períodos cronológicos distintos: até a invasão mongol do Irã na década de 1220, e desse período até nossos dias. As invasões mongóis criaram estragos na vida do Irã em geral e em particular no que diz respeito às comunidades judaicas do Irã. Muito pouco da literatura pré-mongol do Irã sobreviveu até o período posterior e, por outro lado, toda uma nova literatura pós-mongol foi criada a partir do século XIV com traços característicos que não existiam antes.

#### Literatura judaico-persa em seu período mais antigo

Temos agora um corpo substancial de literatura para o período inicial do judaico-persa, a maioria dos quais deriva de manuscritos que vieram à luz durante as últimas décadas e nem todos foram publicados. A origem desses manuscritos é a Cairo Genizah, espalhada em várias coleções ao redor do mundo, mas a maior parte na Biblioteca da Universidade de Cambridge; e a Coleção Firkovich adquirida em vários depósitos de livros no Oriente Médio, atualmente sediados em São Petersburgo. O uso do judaico-persa não se limitou ao território continental do Irã. Uma colônia substancial de judeus de língua persa parece ter vivido durante os séculos 10<sup>o</sup>–13<sup>o</sup> na Palestina, principalmente em Jerusalém, e houve uma continuidade da presença judaica persa no Cairo, onde alguns dos judeus persas mantinham posições de influência. Alguns manuscritos que podem pertencer a esta camada de literatura foram adquiridos no Irã e agora são mantidos na Bibliothèque Nationale, Paris, e em coleções particulares. As principais classes dos remanescentes dessa literatura outrora evidentemente vasta são as seguintes:

1. Exegese bíblica;
2. Gramática e lexicografia hebraica;
3. Halachá;
4. Midrash
5. Poesia;
6. Histórias e provérbios;
7. Magia;
8. Cartas e documentos legais.

As peças literárias que sobreviveram representam a atividade criativa de ambos os principais grupos dentro da comunidade judaica de judeus de língua persa, rabanitas e caraitas. Isso é

É significativo que a Genizah do Cairo, que não funcionava como uma biblioteca, mas como um local de despejo de escritos descartados que perderam sua relevância para os proprietários, geralmente preservava pequenos fragmentos de livros e um número relativamente grande de escritos efêmeros, como cartas e documentos legais, enquanto as coleções de manuscritos que derivam de outras fontes, presumivelmente geralmente bibliotecas de sinagogas, geralmente compreendem seções maiores de composições literárias, mas seus acervos não contêm escritos do tipo não literário, como cartas.

Segue um breve levantamento das composições que sobreviveram nas diferentes categorias.

1. TRABALHOS EXEGÉTICOS. É possível que traduções persas da Bíblia ou de certos livros bíblicos fossem correntes entre os judeus mesmo antes do período islâmico. Uma dica nessa direção é encontrada no Talmud (Meg. 18a), onde as versões do Livro Ester são mencionadas no que é chamado de “elamita” e “mediana”, duas línguas da região iraniana, embora não saibamos quais precisas. Idiomas são entendidos por essas designações. Entre as versões que surgiram, podem ser mencionadas as seguintes, em grande parte inéditas:

1) Uma tradução do Ketuvim, das quais 54 páginas sobreviveram, cobrindo Ps. 9-40, Prov. 1-3 e Ecl. 2-5. Esta tradução vai versículo por versículo e segue de perto o texto hebraico. Esta é, pela sua linguagem, provavelmente uma tradução bastante tardia (século XIV?)

2) Comentário de pontos gramaticais em Ketuvim, escrito no dialeto khuzistani do persa. Os fragmentos sobreviventes perfazem 32 páginas. A composição não trata de todos os versos, mas apenas de temas selecionados que são sempre introduzidos por uma pergunta. Os fragmentos tratam de tópicos de Rute 1-4, Cântico dos Cânticos 1-5, Lamentações 2-3, Ecl.

1-2, Daniel 10-11, Neemias 8-9. O comentário reflete a escola gramatical dos caraitas. (Ver S. Shaked, em: Irano-Judaica (1982), 310-12; Khan, Early Karaite Grammatical Texts (2000), 250-331).

3) Uma exegese sobre o Livro do Gênesis, do qual restam oito páginas;

4) Um comentário Karaite em versos selecionados em Nevi'im e Ketuvim, Is. 54-66, Dan. 11-12, Est. 1-5. Vinte e uma páginas são preservadas desta composição. Uma seção foi publicada por S. Shaked, Irano-Judaica (1982), 313-22.

5) Um comentário sobre questões selecionadas em Rute (capítulos 1-4), cada seção começando com as palavras: guftan-i šyn “(Quanto a) o que eles disseram: ...”

6) Uma extensa tradução e comentário sobre Ezequiel, compreendendo 226 páginas grandes, e tratando em detalhes Ezequiel. 1-39. A ser publicado por TE Gindin (ver entretanto em: idem, Origens persas (2003), 14-30).

7) Um comentário caraita sobre o Gênesis, contendo uma extensa introdução e o início do comentário detalhado; um estudo de S. Shaked está em: Origens Persas (2003), 195-219.

8) Um pequeno fragmento de uma tradução dos Salmos, possivelmente do século 11, adquirido em 1973 em Zefreh (Jeru

Salem Studies in Arabic and Islam, 27 (2002), 419-438; Irano Judaica, 6 (2006), fc).

9) Há, além disso, mais oito fragmentos de composições exegéticas sobre vários livros da Bíblia.

2. GRAMÁTICA HEBRAICA E LEXICOGRAFIA. Além do comentário gramatical sobre a Bíblia (número 2 acima), há dois fragmentos de uma gramática hebraica sistemática chamada pelo título hebraico qarqayot ha-diqduq “os princípios da gramática”. Este é um tratamento tipicamente caraita da gramática, escrito no dialeto khuzistani do persa. Uma edição preliminar de um dos fragmentos do texto está em EZ Melammed Festschrift (hebraico), 291-311.

Vários fragmentos de um dicionário do Talmud são encontrados entre os textos Cambridge Genizah.

3. HALAKÁ. Há uma série de fragmentos de livros que tratam de questões jurídicas. Um fragmento bastante grande, de 36 páginas, infelizmente em mau estado de conservação, é um tratado caraita, que contém polêmicas contra os rabanitas. Outro fragmento contém parte da introdução de um Karaite Sefer Mitzvot ou Livro de Preceitos, seguido pelo início do livro e que trata das regras de circuncisão (Biblioteca Britânica ou 8659). Foi publicado por DN

MacKenzie, em: Boletim da Escola de Estudos Orientais e Africanos, 31 (1968), 249-69; comentários de S. Shaked, em: Israel Oriental Studies, 1 (1971), 178-82; tradução inglesa em VB Moreen, no jardim da rainha Ester (2000), 248-55.

Outro fragmento deste gênero parece ser um rabanita tratado que trata das regras do yeruv, ainda inédito.

4. MIDRASH. Uma extensa coleção de midrashim em hebraico pela ordem dos livros do Pentateuco é encontrada em um manuscrito incompleto datado de 1328 EC, escrito em Sambada gan, talvez no nordeste do Irã, sob o título Pitron Torah, “Exegesis on the Torah.” A composição subjacente tem uma boa chance de ser mais antiga, e parece ter sido composta no final do século 9 ou início do 10. O manuscrito contém um apêndice em judaico-persa, baseado em material midráshico, e provavelmente refletindo um tipo de persa pré-mongol do Khuzistão (editado EE Urbach, 1978, heb.).

5. POESIA. A poesia, que se torna a criação mais distinta do judaico-persa no período pós-mongol, ainda não é tão proeminente nesse período inicial. Ainda assim, temos uma peça de poesia popular, em um dialeto difícil de localizar; ver S. Shaked, em: Pe'amim, 32 (1985), 22-37. Outros fragmentos contêm partes da liturgia para o Dia da Expição. A Coleção Adler no Seminário Teológico Judaico contém vários fragmentos poéticos, a maioria traduzidos do hebraico, que parecem refletir o judaico-persa tardio (ou seja, do século 14 a 18 dC).

6. HISTÓRIAS E PROVÉRBIOS. Uma seção dos textos na categoria do início judaico-persa se enquadra no domínio das histórias folclóricas e inclui um fragmento de uma história sobre o rei Davi e dois fragmentos da história islâmica primitiva (um sobre o califa YUmar).

judaico-persa

Uma seção separada consiste em um fragmento de uma coleção de ditos de sabedoria em aramaico com tradução para o judaico persa, publicado por S. Shaked, em: *Acta Iranica*, 16 (1990), 230-39.

7. **MAGIA E MEDICINA.** Um dos fragmentos em um idioma judaico iraniano (não persa) contém receitas mágicas; editado por S. Shaked, em: *Acta Iranica* 28 (1988), 219–35.

Outros fragmentos, ainda inéditos, tratam de questões médicas.

8. **CARTAS E DOCUMENTOS JURÍDICOS.** Uma grande parte do achado judaico-persa do Cairo Genizah consiste em cartas particulares e comerciais, escritas em judaico-persa, às vezes com frases em árabe expressas pelo alfabeto árabe.

Outro grupo de documentos pertence ao campo jurídico e contém relatórios judiciais sobre disputas financeiras e patrimoniais entre pessoas, geralmente dentro de uma família. Esses documentos têm um valor especial porque pertencem principalmente ao dialeto do Khuzistão de judaico-persa e permitem contrastar outros dialetos judaico-persas. Os documentos mais antigos em judaico-persa e, de fato, em persa, se enquadram neste grupo: o primeiro é uma carta comercial encontrada em Dandan Uiliq no Turquistão chinês, que pertence ao século VIII dC O documento está na Biblioteca Britânica, Ou. 8212, publicado pela primeira vez por DS Margoliouth, em: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1903), 737-60; Outros estudos e comentários: C.

Salemann, *Zapiski Vostoynago Otdelenja*, 16 (1904/5), 46-57; Henning em: *BSOAS*, 20 (1957), 341-42; idem, em: *Mitteliranisch (Handbuch der Orientalistik)* (1958), 79-80; B. Utas, em: *Orientalia Suecana*, 17 (1968), 123-36; idem, em: *Moreen, No jardim da rainha Ester* (2000), 22–25; G. Lazard, em: *Acta Iranica*, 28 (1988), 205–9 (Reimpresso em: Lazard, *La formação de la langue persane* (1995), 157–61); S. Shaked, em: *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), 182.

A segunda é uma escritura legal caraita datada de 951 EC; o original está na Coleção Jacques Mosseri la.1; foi publicado por S. Shaked, em: *Tarbiz*, 41 (1972), 49-58 (heb.).

Um outro documento é um relatório de lei JP de Ahvaz, datado de 1021 CE, publicado pela primeira vez por DS Margolious, em: *JQR*, (1899), 671–75. Outros estudos são JP Asmussen, em: *Acta Orientalia*, 19 (1965), 49-60; DN MacKenzie, em: *Journal of the Royal Asiatic Society* (1966), 69; S. Shaked, em: *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), 180-82.

Esses fragmentos sobreviveram por acaso, e sem dúvida apontam para a existência de uma literatura muito mais vasta e variada, a maioria da qual não sobreviveu.

### Literatura Judaico-Persa do Século XIV ao Período Moderno

A partir do século XIV, sob os laços Il-Kahnids e dinastias posteriores, inicia-se uma nova fase de criatividade literária para os judeus do Irã, e as obras compostas se enquadram em uma ampla gama de gêneros literários. Há uma clara divisão entre a literatura judaico-persa padrão e a literatura composta, especialmente no período mais recente, na Ásia Central em judeo-tajique ou

Bukharan, uma variedade de persa. Uma ramificação da literatura judaico-persa é encontrada nos manuscritos da comunidade judaica de Kai Feng na China.

#### 1. TRADUÇÕES DA BÍBLIA NO PÓS-MONGOL

**PERÍODO.** As traduções judaico-persas do Pentateuco não se tornaram conhecidas no Ocidente antes do século XVI. A primeira impressa (1546), é obra do erudito persa Jacob b. José \*Tavus. Pensava-se na época como a mais antiga, e talvez a única conquista literária do judaísmo persa, mas os manuscritos coletados pelo estudioso florentino Giambattista Vecchietti no início do século XVII e os manuscritos que vieram à luz no século XX século, estabelecem que o trabalho de Tavus na verdade representa a culminação de muitos séculos de estudo bíblico persa judaico.

A tradução mais antiga datada do Pentateuco Judaico-Persa está em um manuscrito na Biblioteca Britânica (ou 5446), copiado por Joseph ben Moses em 1319 EC.

O manuscrito está escrito em letra clara, mas está incompleto. Começa com Gênesis 3:9 e vai até o final do Pentateuco, faltando algumas grandes seções, entre elas, por exemplo, todo o Êxodo. A palavra inicial em hebraico é dada para cada versículo, e isso é seguido por uma tradução persa palavra por palavra de todo o versículo. Frequentemente, a palavra hebraica é vocalizada, geralmente no sistema babilônico supralinear, ocasionalmente nos pontos vocálicos tiberianos (ver \*Pronúncias do hebraico). Um comentário em judaico-persa ou hebraico, ou por uma combinação de ambos, às vezes segue a tradução, geralmente em pontos gramaticais, com paralelos aduzidos de toda a Bíblia. Existem várias citações da Mishneh Torá de Maimônides para ilustrar os ensinamentos morais. No final do texto estão duas páginas que contêm os paradigmas verbais hebraicos. A parte da tradução do texto é claramente mais antiga que a do comentário. Um certo Abi Sa'ïd, cujo comentário anterior influenciou a obra do presente autor, é mencionado. Uma edição está disponível por HH Paper, *A Judeo-Persian Penta Teuch* (Heb.) (Jerusalém, 1972).

Outra tradução importante do Pentateuco para o judaico-persa é preservada em um manuscrito do Vaticano (Vat. Pers.

61). O manuscrito não possui colofão e sua data e local de origem não podem ser estabelecidos. Seu principal interesse reside no grande número de palavras e expressões persas incomuns que ele contém. Foi publicado em transliteração romanizada por Pa per, em: *Acta Orientalia*, 28 (1965), 363–140; 29 (1965/6), 75-181, 254-10; 31 (1968), 55-113.

A versão mais antiga do Pentateuco em judaico-persa que chegou ao conhecimento dos estudiosos foi impressa, como mencionado acima, em Constantinopla em 1546. É o trabalho de Jacob ben Joseph Tavus, e sua versão foi incluída na Bíblia poliglota feita por Eleazar filho de Gérson Soncino. Thomas Hyde transcreveu a versão do alfabeto hebraico para caracteres persas (árabes) e a publicou na *Walton's Bible*, Londres (1657).

Há um número muito grande de outras versões judaico-persas de livros bíblicos, especialmente dos Salmos, no período



do século XIV até o presente. Um breve levantamento de algumas dessas versões é dado a seguir:

Dos Profetas, há um comentário lexical sobre Samuel, chamado 'Amuqot Shemu'el, em um manuscrito da Biblioteca Britânica, Or. 10472(2), estudado por W. Bacher em: ZDMG, 51 (1897), 392-425.

Uma versão judaico-persa de Isaías, Jeremias e Ezequiel existe em um manuscrito de Paris. P. de Lagarde, *Persische Studien* (1884), publicou Isaías e uma porção de Jeremias e Ezequiel. Dois capítulos de Isaías são dados por HH Paper, em: *Acta Iranica*, 5 (1975), 145-61.

Amos foi publicado a partir de um manuscrito de Paris por B. Hjer rild, em: *Acta Iranica*, 23 (1984), 73-112.

Joel foi publicado a partir de um manuscrito no Instituto Ben-Zvi pela HH Paper, em: *Ensaio em homenagem a Bernard Lewis. O mundo islâmico: Do clássico aos tempos modernos* (1989), 259-67.

Oséias foi parcialmente publicado por JP Asmussen, em: *Acta Iranica*, 4 (1975), 15-18. Outra versão está em um manuscrito do Instituto Ben-Zvi, editado por Dan Shapira ainda não publicado.

Obadiah foi publicado por JP Asmussen, em: *Acta Antiqua*, 25 (1977), 255-63, de um manuscrito de Paris.

Jonah foi publicado a partir de um manuscrito de Paris por B. Carlsen em: *Acta Iranica* (1976), 13-26.

Existem numerosas versões dos Salmos; para detalhes ver A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 17.

Provérbios foi publicado por E. Mainz, em: *JA*, 268 (1980), 71-106, de um manuscrito em Paris e por HH Paper, em: *Irano-Judaica* (1982), 122-47 de um manuscrito do Theological Theological Seminário em Nova York.

Job foi publicado a partir de um manuscrito na Coleção Benayahu em Jerusalém por HH Paper, em: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5 (1976), 313-65.

O Cântico dos Cânticos existe em várias versões. A versão da Bibliothèque Nationale de Paris foi editada por JP Asmus sen e HH Paper, *The Song of Songs in Judeo-Persian* (1977); e por E. Mainz em: *Journal Asiatique* (1976), 9-34. Outras versões foram impressas em várias publicações não acadêmicas em Jerusalém. Os detalhes estão em A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 18-19.

Ruth foi publicada por E. Mainz no mesmo artigo (1976) de um manuscrito de Paris.

Lamentações foi publicado a partir de um manuscrito de Paris por E. Mainz, em: *Studia Iranica*, 2 (1973), 193-202.

Eclesiastes foi publicado por E. Mainz, em: *Studia Iranica*, 3 (1974), 211-28, de um manuscrito de Paris, e por HH Paper, em: *Orientalia*, 42 (1973), 328-37, de um manuscrito no Seminário Teológico Judeu. Parte de um comentário sobre *Ecclesiastes* por Judah ben Benjamin de Kashan, de manuscritos de Nova York e Jerusalém é dado em tradução inglesa por VB Moreen, no jardim da rainha Ester (2000), 198-200.

Esther foi publicado a partir de um manuscrito de Paris por E. Mainz, em: *Journal Asiatique*, 257 (1970), 95-106.

Daniel foi publicado a partir de um manuscrito de Paris por E. Mainz, em: *Irano-Judaica* (1982), 148-79. Foi feita referência acima a uma versão judaico-persa primitiva.

Embora as traduções judaico-persas tenham se originado em diferentes comunidades judaicas, elas mostram uma certa uniformidade de estilo, sugerindo que pode ter havido contatos entre os diferentes centros de ensino, com talvez mais de uma escola de tradutores que floresceu no século XIV e 15<sup>o</sup> séculos. Muitos dos autores das traduções, tratados e léxicos da Bíblia judaico-persa mostram uma certa familiaridade com as principais autoridades bíblicas e rabínicas do Ocidente. Seguindo os métodos judaicos tradicionais de interpretação da Bíblia, esses autores judeus utilizaram não apenas Targum On kelos, Talmud, Midrash, \*Saadia Gaon e \*Hai Gaon, mas também autoridades ocidentais como \*Rashi, David \*Kimji e Abraham \*Ibn Ezra .

2. MIDRASHIM E NARRATIVAS RELIGIOSAS. A História de Daniel é uma composição baseada no tema do livro de Daniel, enriquecida com uma narrativa que presumivelmente reflete um midrash judaico não existente na literatura relevante.

A linguagem desta composição é bastante antiga e está repleta de palavras e expressões incomuns. Foi publicado pela primeira vez por H. Zotenberg, em: *Archiv für die wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments*, 1 (1870), 385-427; J. Darmesteter, em: *Mélanges Renier* (1886), 405-420. A última edição é de D. Shapira, em: *Sefunot*, NS 7 (1999), 337-66 (Heb).

Várias pequenas coleções de midrashim são encontradas em judeo-persa, entre as quais pode ser feita menção de um midrash relatando a morte de Moisés e outro sobre a morte de Aarão. Um midrash sobre a ascensão de Moisés foi editado por A. Netzer, em: *Irano-Judaica*, 2 (1990), 105-43; Tradução para o inglês em VB Moreen, *In Queen Esther's Garden* (2000), 189-96.

Muitos destes e outros midrashim foram traduzidos do hebraico ou aramaico. Em um gênero relacionado, o dos sermões, há novamente várias compilações, das quais a mais abrangente é o livro do século XIX chamado *Ma'ayame Binyamin*, de Binyamin ben Eliyahu de Kashan, preservado em um manuscrito do Instituto Ben-Zvi escrito pelo autor em 1823. O livro *Zikhron Ra'yamim* atribuído a Ra'yamim Melammed Ha Kohen, publicado em 1962, é basicamente a mesma compilação; cf. A. Netzer (1985), 23.

Existem várias versões judaico-persas do Tratado Avot, cujos exemplos são dados por W. Bacher, em *ZfHB*, 6 (1902), 112-18, 156-57; HH Paper, em: *Michigan Oriental Studies...* George G. Cameron (1976), 81-95. Há também uma grande elaboração versificada sobre os temas de Avot feita por 'Imrani, sobre a qual veja mais abaixo. Detalhes podem ser encontrados em A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 21.

Existem também algumas compilações de leis relacionadas às práticas cotidianas, como as bênçãos diárias, as leis do abate ritual, as leis relativas ao casamento, etc.

3. FILOSOFIA, CIÊNCIA, MEDICINA, MAGIA. Um livro extenso que pertence a este gênero é *Yevot Yehudah*, de Judah ben Eleazar, escrito provavelmente em 1686, possivelmente em Kashan. O livro foi publicado pela Netzer, *Deveres de Judá pelo rabino Yehudah ben Elazar* (heb.) (1995). Um trecho em inglês

judaico-persa

a tradução está em VB Moreen, In *Queen Esther's Garden* (2000), 255–59. O mesmo autor escreveu outros livros, um dos quais sobre astronomia sob o título de *Taqwim Yehuda*; um trata da medicina e o outro é um tratado moralista versificado conhecido como *Timthyl nyme*. Perde-se um tratado contra o consumo de vinho.

Detalhes sobre esses livros, ainda inéditos, podem ser encontrados em A. Netzer, op. cit., 18-21.

Há toda uma gama de livros médicos que foram copiados do persa padrão para os caracteres hebraicos, para facilitar seu uso por médicos ou aprendizes judeus. Uma lista é fornecida por A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 48–49.

Entre as outras ciências, os manuais para calcular o calendário judaico são bastante numerosos. O interesse do público judeu pela astronomia é indicado pelos livros que foram copiados do persa padrão para os caracteres hebraicos. Veja uma lista em A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 49.

Várias coleções de fórmulas de amuleto e adivinhações são encontrados entre os manuscritos judaico-persas e espalhados nas várias bibliotecas. Um livro de interpretação de sonhos (*Pitron yalomot*) foi impresso em judaico-persa em Jerusalém em 1900/1 por Shim'on y akham . O livro contém também outros tratados sobre adivinhação, um de espasmos dos membros (*pirkus avarim*) e outro de presságios astronômicos.

4. LIVROS DE ORAÇÃO E PIYUTIM. O mais antigo ritual de syna gogue persa registrado foi baseado no de R. Saadiah Gaon. Os judeus persas abandonaram esse ritual sob a influência de um visitante marroquino da Terra de Israel, Joseph ben Moses Maman, no final do século XVIII e adotaram o livro de orações sefardita, que ainda hoje usam. Uma edição fac-símile de um antigo livro de orações persa da Coleção EN Adler, um dos poucos remanescentes do ritual persa original, foi publicado por S. Tal, *Nusa'y ha Tefillah shel Yehudei Paras* (1981).

Ao campo da liturgia pertencem também os piyyutim ou poesia religiosa cantada nas sinagogas, que era uma das principais áreas de atividade artística dos judeus do Irã. Mais detalhes são fornecidos na seção sobre poesia.

5. TRABALHOS LÉXICOS. Uma das primeiras composições lexicográficas existentes em judaico-persa é 'Amuqot Shemuel, um léxico explicando palavras raras e difíceis no Livro de Samuel, organizadas pela ordem dos versos. A obra, preservada em um manuscrito na Biblioteca Britânica, Or. 10482(2), ainda não foi publicado. Um estudo foi feito por W. Bacher, em: *ZDMG*, 51 (1897), 392-425.

Um grande léxico de palavras hebraicas e aramaicas ocorrem na Bíblia, Targum, Talmud e Midrashim é *Sefer Ha-Meliyah* (Livro de Retórica), também chamado *Egron*, escrito, de acordo com um colofão, por Solomon ben Samuel na cidade de Gurganj (Urganch, no atual Uzbequistão) no ano de 1339 EC A parte persa do léxico reflete o vocabulário do nordeste do Irã, mas também cita formas turcas e árabes.

Esta composição tem uma importância considerável para o estudo das fontes judaicas, especialmente o Talmude, e demonstra um alto nível de aprendizado e tradição intelectual. o

O livro é inédito, mas uma extensa monografia, com inúmeros extratos do texto, foi escrita por W. Bacher, *Ein he braeisch-persisches Woerterbuch aus dem vierzehnten Jahrhun dert*, Estrasburgo (1900). Existem seis manuscritos conhecidos deste importante livro, quatro dos quais são descritos no estudo de Bacher. Uma enumeração detalhada de todos pode ser encontrada em A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 45-46.

Outra obra lexicográfica importante é *Egron de Moses ben Aaron de Shirvan*, escrita em 1459. Trata-se de um léxico bíblico preservado em um manuscrito incompleto na Biblioteca Britânica, Or. 10482(1). O livro é discutido por W. Bacher, *Zeitschrift fuer die altestamentliche Wissenschaft* 16 (1896), 201–47; 17 (1897), 199-200; P. Horm, em: *Zeitschrift fuer die altestamentliche Wissenschaft*, 17 (1897), 201-3; T. Noeldeke, em: *ZDMG*, 51 (1897), 669-76.

Várias outras obras lexicais, muitas vezes chamadas *Mikhlah* ou *Mikhlol* ou *Perush ha-Millot*, existem em manuscritos espalhados em várias bibliotecas. Uma lista pode ser encontrada em A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 46-48.

6. POESIA. Os judeus persas encontraram sua mais alta expressão literária na poesia original judaico-persa. O primeiro poeta conhecido foi o poeta do século XIV *Mawlyny Shyhyn*, possivelmente de Shiraz, mas isso é incerto; também não está claro se *Shyhyn* é seu nome ou meramente um atributo. Ele é considerado o principal poeta judaico-persa. *Shyhyn* estava imbuído de uma profunda consciência judaica e desejava ardentemente revestir as tradições judaicas com os ornamentos literários da poesia persa. Ele se dedicou a escrever versos sobre temas bíblicos, e sua maior obra, *Sefer Shar'y Shyhyn al ha-Torah*, é uma paráfrase poética e reinterpretação do Pentateuco.

Três grandes obras de *Shyhyn* existem: (1) o *Mysy Nameh* ("Livro de Moisés", concluído em 1327 EC), um comentário sobre Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. (2) *Ardashyr-Nameh*, que consiste nas histórias de Esther e Mor decai e de Shero e Mahzad, esta última uma típica história de amor iraniana. Há também *Esdras-Nameh*, que trata principalmente do reinado de Ciro, o Grande, e da construção do Templo de Jerusalém. A. Netzer, *Oyar Kitvei ha-Yad* (1985), 28, sempre argumentou que os dois últimos livros deveriam ser uma única composição, uma vez que aparecem um após o outro nos manuscritos, o primeiro sem conclusão, enquanto o último sem um texto de abertura. O colofão no final de *Ezra Nameh* dá como data de conclusão 1333 EC (3) um *Bereshit Nameh* (concluído em 1359), que inclui a história da esposa de José e Potifar, conhecida pelos muçulmanos como *Zulaykh'y*. Em todos os seus escritos poéticos, *Shyhyn* adotou as características típicas da poesia persa e aplicou os padrões, formas, técnica, métrica e linguagem da poesia clássica persa à apresentação dos heróis religiosos de Israel e dos eventos registrados na narrativa bíblica, usando ambos os temas e histórias midráshicas e os muçulmanos para preencher a narrativa. Para os judeus de língua persa, *Shyhyn* é "Mawlyny Shyhyn Shyryzy" (nosso mestre *Shyhyn* de Shiraz"), o fundador da poesia judaico-persa. Veja em *Shyhyn A. Netzer*, em: *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), 258–64; extensão

excertos sivos das composições de Shyhyn em tradução inglesa são incorporados em VB Moreen, In Queen Esther's Garden (2000), 26–119.

O próximo grande poeta em judaico-persa é \*ylmrny, que provavelmente nasceu em Isfahan em 1454 e morreu em Kashan depois de 1536. Inspirado por Shyhyn, ylmrny escolheu como seu campo de atuação a era pós-Mo saic de Josué ao período de Davi e Salomão. Compôs ao todo cerca de 12 obras poéticas. Sua principal obra, Faty-Nameh ("O Livro da Conquista", iniciada em 1474), foi a primeira composição que ele escreveu. Ele narra em forma poética os eventos dos livros bíblicos de Josué, Rute e Samuel. Ele começou a compô-lo em 1474 EC, quando tinha 20 anos, sob a orientação de um professor chamado Amin al-Dawla wa-l-Din, e mais tarde sob o de Judah ben Isaac. A obra está inacabada. A última grande obra de Imrani foi Ganj-Nameh ("O Livro dos Tesouros"), uma paráfrase poética livre e comentário sobre o tratado mishnaico Avot.

Esta composição foi concluída no ano de 1536, quando o autor tinha mais de 80 anos. Esta obra foi editada e publicada por D. Yerousalmi, O Poeta Judaico-Persa 'Emrny e seu "Livro do Tesouro" (1995).

Entre essas duas obras principais, Imrani compôs várias outras composições poéticas menores, bem como pelo menos duas obras em prosa. Para mais detalhes sobre Imrny veja A. Netzer, em: Israel Oriental Studies, 4 (1974), 258-64; idem (1985), 31-33. Sobre Imrny e extratos de suas obras em tradução para o inglês, ver também VB Moreen, In Queen Esther's Garden, 119–43, 159–75.

Outro autor desse tipo de poesia no início do século XVI foi Yahuda b. Davi de Lar. Makhzan al-Pand ("A Casa do Tesouro da Exortação") é uma de suas poucas obras existentes. Cf. C. Bacher, Keleti Szemle 12 (1911/2), 223-28. Um extrato em tradução para o inglês está incluído em VB Moreen, In Queen Esther's Garden, 176–183.

Em 1606, Khya Bukhyryy compôs uma obra poética chamada Dnyiyi nyma, baseada no Livro de Daniel, bem como na literatura apócrifa e midráshica, usando as convenções poéticas dos primeiros poetas judeus, Shyhyn e Imrny. Um estudo deste poeta por A. Netzer está em GL Tikku (ed.), Islam and Its Cultural Divergence (1971), 145-64; idem, em: Israel Oriental Studies, 2 (1972), 305-14; idem, Oyar Kitvei ha-Yad (1985), 33. Extratos em tradução para o inglês estão incluídos em VB Moreen, In Queen Esther's Garden (2000), 146–58.

Aaron ben Mashiah é um poeta do século XVII. Ele nasceu em Isfahan e mudou-se mais tarde para Yazd. Sua composição Shofetim Nyma (O Livro dos Juizes), uma elaboração poética do livro bíblico dos Juizes até o capítulo 19, foi composta em 1692 e segue o padrão do Faty Nyma de Imrani. O livro contém uma alusão aos tumultos sangrentos em Isfahan em que o emissário Sabbatean Mattitya Bloch foi morto. Cf. A. Netzer, Oyar Kitvei ha-Yad (1985), 33-34. Extratos em tradução inglesa estão em VB Moreen, In Queen Esther's Garden (2000), 143-46. A obra poética de Aaron ben Mashiah foi continuada por Mordecai ben David, que compôs um poema narrativo sob o título de Ma'ase Pillegesh ba-Giva, que narra

os eventos de Juizes 19–21. Nada se sabe da biografia desse poeta.

Elisha ben Shemuel, com o nome poético Ryghib, foi um poeta que viveu em Samark no século XVII. Uma de suas duas composições poéticas é Shyhzda va yfi, baseada na composição hebraica de Abraham ben yisdai, Ben ha-Melekh ve ha Nazir, uma reformulação de uma ampla história budista. O outro é y anukka Nyma, narrando os acontecimentos da saga dos Macabeus, e influenciado pela composição poética de Imrani com o mesmo título.

Binyamin ben Misha'el, conhecido sob o nome de Amina, nasceu em Kashan provavelmente em 1672 EC. Ele é o autor de cerca de 40 composições poéticas, a maioria bastante curtas. Uma das composições mais longas é Tafsir Akedat Yiyak (publicada em Jerusalém 1901/2), sobre o sacrifício de Isaac. Outro é Tafsir Megillat Ester, sobre o Livro de Ester, e um terceiro é Tafsir le-Azharot Rashbag, sobre a liturgia de Azharot. Ele também compôs um elogio ao rei Ashraf, o governante do Afeganistão que invadiu o Irã e lutou contra os safávidas em 1722. Alguns dos poemas de Amina foram cantados nas sinagogas, incluindo um poema alfabético em hebraico; cf. A. Netzer, em: Pe'amim, 2 (1979), 48-54. Traduções de poemas de Amina podem ser encontradas em VB Moreen, In Queen Esther's Garden (2000).

Siman Tov Melammed, com o nome poético de Tuvia, foi um poeta místico nascido em Yazd, que viveu por um tempo em Herat e depois em Mashhad. Ele morreu em 1823 ou 1828. Ele compôs y ayit al-ryy, um poema baseado no y ovot ha Levavot de Ba'ya Ibn Paquda e no Guia dos Perplexos de Maimônides (publicado em Jerusalém 1906/7). Outra composição poética sua é Azharot, escrita em hebraico e persa, onde os preceitos são enumerados (publicado em Jerusalém 1895/6). Uma discussão deste autor é de A. Netzer, Oyar Kitvei ha-Yad (1985), 38; idem, em: Pe'amim, 79 (1999), 56-95; VB Moreen, no jardim da rainha Ester (2000), 260-67.

Dois grandes poetas compuseram composições narrativas que tratam da história de seu tempo. Um deles é Byby ben Luif de Kashan, que descreveu a perseguição dos judeus sob os safávidas durante os anos 1613-1662. Seu livro, Kityb i anysy, descreve uma sequência de decretos contra os judeus, a matança de judeus e o confisco de suas propriedades. Grande parte de sua composição é dedicada aos eventos de 1656-62, incluindo as perseguições sob o xá 'Abbas II. A importância deste livro deriva do fato de que ele fornece detalhes não apenas sobre as duras medidas contra os judeus, mas também sobre a organização comunal interna das comunidades judaicas, incluindo a distribuição de ofícios e ocupações entre os judeus. Um estudo e extratos na tradução francesa de W. Bacher estão em REJ, 47 (1903), 262-82; volume 51 (1906), 121–36, 265–79; volume 52 (1906), 77-97, 234-71; outros estudos são de E. Spicehandler, em: HUCA (1975), 46:331-56; UMA. Netzer, em: Pe'amim, 6 (1980), 33-56; idem, Oyar Kitvei ha Yad (1985), 42–43. Uma tradução para o inglês é de VB Moreen, Iranian Jewry's Hour of Peril and Heroism (1987). Mais adiante Byby ben Luif cf. JP Asmussen, em: Acta Orientalia, 28 (1964), 243-61.

judaico-persa

Býbýy ben Farhýd, um descendente de Býbýy ben Luýf, descreveu o sofrimento dos judeus de Kashan durante outro período difícil da história iraniana, no qual invasores sunitas afegãos tomaram conta de grande parte do Irã xiita. A pressão sobre os judeus para se converterem ao Islã era enorme, e enormes somas de dinheiro foram extorquidas das comunidades judaicas para financiar as guerras dispendiosas. A composição de Býbýy ben Farhýd, escrita em 1729/30, tem o título Kitýb-i sarguzašt-i Kýshýn dar býb-i 'ibrý va gýyýmý-ye thýný, ou "O Livro dos Eventos de Kashan sobre a Segunda (Conversão) do Judaísmo a uma fé estrangeira". Os judeus de Kashan foram forçados a se converter ao islamismo por sete meses, após o que foram autorizados, mediante o pagamento de um alto resgate, a voltar ao judaísmo. Excertos em tradução francesa estão em W. Bacher, em: REJ, 53 (1907), 85–110. Uma edição fac-símile está disponível em A. Netzer, Sifrut Par sit-Yehudit (1978). Uma breve apresentação está em A. Netzer, Oýar Kitvei ha-Yad (1985), 43–44. Uma tradução em inglês é por VB

**Moreen, judeus iranianos durante a invasão afegã (1990).** Mashiaý ben Refa'el adicionou um suplemento ao poema de Býbýy ben Farhýd, no qual ele elogiou o chefe da comunidade judaica em Kashan, Abraham.

Vários outros poetas menores que compuseram poemas mais curtos em judaico-persa são conhecidos.

Além das composições originais em judaico-persa, temos poemas hebraicos que foram traduzidos para judaico-persa, principalmente poemas de caráter litúrgico.

**7. POESIA TRANSCRITA DO PADRÃO PERSA.** Os judeus do Irã tinham gosto pela poesia e liam não apenas as composições de seus próprios poetas, mas também as dos muçulmanos. Eles admiravam profundamente a poesia persa clássica de escritores como Firdawsý, 'Aýýýr, Niýýmý, 'umar Khayým, Rýmý, Saýdý, ý ýfiý e Jýmý. Eles transcreveram um grande número de textos persas em caracteres hebraicos. Entre os vários tipos de poesia clássica persa – romântica, lírica e didática – popularizados na transliteração estavam Khusrow o Shirin e Haft Paikar ("Sete Imagens") de Niýýmý (d. 1201); alguns poemas do Mathnavý por Jalýl al-Dýn Rýmý (d. 1273); algumas partes do Gulistýn por Saýdi (d. 1291); o Dýwýn de ý ýfiý (d. 1390); Yýsuf o Zulaykhý por Jýmý (1414-1492); porções do Dýwýn de Saýib de Isfahan (d. 1678); e outros. Os judeus muitas vezes imitavam esses poetas e compunham obras no mesmo estilo. Um levantamento de algumas das composições muçulmanas mais populares que circularam na transliteração hebraica pode ser encontrado em A. Netzer, Oýar Kitvei ha-Yad (1985), 39-41. Uma discussão de alguns fenômenos ligados a esse tópico é feita por JP Asmussen, em: SBB, 8 (1968), 44–53; e nos Estudos da literatura judaico-persa do mesmo autor (1973), 60-109.

**8. HISTÓRIAS POPULARES.** Um grande número de histórias populares são encontrados nos manuscritos judaico-persas, muitas vezes incorporados na literatura do tipo midrash mencionada anteriormente. Um resumo sucinto dessas composições é encontrado em A. Netzer, Oýar Kitvei ha-Yad (1985), 49. Em Israel, um esforço concentrado foi feito para coletar histórias transmitidas oralmente por judeus persas, e muitas delas foram escritas em hebraico e são

preservado no Arquivo de Histórias Populares Israelenses. Exemplos de publicações de contos folclóricos podem ser citados: dois pequenos volumes de Ma'asiyyot Nifla'im ("Contos Maravilhosos"), que foram impressos por Israel Gul Shaulof e seu filho em Jerusalém (1911/2); uma coleção de histórias de Bukharan foi publicada por J. Pinhasi, Folk tales from Bukhara, ed. D. Noy, Jerusalém (1978, hebr.).

**9. MINIATURAS EM MANUSCRITOS JUDAICO-PERSAS.** Os judeus persas participaram ou patrocinaram a produção de miniaturas para iluminar manuscritos. Em alguns dos manuscritos Shýhýn e ýlmrýný, e nos da poesia clássica em transliteração hebraica, foram incorporadas grandes miniaturas coloridas de excepcional beleza. Não está claro quem eram os artistas que desenharam essas imagens. É bem possível que em alguns casos oficinas não judaicas tenham sido responsáveis pela execução das ilustrações em manuscritos judaico-persas. Um estudo das miniaturas é de J. Gutmann, em: SBB, 8 (1968), 54-76. Um catálogo ilustrado de miniaturas em manuscritos judaico-persas é fornecido por VB Moreen, Pintura em miniatura em manuscritos judaico-persas (1985).

**10. A ATIVIDADE DOS HOMENS DE LETRAS DE BUCARA EM O PERÍODO MODERNO.** Em Bukhara, onde os judeus não foram submetidos à perseguição que seus irmãos sofreram na Pérsia Safávida, apareceram poetas e tradutores judeus que começaram a criar literatura e poesia judaicas em seu próprio dialeto bukharan, ou melhor, judaico-tajique. Destaca-se entre eles Yýsuf \*al-Yahýdý (d. 1755), um expoente da narrativa bíblica desenvolvida por Shýhýn e ýlmrýný. Veja sobre ele W. Bacher, em: Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft, 53 (1899), 389–427. Ele escreveu um Mukhammas, uma ode em louvor e glória de Moisés; Haft Barýderýn ("Os Sete Irmãos"), baseado na história do Midrash do martírio dos sete irmãos e sua mãe; e hinos bilíngües e trilingües em homenagem aos heróis bíblicos. Ele também escreveu uma versão poética de Meguilá Antioco e suas traduções para o dialeto bukharan de muitos dos \*zemirot de Israel \*Najara foram incorporadas aos livros de canções judaico-persas ainda em uso hoje. Sob sua inspiração surgiu uma escola de poetas judeus de Bukharan. Incluiu uma tradução e comentário judaico-persa, Daniel Nameh, que foi editado por Binyamin b. Misha'el, conhecido como Amina, que publicou um Livro de Ester judaico-persa em forma métrica e traduziu alguns poemas de Salomão ibn \*Gabirol, como Azharot e Yígdal, para o judaico-persa.

Em 1793, uma mudança cultural e religiosa significativa foi inaugurada pela chegada em Bukhara de R. Joseph Maman al-Maghribý ("o mensageiro de Sião"). Natural de Tetuan, Marrocos, que se estabeleceu em Safed, veio como emissário oficial (shaliay) dessa comunidade. Durante sua estada de 30 anos, ele se tornou o líder espiritual dos judeus de Bukharan e efetuou uma transformação radical em sua vida religiosa. Ele estabeleceu escolas judaicas, introduziu o rito sefardita e importou livros do exterior, especialmente de Shklov, na Rússia. Sob sua liderança, os judeus de Bukharan restabeleceram contato com outras comunidades judaicas e integraram sua vida religiosa à do povo judeu como um todo.

Um poema narrativo conta em Judaico-Bukharan a história de um certo comerciante de tecidos, Khud'yidyt, que recusou a pressão para se converter ao Islã e foi executado como mártir. O poema foi composto provavelmente no final do século XVIII ou início do século XIX por autor desconhecido. Foi publicado pela primeira vez por C. Salemann, em: *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences*, 7, 42, 14 (1897); e estudado por W. Bacher, em: *ZDMG*, 52 (1898), 197-212; *ZfHB*, 3 (1899), 19-25. Uma tradução abreviada está em VB Moreen, In *Queen Esther's Garden* (2000), 238-42.

Um notável estudioso judeu de Bukharan pode ser creditado com uma participação importante na promoção da literatura judaico-persa no período moderno, Simon \*y akham (1843-1910).

Ele se mudou em 1890 para Jerusalém, onde se juntou à crescente colônia de judeus de Bukharan. y akham iniciou suas atividades em Jerusalém como autor, tradutor, editor e editor de obras judaico-persas. Entre suas muitas realizações impressionantes estava sua tradução judaico-tadjique do romance *Ahavat yiyon* de Abraham \* Mapu, que apareceu em 1908.

A maior glória das atividades literárias de Shim'on y akham foi, no entanto, sua tradução para o judaico-bukharan da Bíblia (Pentateuco, 5 vols., 1901-02). Com este trabalho, y akham entrou nas fileiras dos grandes tradutores da Bíblia judaica. Ele publicou uma edição do *Shar'y al ha-Torah* de Shyh'n (3 vols., 1902-08). Uma edição do *Mys'y ny'ma* de Shim'on y akham foi publicada pela HH Paper em Cincinnati (1986). Um trecho é traduzido para o inglês por VB Moreen, In *Queen Esther's Garden* (2000), 200-5.

De grande interesse é a coleção de *dinim* ou leis religiosas sob o título *Likkutei Dinim*, compilada por Abraham Aminof e publicada em Jerusalém entre 1899 e 1904; um estudo deste livro foi feito por W. Bacher, em: *ZfHB*, 5 (1901), 147-54; *ZDMG*, 56 (1902), 729-259.

Sob o domínio soviético, os judeus de Bukharan a princípio desfrutaram de certa autonomia cultural, que perdeu no final da Segunda Guerra Mundial. Durante a década de 1960, Yakub Chaimov escreveu romances e histórias na variante tadjique do judaico-persa, mas estes foram publicados em uzbeque ou russo e apresentados como obra de um muçulmano. Em 1959, cerca de 20.000 judeus de Bukharan deram o dialeto ta jik como língua materna.

#### 11. O CENTRO LITERÁRIO JUDAICO-PERSA EM JERUSALÉM.

A literatura judaico-persa experimentou um desenvolvimento imprevisto na segunda metade do século XIX, não na Pérsia, mas em Jerusalém. Isso foi precipitado por uma onda de imigração para Ere'y Israel, paralela à imigração *yovevei yion* da Rússia, de judeus de língua persa de Bukhara, Turquestão, Afeganistão e da própria Pérsia. Eles se estabeleceram em Tiberíades e Safed, em Haifa e Jaffa, mas a maioria deles foi para Jerusalém, onde estabeleceram uma colônia. Em Jerusalém, eles inauguraram uma nova e espetacular época na história da atividade literária judaico-persa. Seus líderes estavam ansiosos para ajudar aqueles que permaneceram em suas terras de origem e para consolidar laços mais fortes entre Jerusalém e os "remanescentes de Israel" na remota diáspora oriental de língua persa. Eles estabeleceram em Jerusalém um centro editorial para perpetuar os manuscritos que os persas

judeus trouxeram com eles. Isso levou a uma mudança decisiva na história da literatura judaico-persa.

Embora algumas obras judaico-persas já tivessem sido publicadas na Europa, particularmente em Viena e Vilna, Jerusalém tornou-se agora o principal centro das atividades de impressão judaico-persas. Quase todos os campos do espectro religioso, literário, histórico e filosófico foram incluídos em seu programa: Bíblia, comentários bíblicos, livros de orações para todas as ocasiões, escritos rabínicos, Mishnah e Zohar, poesia e filosofia judaicas medievais, piyyutim, seliyot, pizmonim, midrashim, narrativas históricas e antologias de canções e histórias.

Até mesmo traduções de literatura não judaica, como trechos das *Mil* e uma noites e seleções da *Comédia de Erros* de Shakespeare, chegaram à gráfica. Essas atividades literárias representavam um esforço criativo, um esforço cooperativo de todos os grupos de judeus de língua persa que se estabeleceram na Terra Santa. Entre os promotores e iniciadores estavam os supracitados Shim'on y akham de Bukhara e Solomon Babajan Pinchasoff de Samarcanda; os principais rabinos de Herat no Afeganistão; os Garjis; Mulla Mordecai b. Raphael \*Ak lar (Mull'y Mur'yd), o rabino secreto do anusim de \*Mash tinha; e muitas personalidades importantes de Shiraz, Hamadan, Isfahan e outras comunidades judaicas que se estabeleceram em Jerusalém. Eles converteram Sião em um centro cultural para judeus de língua persa.

Uma coleção de poemas litúrgicos sob o título *Ge'ulat Yisra'el* foi impressa em Jerusalém em 1969 em judaico-persa; contém vários poemas de ação de graças compostos no final da Guerra dos Seis Dias (1967) por Shulamit Tilayoff e outros. Esses poemas são apresentados tanto em judaico-persa quanto em hebraico, demonstrando o fato de que o conhecimento do dialeto de Bukharan estava diminuindo entre os membros mais jovens da comunidade.

12. JUDEO-PERSA MODERNO. O renascimento da literatura judaico-persa na Pérsia encontrou expressão no estabelecimento de uma "Sociedade para a Promoção da Língua Hebraica" em 1917 e no estabelecimento de uma imprensa judaico-persa e hebraica em Teerã. Teerã tornou-se a sede de uma imprensa hebraica e o centro de uma literatura hebraica moderna e judaico-persa. Motivada pelo esforço de deter o declínio da vida judaica, combater a assimilação e a ignorância e implantar um conhecimento do hebraico, essa sociedade publicou uma obra intitulada *Sefer yizuk Sefat Ever* (1918), um livro-texto do hebraico moderno. O autor, Solomon ben Kohen-yedek de Teerã, foi um líder inspirador e professor da comunidade judaica e ex-funcionário do governo persa. Esta foi a primeira tentativa desse tipo na Pérsia. Conclui com os textos hebraico e persa do hino sionista, *Ha-Tik vah*. A sociedade também publicou a primeira história do movimento sionista na língua persa impressa em caracteres hebraicos (1920) por Aziz ben Jonah Naim, um levantamento do movimento sionista, suas organizações e suas colônias em Ere'y Israel.

As numerosas citações bíblicas de Isaías e dos Salmos nesta história indicam o forte caráter religioso e messiânico da concepção de sionismo dos judeus persas. Esta história

judaico-persa

introduzido na literatura judaica persa líderes do sionismo movimento.

O mesmo círculo judaico também publicou um jornal judaico em língua persa, *Ha-Ge'ulah* (1920), e outro, de curta duração, chamado *Ha-ÿ ayyim*, que se tornou o porta-voz do movimento renascentista judaico em Pérsia. Esses periódicos continham alguns poemas de Bialik, traduzidos pela primeira vez para o persa por Aziz ben Jonah Naim. Os únicos outros jornais judaico-persas conhecidos eram *Rushnai*, publicado em Samarcanda, e *Raÿamim*, publicado em Bukhara.

O despertar do sionismo estava intimamente ligado ao renascimento do judaísmo. A figura principal deste grupo, que tentou reviver a consciência judaica entre os judeus persas, foi Mulla Elijahu Chayin More. O autor de três importantes obras sobre a tradição judaica, história e filosofia em judaico persa, *Sefer Derekh ÿ ayyim* (1921), *Sefer Gedulat Mordekhai* (1924), e *Sefer Yedei Eliyahu* (1927), exerceu grande influência em sua geração. Embora privado de sua visão, cego desde a juventude, este rabino desempenhou um papel muito importante nos esforços para levar os judeus persas a um renascimento judaico.

Após a revolução islâmica do Irã (1979), a atividade literária judaica no Irã parece ter parado. Uma substancial diáspora judaico-iraniana foi estabelecida em várias cidades nos Estados Unidos e, com o tempo, toda uma gama de publicações foi estabelecida em persa padrão, no alfabeto árabe-persa. A geração mais jovem, embora desejando manter sua dupla identidade, judia e iraniana, não está mais familiarizada com a marca do persa escrito em caracteres hebraicos. Entre os esforços para inculcar a consciência judaico-iraniana no público judaico, tanto no Irã quanto na nova diáspora judaico-iraniana, devem ser mencionadas as publicações de Amnon Netzer, professor de persa da Universidade Hebraica de Jerusalém, que, além de escrevendo uma história dos judeus em persa e uma antologia de poesia judaico-persa na escrita árabe-persa, e além de contribuir muito para o estudo acadêmico da história judaica iraniana, também editou alguns volumes de um anuário intelectual de alto nível sob o título de *Pÿdyÿvand*.

### 13. HISTÓRICO DE PESQUISA EM LÍNGUA E LITERATURA

JUDAICO-PERSA. 1. As principais coleções de manuscritos judaicos persas. Um dos primeiros manuscritos adquiridos para bibliotecas ocidentais foi trazido para a Itália por Giambattista Vecchiatti, que obteve em Lar em 1606 a versão do Pentateuco judaico-persa agora mantida na Biblioteca do Vaticano.

Abraham Firkovich (1785–1874) foi um estudioso caraita e colecionador de manuscritos, que viajou para a Palestina, Síria e Egito, e adquiriu valiosos manuscritos judaico-persas, vendidos para a Biblioteca Imperial (agora Pública) de São Petersburgo.

A Biblioteca da Universidade de Cambridge adquiriu uma grande parte dos manuscritos na Genizah do Cairo, incluindo um número surpreendente de fragmentos de manuscritos em judaico-persa primitivos através dos esforços de S. Schechter (1847-1915).

Um dos colecionadores mais importantes foi Elkan Nathan Adler (1861–1946), que adquiriu manuscritos durante suas viagens por muitos países. Sua coleção está agora alojada na biblioteca

do Seminário Teológico Judaico de Nova York. Um catálogo de sua coleção foi publicado em Cambridge (1921).

A *Bibliothèque Nationale* em Paris abriga uma das importantes coleções de manuscritos judaico-persas, principalmente traduções da Bíblia (catálogos de H. Zotenberg, 1866; E. Blochet, 1905). Uma coleção igualmente importante é mantida pela Biblioteca Britânica, algumas delas provenientes da Genizah do Cairo; as descrições do catálogo são de E. Seligsohn, em: *JQR*, 15 (1903), 278-310; J. Rosenwasser (1966).

Entre outras aquisições significativas de manuscritos judaico-persas, deve-se mencionar a de Ezra Spicehandler, que comprou manuscritos no Irã em nome do Hebrew Union College no final da década de 1950, bem como Amnon Netzer, que coletou valiosos manuscritos judaico-persas no Irã na década de 1970 e os entregou ao Instituto Ben-Zvi em Jerusalém. Seu catálogo da coleção Ben-Zvi Institute JP, *Otsar kitve ha-yad* (1985), pode servir como um levantamento da literatura judaico-persa.

2. Uma breve história da pesquisa. Um dos primeiros estudiosos a reconhecer o interesse e a importância do campo do judaísmo persa foi Paul de Lagarde (1827-1891), que estudou as versões judaico-persas da Bíblia na *Bibliothèque Nationale* em Paris e publicou a tradução de Isaías e partes de Jeremias e Ezequiel, veja Lagarde, *Persische Studien* (1884). Ele fez o comentário muito citado de que de agora em diante seria impossível reivindicar conhecimento do persa sem ter passado pelo corpo da literatura judaico-persa.

A contribuição mais importante para a investigação da literatura judaico-persa foi feita por Wilhelm Bacher (1850-1913), que direcionou grande parte de sua considerável energia e produção acadêmica para esse campo, no qual se tornou a autoridade indiscutível.

Na década de 1960, os dois estudiosos mais proeminentes da literatura e linguagem judaico-persa foram HH Paper, que editou os dois mais antigos manuscritos completos do Pentateuco, e JP Asmussen, que publicou uma longa lista de livros e artigos sobre vários temas judaico-persas. Ao mesmo tempo, Ernst Mainz publicou uma série de versões da Bíblia das Coleções de Paris.

A contribuição mais importante para o estudo da dialetologia judaico-persa é Gilbert Lazard, que enfatizou a importância do judaico-persa para o estudo do desenvolvimento da língua persa, mostrando como fez a posição intermediária do judaico-persa entre Persa e Persa Clássico, ao mesmo tempo que demonstra que os primeiros textos judaico-persas derivavam de diferentes dialetos locais, o que explica sua divergência dos textos persas clássicos. DN MacKenzie estudou o Livro de Preceitos Caraita e os problemas do Tafsir de Ezequiel de São Petersburgo. E. Yarshater dedicou alguns estudos aos dialetos falados dos judeus persas. A. Netzer fez imensa contribuição para o estudo da história da literatura judaico-persa do período clássico, identificando a autoria das obras e descobrindo as datas e locais precisos de vários dos autores. Ele também publicou uma série de importantes obras de JP.

## Bibliografia: PESQUISAS, ANTOLOGIAS, CATÁLOGOS

DE JUDEO-PERSA: EN Adler, JQR, 10 (1898), 584–626; JP As mussen, Jewish Persian Texts (1968); WJ Fischel, em: L. Finklestein (ed.), Os Judeus, Sua História, Cultura e Religião, 2 (19603), 1149-90; Mizrahi, A História dos Judeus Persas e Seus Poetas (Heb., 1966; VB Moreen, No Jardim da Rainha Ester. Uma Antologia da Literatura Judaico-Persa, traduzida e com introdução e notas (Yale Ju Daica Series), (2000)); A. Netzer, Muntakhab-i aš'ŷr-i fŷrsi az ŷthŷr-i yahŷdiyŷn-i ŷrŷn (1352 Hijra, Solar); idem, a introdução de: Oŷar Kitvei ha-Yad shel Yehude Paras be-Makhon Ben-Zvi (Heb., 1985); J. Rosenwasser, em: Museu Britânico. Handlist de manuscritos persas, 1895-1966 (1966), 38-44; M. Seligsohn, em: JQR, 15 (1903), 278-301; E. Spicehandler, em: Studies in Bibliography and Booklore, 8 (1968), 114–36. ESTUDOS DE LINGUAGEM E LÉXICO: JP Asmussen, em: Te menos, 5 (1969), 17-21; idem, em: KR Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume (1969), 93-102; G. Lazard, em: SBB, 8 (1968), 77-98 (Fr.; incl. bibl.); idem, La formação de la langue persane (1995); E. Mainz, em: Studia Iranica, 6 (1977), 75-95; A. Netzer, em: J. Dan (ed.), Tarbut ve-Historiya (1987), 19-44; HH Paper, em: JAOS, 87 (1967), 227-230; 88 (1968), 483-494; idem, em: Indo-Iranian Journal, 10 (1967–68), 56–71; L. Paul, Grammatical and Philological Studies on the Early Judeo-Persian Texts from the Cairo Geniza (tese de habilitação não publicada, Göttingen 2002); idem, em: Irano-Judaica, 5 (2003), 96–104; idem, em: Origens persas (2003), 177–194; S. Shaked, em: Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard (1989), 315-19; idem, em: Origens Persas (2003), 195-219. A. PRIMEIRO JUDEO-PERSA: GHUR Tumba INSCRIÇÕES: G. Gnoli, Le iscrizioni giudeo-persiane del ŷŷr (Afeganistão) (Série Orientale Roma, 3) (1964); EL Rapp, Die jüdisch-persisch hebräischen Inschriften aus Afeganistão (1965); idem, Die persische hebräischen Inschriften Afghanestans aus dem 11. bis 13. Jahrhundert (1971); idem, em: Jahrbuch der Vereinigung "Freunde der Universität Mainz" (1973), 52-66; S. Shaked, em: Studies in Judaism and Islam Apresentado a SD Goitein (1981), 65-82; idem, em: Irano-Judaica, 6 (2006). TAFSIR DE EZEKIEL: T. Gindin, em: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 27 (2002), 396–418; idem, em: L. Paul (ed.), Origens persas (2003), 15–30; idem, Judaico-Persa: a Língua do Tafsŷr de Ezequiel (unpub. doct. diss., Universidade Hebraica 2004); DN MacKenzie, em: L. Paul (ed.), Origens persas (2003), 103–10; S. Shaked, em: Studia grammatica iranica. Festschrift fuer H. Humbach (1986), 393-405. B. LITERATURA DO PERÍODO CLÁSSICO: TRADUÇÕES DA BÍBLIA: Algumas edições importantes: P. Lagarde, Persische Studien (1884); H. Ethe, Die Psalmen im hebräischen Text mit persischer Übersetzung (1883); idem, em: Literaturblatt für orientalische Philologie, 1 (1883/84), 186-94; HH Paper, "O Pentateuco Judaico-Persa do Vaticano", em: Acta Orientalia 28 (1965), 363–140; 29 (1965/6), 75-181, 254-310; 31 (1968), 55-113; idem, Um Pentateuco Judaico-Persa, Jerusalém (1972); idem, Biblia Ju daeo-Persica: Editio Variorum (1973), republicação com numerosas correções. ESTUDOS E PESQUISAS DE VERSÕES DA BÍBLIA: G. G. W. Bacher, em: Enciclopédia Judaica, 7 (1906), 313-24; WJ Fischel, em: HTR, 45 (1952), 3-45; P. Horn, em: Indo-germanische Forschungen, 2 (1893), 132-43; HH Paper, in: Studies in Bibliography and Booklore (1968), 99–113. Pentateuco: A. Kohut, Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuchübersetzung des Jacob b. José Tavus (1871). Salmos: JP Asmussen, em: AO, 30 (1966), 15-24; EZ Melammed, em: Sefunot, 9 (1964), 295-319; idem, Tafsir Tehilim bi-Leshon Yehudei Paras (1968). Provérbios: KV Zettersteen, em: ZDMG, 54 (1900), 555-59. OBRAS LÉXICAS: W. Bacher, Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert (1899–1900); idem, em: ZDMG, 51 (1897), 392-425; idem, em: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 16 (1896), 201–247; 17 (1897), 199-200. POESIA (SHŷHŷN, IMRŷNŷ, ETC.): JP Asmussen, em: Acta Orientalia, 28 (1965), 245-61; W. Bacher,

Zwei jüdisch-persische Dichter, Schŷhŷn und Imrŷnŷ (1908); D. Blieske, Sŷhŷh-e Sirŷzŷs Ardašir-Buch (1966); WJ Fischel, em: KS, vol. 9, 522-4; WJ Fischel, em: Mélanges d'Orientalisme à Henri Massé (1963), 141-50; N. Mullaqandow e M. Rahimi (eds.), em: Šarqi surkh (1958), não. 3, 86-106; não. 4, 105–28; M. Rahimi, em: Madanjoti Togŷikiston (1958), no. 8, 12-7, cont. em: Šarqi surch (1964), no. 2, 101–13; H. Striedl, em: Forschungsberichte Marburger Kolloquium 1965 (1966), 119-33. Sobre 'Imrani e o Fatŷ-nŷme cf. também D. Yerousalmi, em: Irano-Judaica 4 (1999), 223-250. NOVOS DIALETOS JUDAICO-PERSAS: Diferentes localidades: S. Soroudi, em: Irano-Judaica (1982), 204–64; idem, em: Irano-Ju daica, 2 (1990), 167-83; A. Netzer, Montakhab-e aš'ŷr-e fŷrsi (1973), 56-57; VA Zhukovskij, Obrazstsy persidskago narodnago tvorŷestvo (1902), 131-34. Hamadan: R. Abrahamian, Dialectes des Israélites de Hamadan et d'Ispahan et dialecte de Baba Tahir, Paris (1936); H. Sa ele, em: Irano-Judaica, 3 (1994), 171-81. Isfahan: I. Kalbŷsŷ, Gŷyeš-e kalŷmiyŷn-e eŷfahŷn (1373 HS); A. Netzer, em: Irano-Judaica (1982), 180-203; idem, em: Miqqedem u-miyam, 4 (1991), 179-98; Kashan: VA Zhukovskij, Materialy dlja izuŷenija persidskix nareŷŷj, 2 (1922), 390-94; Tajrish: VA Zhukovskij, Materialy dlja izuŷenija persidskix nareŷŷj, 1 (1922), 395-98; Yazd: H. Homayoun, em: Yŷdnŷme-ye Doktor Mehrŷd-e Bahŷr, Teerā (1998), 686–706; idem, Gŷyeš-e kalimiŷn e yazd (2004). JUDEO-TAJIK (BUKHARAN JUDAICO): Idioma: T. Nöideke, em: ZDMG, 51 (1897), 548-53; SA Birnbaum, em: Archivum Linguisticum, 2 (1950), 60-73, 158-76; W. Sundermann, em: Mitteilun gen des Instituts für Orientforschung, 11 (1965), 275-300. Literatura: A. Yaari, em: Kirjath Sepher, 18 (1941/2), 282-97, 378-93; 19 (1942/3), 35-55, 116-39 (hebr.); W. Bacher, em: ZDMG, 53 (1899), 389-427; C. Salemann, em: Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, 7<sup>a</sup> série, 42:14 (1897).

[Gilbert Lazard, Walter Joseph Fischel e Herbert H. Paper / Shaul Shaked (2<sup>a</sup> ed.)]

**JUDEOŷPROVENÇAL**, nome dado aos vários dialetos falados entre os judeus da Provença. Por volta do século VI d.C., os judeus formaram comunidades importantes na região sul da França, conhecidas como Provença. Os textos mais antigos da

Judaico-Provençal são as glosas encontradas no Ittur de \*Isaac ben Abba Mari de Marselha, escrito entre 1170 e 1193; nas glosas encontradas no anônimo Sefer ha-Shorashim anexado à Bíblia Farŷi (Ms. Sassoon no. 368, p. 42–165); e em extratos de um comentário anônimo do século XII sobre os Primeiros Profetas (Margoliouth, Cat, no. 249). Outros comentários dos séculos XIII–XIV também fornecem exemplos de glosas provençais e catalãs transcritas em letras hebraicas. Os únicos textos medievais ainda preservados em judeico-provençal são um fragmento do Livro de Ester do século XIV Crescas do Caylar (publicado por A. Neubauer e P. Mayer na Romênia, 21 (1892), 194–227) e uma tradução das orações diárias (sidur), também dos séculos 14<sup>tŷ</sup>–15<sup>tŷ</sup> (Ms. Roth 32). Esses textos foram compostos no vernáculo para o benefício de mulheres que não conseguiam entender o original hebraico.

Texto literário escrito na língua comum de sua época, o fragmento de Ester judaico-provençal, embora transcrito em caracteres hebraicos, não contém palavras ou frases de origem hebraica. O sidur, no entanto, é intercalado com hebraísmos inerentes a uma tradução desse tipo. Estes consistem principalmente em termos que não podem ser facilmente traduzidos, como ŷŷŷŷ para





Dialetos tati do norte\* do Irã. Por outro lado, o judeo-tat está próximo de um dialeto do tipo novo persa falado, no passado, por uma pequena comunidade armeno-grigoriana no noroeste do Azerbaijão. Durante os séculos 19<sup>o</sup> e 20<sup>o</sup>, o judeo-tat foi adotado por minorias linguísticas judaicas menores da Transcaucásia e do norte do Cáucaso (neo-aramaico, curdo, azeirinho, adige-circassiano). Os judeus da montanha migraram para a Transcaucásia e para o leste e norte do Cáucaso do Irã durante os períodos pós-mongol e, especialmente, safávidas. Não há evidências linguísticas para apoiar a alegação de que eles são presumivelmente descendentes de colônias militares iranianas estabelecidas durante o período sassânida (226-641 dC) na fronteira norte do império. Desde o início do século XIX, os judeus da montanha foram estabelecidos principalmente nas cidades de Makhachkala / Mahaç-Qal'ah e Derbend (Darband, Daguestão), em aldeias situadas no sopé caucasiano do sul de Dages tan e no distrito de Qubba (norte do Azerbaijão). No início do século 21, os judeus da montanha são encontrados principalmente em comunidades bem organizadas em Israel, Qubba, Moscou, Nova York e Derbend. Antes de 1917 existiam apenas dois livros em Ju deo-Tat, ambos traduzidos do hebraico ("O que é o sionismo?" e o livro de orações sefardita, ambos impressos em Vilna). Durante a Primeira Guerra Mundial apareceu um jornal, Hed Harim. No período soviético, os judeus da montanha foram reconhecidos como uma das nacionalidades da república do Daguestão, e sua língua ("Tati") tornou-se uma das cinco línguas oficiais da República do Daguestão. Em 1929, como medida de secularização, o alfabeto latino foi imposto a esta língua em lugar do hebraico; isso foi feito como parte da "política de latinização" geral na URSS; no entanto, em 1939, a política linguística havia mudado e todas as escritas latinas foram substituídas pelo alfabeto cirílico. No período soviético, especialmente nas décadas de 1920 e 1960, havia muitas escolas, jornais e outras publicações judaico-tat. Na década de 1960, alguns líderes comunitários no Daguestão soviético (mas não no Azerbaijão) promoveram a política de "tatização", alegando origem não-judaica dos judeus da montanha e encorajando-os a se registrarem como "tats". (Não havia, no entanto, nenhum outro "Tats" registrado, exceto os judeus da montanha). Embora murchando, esta língua é agora uma das nove línguas literárias e oficiais do Daguestão; no censo soviético de 1959, cerca de 30.000 judeus declararam o judeo-tat como sua língua materna. Judeo-Tat é uma língua ameaçada de extinção, e quase todos os judeus da montanha agora falam russo e/ou hebraico. Existem atividades de publicação em Israel e na Rússia, mas em russo ou em hebraico.

**Bibliografia:** VF Miller, *Materialy dlya izucheniya yevrey skotatskogo yazyka; Vvedenie, teksty, slovar (1892) / Materiais para Estudo da Língua Judaico-Tat. Introdução, Textos, Glossário;* idem, *Ocherk morfologii ievrejsko-tatskago narechia (1901); idem, estudos de Tati. Partes I e II. Textos e dicionário Tat-Russo, 1905;* idem, *Estudos Tati, Parte II. Uma tentativa de gramática da língua Tati (1907); idem, "Textos Tati", em: As línguas iranianas, vol. 1 (Moscou-Leningrado, 1945);* NA Ani simov, *Grammatik zuhun tati (1932 [em Judeo-Tat]; Z. Bakhshiev et al. (eds.), Antologiya tatskikh poetov (1932); EIS, 4 (1934), SV Týt; Kh. D. Avshalumov, Folklor Tati (1940) [em Judeo-Tat]; A. Bennigsen e M. Carrère d'Encausse, em: Revue des études islamiques, 23 (1955), 7-56;*

AL Griunberg, *Yazyk severo-azerbaydzhanskikh Tatov (1963); idem, Sistema glagoda v Tatskom yazyka (1963), 121-49 (estas duas obras tratam não dos dialetos judaico-tat, mas dos muçulmanos tati); E. Yar-Shater, A Grammar of Southern Tati Dialects (1969) (trata os dialetos Tati do norte do Irã, não relacionados ao Judeo-Tat ou aos dialetos Muçulmanos Tati do Azerbaijão); M. Zand, "A Literatura dos Judeus da Montanha do Cáucaso", em: SoJA, 15:2 (1985), 3-22; 16:1 (1986), 35-51; idem, "A Cultura dos Judeus da Montanha do Cáucaso e a Cultura dos Judeus de Bukhara durante o Período Soviético", em: JCSU (1973), 134-47; idem, "Hityashevut ha-Yehudim be-Asya ha-Tikhona bi-Yemei Kedem u-vi-Yemei ha-Beinayim ha-Mukdamim," em: Pe'amim, 35 (1988), 4-23; JM Agarunov (Aharonov) e MJ Agarunov (Aharonov), Tati (judeu)-Dicionário Russo (1997).*

[Dan Shapira (2<sup>a</sup> ed.)]

**JUÍZES** (Heb. יָדֵי יִשְׂרָאֵל, **LIVRO DE**, o segundo livro da segunda seção da Bíblia, chamado Profetas (Nevi'im). (Veja a Tabela: Livro de Juízes – Índice.) O Livro de Juízes é nomeado para a série de líderes carismáticos do período entre a morte de Josué e a instituição da monarquia no antigo Israel. Nenhum deles tem um nome que inclua o elemento divino Yahweh. Esses juízes não eram juízes no sentido legal, mas heróis sobre quem "repousou o espírito de Deus" e quem liderou tribos isoladas ou grupos de tribos em campanhas militares para libertar Israel da opressão estrangeira periódica.

(O cognato acadiano šypiyu tem o significado de "governador de distrito", "alto funcionário administrativo"; ver CAD Š/I, 459). Seu governo era temporário e em nenhum caso esses líderes receberam a fidelidade de todas as tribos. Somente no caso de Débora (4:4), a única juíza mulher, há algum indício de função judiciária entre as atividades de um juiz-salvador. Note-se que outras mulheres desempenham papéis significativos, ativos e passivos, nas narrativas dos Juízes. Uma mulher, \*Jael, assassina um general; uma mulher anônima mata Abimeleque, governante de Siquém (Jz 9:5-54). A mãe anônima de Sansão recebe uma anunciação antes de seu pai (Juízes 13:2-3). Mulheres inteligentes conseguem o que querem de um pai (Akhsah; Juízes 1:12-15); um marido (esposa filistéia de Sansão; Juízes 14:15-18); e um amante (Delilah; Juízes 16: 4-21). O voto de um pai leva ao (provável) sacrifício de sua filha (Jz 11:30-40; mas veja

#### Livro de Juízes - Conteúdo

1:1-2:5	Conclusão da conquista.
2:6-3:6	Introdução às carreiras dos juízes.
3:7-11	Otniel.
3:12-30	Eúde.
3:31	Sangar.
4:1-5:31	Deborah e Barak (e Jael).
6:1-8:35	Gideão (Jerubaal).
9:1-57	Abimeleque.
10:1-5	Tola e Jair.
10:6-16	Introdução aos juízes posteriores.
10:17-12:7	Jefté.
12:8-15	Ibzan, Elon e Abdon.
13:1-16:31	Sansão.
17:1-21:25	Migração de Dan para o norte e guerra contra os benjamitas.

juízes, livro de

Marco). O estupro de uma mulher leva à guerra civil (Juízes 19-21) e o rapto de muitas mulheres leva à reconciliação (Juízes 21:10-25).

A natureza exata da história inicial de Israel na Palestina tem sido motivo de controvérsia entre os estudiosos.  
(Veja \*Histórico.)

### Conclusão da conquista (1:1–2:5)

Embora o relato bíblico de uma conquista unificada não seja histórico, foi tomado como factual pelos compiladores de Juízes. O texto bíblico situa os acontecimentos do primeiro capítulo de Juízes após a morte de Josué. Israel teve uma longa série de vitórias impressionantes, mas várias áreas da terra ainda estavam para ser conquistadas (David Kimyri em Juízes 1:1). Enquanto o estágio inicial da conquista foi realizado por todo o Israel em um único acampamento sob um líder, Josué, as operações de limpeza foram deixadas para as tribos individuais. O texto relata a captura de várias cidades que escaparam do ataque unificado das tribos. Terminando o relato há uma lista das cidades não destruídas pelas operações tribais, que foram tributadas por Israel. Listas de cidades semelhantes aparecem na segunda metade do Livro de Josué. Comentaristas judeus medievais já apontaram que sua menção em Josué não é primária. Seu lugar no continuum histórico interno está em Juízes 1, após a morte de Josué (Rashi em Js. 15:14). É difícil reconstruir uma cronologia dentro do Livro de Juízes, porque os julgamentos que podem ter sido contemporâneos ou sobrepostos são apresentados como se tivessem ocorrido sequencialmente. Josué 1–11 e Juízes 1 fornecem dois relatos distintos da conquista israelita da Palestina. A ideia de conquista unificada é produto de autores que, acostumados aos métodos de campanha dos impérios assírio e de outros impérios, os retrojetaram em sua própria história. O relato em Juízes 1, que se concentra em tribos individuais, é uma polêmica pró-judaíta contrastando como os judaítas do sul com a ajuda dos simeonitas lutaram contra os cananeus e principalmente os exterminaram, enquanto as tribos do norte, na melhor das hipóteses, os subjogaram e viveram entre eles. preparando o cenário para os ciclos de apostasia e retorno (Amit, 1999).

Outra polêmica é dirigida ao santuário de Dã, que embora Yahwista, está totalmente equipado com uma imagem esculpida e outros apetrechos reprovados (Juízes 18:14-31). A polêmica contra Benjamim e Saul são evidentes nos capítulos 19-21 que fecha o livro.

### Introdução às Carreiras dos Juízes (2:6–3:6)

Embora o presente Livro de Juízes contenha muito material antigo, os compiladores finais indicam sua distância temporal e geográfica dos eventos por frases como “naqueles dias” (18:1; 19:1; 20:28; 21:25). ; “até hoje” (18:12); “até que a terra foi para o exílio” (19:30); e “Siló, que está na terra de Canaã” (21:12). Há menos evidências do trabalho dos Deuteronomistas em Juízes do que em outras partes da História Deuteronomista (I Samuel-II Reis). No entanto, os estudiosos modernos geralmente concordam que o núcleo central de Juízes (2:6–16:31) foi colocado em sua forma final pelos editores deuteronomícos. Esses editores forneceram uma estrutura que uniu a

histórias de juízes individuais em torno de um tema comum, os recorrentes lapsos de idolatria por parte dos israelitas. A história do período é entendida como cíclica. Israel peca ao perseguir falsos deuses e, portanto, Deus pune o povo submetendo-o a opressores estrangeiros. Percebendo seus erros, o povo se arrepende de sua idolatria e ora ao Senhor por libertação. O Senhor envia um juiz para resgatar o povo das mãos dos opressores. Segue-se um período tranquilo. Algum tempo depois da morte do juiz, as pessoas caem na idolatria e o ciclo recomeça (3:7-9, 12, 14-15; 4:1-3; 6:1, 7).

Esses princípios, subjacentes à atual estrutura do Livro de Juízes, são declarados e elaborados na introdução às carreiras dos juízes (2:6–3:6).

Embora seja errado considerar o Livro de Juízes (e a maior parte do resto da Bíblia) como literatura, a redação é engenhosa e há alguns toques literários agradáveis.

Halpern e outros detectam humor escatológico e sexual na história de Eúde (Juízes 3). A discussão sobre os enigmas de Sansão é repleta de duplo sentido (Juízes 14), e a dominação de Del ilah sobre Sansão (Juízes 16) está em conformidade com os tipos estereótipo modernos e antigos (Prov. 19:13). Os nomes \*Cushan Rishathaim, “Cushan-de Dupla Maldade” e Gaal Ben Ebed “Repugnante, filho de Escravo” (Boling) são provavelmente mutilações.

Há uma antiga piada étnica sobre qualquer pessoa de Efraim que, quando solicitado a dizer sibboleth, (Juízes 11:6) “disse 'sibboleth', pois ele não se preparou (heb. yakin) para pronunciá-lo corretamente”, embora seu a vida dependia disso. As atividades dos juízes estão dispostas geograficamente de sul a norte.

### Otniel (3:7-11)

\*Otniel, o primeiro juiz mencionado em Juízes, é uma figura de transição entre os anciãos que sobreviveram a Josué (Juízes 2:7) e os juízes. Quando jovem, ele participou da conquista, capturando a cidade de Debir (Jz 1:13). No capítulo 3 ele aparece como um lutador contra a opressão estrangeira, o primeiro de uma série de líderes carismáticos. Uma vez que a história de Otniel é pouco mais do que a fórmula de estrutura típica de Juízes, alguns estudiosos sustentam que a narrativa é uma ficção inventada para colocar um herói judaíta entre as fileiras dos juízes. Outros rejeitaram a narrativa como anti-histórica por causa do nome irreal \*Cushan-Rishathaim e a improbabilidade de um governante arameu do norte oprimir a tribo do sul de Judá. Malamet (em Bibliografia) fez um esforço para defender a autenticidade da narrativa de Otniel, citando as incursões arameus no Egito por volta de 1200 aC Os israelitas, não particularmente importantes em si mesmos, foram subjogados durante a marcha arameu em direção ao Egito. É a narrativa bíblica centrada na Palestina que obscurece esse fato. Oded vê esta história como uma polêmica oculta contra os Saulides, que, no entanto, contém uma vaga reminiscência de uma batalha antiga (extensa bibliografia sobre Cushan em Oded).

### Eúde (3:12-30)

Herói de Benjamim, \*Eúde resgata sua tribo e outras de uma longa opressão dos moabitas, liderados por \*Eglon. O assassinato de Eglon (3:21) foi seguido por toques de shofar (3:27),

provavelmente um sinal pré-arranjado para as tropas israelitas tomarem os vauos do Jordão, evitando assim qualquer retirada moabita (Kaufmann, 1962, in bibl., 106). Alguns estudiosos sugeriram que a história é compilada a partir de duas fontes, citando, por exemplo, a entrada “dupla” de Eúde em 3:19-20, enquanto outros sustentam que tais repetições são apenas um pouco de desleixo por parte do contador de histórias, muito comum em contos folclóricos (Kraeling e DePora, 2010). Há muita discussão sobre a localização da casa de Eglom, seja em Jericó, em Moabe propriamente dita, ou em algum acampamento militar a oeste do Jordão.

### Sangar (3:31)

O mesmo \*Shamgar é mencionado no Cântico de Deborah como vivendo em uma época de grande medo do inimigo, um medo tão grande que os israelitas mantiveram-se fora das estradas para que o inimigo não os encontrasse (Jz. 5:6). Embora se afirme que Sangar sucedeu a Eúde, Eúde não morre até 4:1, o que leva diretamente à história de Débora. Juízes relata que “ele também” salvou Israel, mas não quantos anos de paz houve sob sua liderança. Faltam os elementos regulares para a descrição de um juiz, por exemplo, uma motivação teológica para a opressão de Israel e uma indicação de onde ele estava localizado. Os filisteus são o inimigo, apesar de outras evidências bíblicas de que os primeiros confrontos reais com os filisteus ocorreram mais tarde, no período de Samuel e Eli. Finalmente, há a questão do nome de um pouco israelita de Sangar. Alguns estudiosos reconheceram a existência histórica de Sangar, porque seu nome é mencionado no Cântico de Débora. Uma conjectura era identificar Sangar como um herói cananeu de Beth-Anath na Galiléia (Albright, in bibl., 111). Outro estudioso explicou que Sangar era originalmente um guerreiro cananeu tão grande que recebeu o título de “filho de Anate”, a deusa da guerra (van Selms, na Bíblia).

Sangar é um nome estrangeiro, provavelmente hurríta, mas isso não é decisivo, pois muitos estrangeiros passaram a fazer parte de Israel. Suas conquistas se assemelham às de Sansão, que não usava uma arma comum. Tanto Sangar quanto Sansão foram ativos contra os filisteus no sudoeste no período anterior a Débora, e as tradições da Septuaginta que os combinam provavelmente estão corretas (veja o capítulo 13 abaixo). Nos últimos anos, foram descobertas pontas de flechas com os nomes bin-anat e bar aramaico anat, datando dos séculos XI a VII. Seguindo o exemplo de van Selms, notamos que Anat era uma arqueira. Presumivelmente, o patronímico ben-Anat foi dado a arqueiros habilidosos, mas Shamgar não é assim designado. Mas, como Cross observou, várias pontas de flecha demonstram que bin-anat era um nome próprio e não um patronímico, de modo que Shamgar ben Anath deve ser entendido como Shamgar, filho de Ben-Anath.

### Débora e Baraque (4-5)

Israel pecou após a morte de Eúde, e sua punição foi a escravização de \*Jabin, o rei de Canaã. Como o Livro de Josué (capítulo 11) atribui a derrota de Jabin a Josué, tentativas de harmonização foram feitas já na Idade Média. De acordo com Kimyi, Jabin de Juízes 4 era um descendente do rei de mesmo nome derrotado por Josué. Quando y aÿor foi destruída, os sobreviventes da família real fugiu para y arosheth-Goim, que se tornou a nova sede do reinado (David Kimyi em Juízes 4:2). Desta cidade Jabin e seu general \*Sisera oprimiram os israelitas na região. \*Débora enviou uma mensagem a \*Baraque, filho de Abinoão de Quedes-Nafe tali, dizendo-lhe que trouxesse os homens de Zebulom e Naftali para tomar o monte Tabor (Jz 4:6; veja Tur-Sinai). Baraque recusou-se a ir com Débora, e ela concordou em acompanhá-lo, notando, porém, que a morte de Sisera seria pelas mãos de uma mulher. Sisera estava conduzindo seus carros para a área quando as forças israelitas desceram do monte Tabor e infligiram uma derrota decisiva ao seu exército no rio Quisom. Sisera procurou refúgio na tenda de y Eber, o queeneu, que era aliado de Jabin. \*Jael, a esposa de y Eber, o acolheu e o matou enquanto ele dormia, martelando uma estaca de tenda em suas têmporas. Barak foi informado por Jael da morte de Sisera.

A partir de então, os israelitas ficaram cada vez mais fortes até que finalmente dominaram Jabin, o rei de Canaã (Jz 4:24). No relato poético paralelo da batalha com Sisera, Débora cantou sua famosa canção (Juízes 5). A maioria dos críticos modernos aceita o Cântico de Débora como uma das mais antigas composições bíblicas, talvez quase contemporânea aos eventos que descreve. A narrativa em prosa no capítulo 4 é mais problemática. Na raiz de todas as dificuldades está a presença de Jabin, rei de Canaã, que é identificado com o Jabin mencionado em Josué 11:1-9. A maioria das explicações da presença de Jabin gira em torno da teoria de que duas narrativas foram de alguma forma fundidas em uma. Um relato era de uma guerra travada por Zebulom e Naftali contra Jabin, e o segundo era a guerra contra Sisera, que é o tema da canção (Moore, in bibl., 109). As referências a Jabin em Juízes 4 são uma reminiscência da vitória de Josué em Josué. Em sua tentativa de fazer a conquista parecer um esforço conjunto, um editor posterior tomou uma história sobre uma vitória de Zebulom e Naftali e a transformou em uma batalha nacional durante os dias de Josué (Burney, in bibl., 81).

Quaisquer questões levantadas pelas contradições entre Juízes 4 e Juízes 5 são respondidas mostrando que esses dois relatos não são paralelos, mas uma confusão de duas batalhas distintas contra dois inimigos diferentes. Outros avançam a teoria de que Josué 11 e o Cântico de Débora não falam de duas batalhas distintas, mas de duas cenas na mesma campanha. Em tempos posteriores, não se sabia quem foi o responsável pela grande derrota, Jabin, o comandante do norte, ou Sisera, comandante das forças da planície (Batten, in bibl., 34). Dado o consenso atual de que Josué 11 é uma tentativa não histórica de creditar a Josué a vitória sobre os reis do norte, a teoria é improvável. Muitos estudiosos concebem a narrativa em prosa de Juízes 4 como uma formulação independente dos eventos que cercam a guerra com Sisera. Outros vêem o relato em prosa como derivado do poema. Embora as duas narrativas sejam contraditórias, elas se complementam, de uma maneira dificilmente única na redação bíblica (veja, por exemplo, os relatos contraditórios da criação em Gênesis). Não se pode deixar de consultar o relato em prosa de vários fatos importantes, incluindo a identidade de Josué, filho de Anate, as razões pelas quais Débora

juizes, livro de

e Barak estavam envolvidos na batalha, e a função e o título de Sísera.

### Gideão (6–8)

A história do quarto juiz maior, \*Gideão, é provavelmente uma composição de duas histórias (7:1–8:3; 8:4–21). Ataques midianitas aterrorizam a população israelita, e um profeta anônimo diz ao povo que esses ataques são uma punição pelo afastamento de Israel de Deus. O chamado de Gideão para o julgamento foi validado primeiro pela aparição de um anjo de Deus e depois por um milagre envolvendo lã molhada e seca. (Na adivinhação, não era incomum perguntar mais de uma vez para assegurar a confiabilidade do oráculo.) Com uma força de apenas 300 homens, ele derrotou o acampamento dos midianitas com um ousado ataque noturno. A perseguição dos midianitas em fuga resultou na morte dos príncipes midianitas Oreb e Zeeb, e mais tarde nos assassinatos de vingança de sangue dos reis midianitas Zebaï e ýalmunna.

A realeza foi oferecida a Gideão por causa de suas façanhas, mas ele recusou, dizendo que a realeza pertence apenas a Deus. Alguns estudiosos lançaram dúvidas sobre a historicidade da primeira metade da história de Gideão com seu tema dominante de uma guerra santa nacional. Eles também viam com grande ceticismo a possibilidade de 300 homens superarem um grande campo inimigo. Em contraste, o segundo incidente envolvendo a rixa de sangue contra Zebaï e ýalmunna descreve a atmosfera do século XII. Tem um ar de simples realismo ausente na primeira história (McKenzie, in bibl., 130-7). Outros estudiosos consideram essa abordagem uma simplificação excessiva. Eles consideram implausível que uma rixa de sangue pessoal possa se imprimir na consciência nacional como o "dia de Midiã" (Isaías 9:3). Vários estudiosos israelenses contemporâneos defenderam o ataque de 300 homens como fazendo sentido do ponto de vista militar. Em vez de uma fantasia milagrosa, eles a veem como um recurso lógico a um ataque noturno bem coordenado para compensar a vantagem do inimigo em números e armas.

### Abimeleque (9)

A história de \*Abimeleque é um complemento às narrativas de Gideão. Filho de Gideão e sua concubina em Siquém (8:31), Abimeleque usou o dinheiro que lhe foi dado do templo de Baal Berith para contratar homens para assassinar seus 70 meios-irmãos da casa de Gideão. Jotão, o único irmão sobrevivente, relatou uma velha parábola das árvores elegendo o arbusto de espinheiro para governá-las e a aplicou a Abimeleque. Ele previu uma ruptura entre Abimeleque e seus partidários siquemitas, e um governo de curta duração para Abimeleque. Fiel à sua previsão, uma rebelião sob \*Gaal logo estourou; Abimeleque a derrubou, mas em uma campanha contra a vizinha Tebe, uma mulher jogou uma pedra de moinho contra ele das muralhas da cidade, ferindo-o mortalmente. Abimeleque ordenou que seu escudeiro o matasse, para que não se dissesse que uma mulher o matou. Ele reinou apenas três anos, falhando em suas ambições reais principalmente porque não havia ameaça externa para a qual o povo pudesse precisar de um rei forte (Oesterley e Robinson, in bibl., 153).

### Tola e Jair (10:1–5)

Esses dois juizes menores são mencionados como tendo julgado

Israel após a morte de Abimeleque e antes de Jefté. Alguns estudiosos concluíram a partir desses avisos, sem a estrutura usual do Livro dos Juizes (veja acima), que os juizes menores eram juizes no sentido legal, ocupando um cargo central em uma liga anfictiônica das 12 tribos. Os principais juizes eram líderes carismáticos e não juizes, e a única razão pela qual esses dois grupos separados foram combinados foi a presença de Jefté em ambos os grupos (Noth, in bibl., 101). A hipótese de anfictonia de Noth foi geralmente abandonada. Outros estudiosos sugeriram que os nomes dos juizes menores são nomes de clãs, que foram inseridos para trazer o número total de juizes para 12 (Burney, in bibl., 289–90). Estudiosos conservadores rejeitaram essas sugestões. Na visão deles, os juizes menores também são "salvadores" e não meros julgadores. O uso do termo wa-yaqom (va-yakom, "e ele se levantou") implica que eles chegaram ao poder esporadicamente, assim como os principais juizes (Kaufmann, 1962, in bibl., 46-48).

### Introdução aos Juizes Posteriores (10:6–16)

A estrutura característica do Livro dos Juizes é expandida para uma recapitulação da história recente, recontando a adoração dos israelitas a deuses estrangeiros. Deus repreende o povo (evidentemente através de um profeta não mencionado), dizendo-lhes que Ele os punirá e desafiando-os a confiar em seus falsos deuses para protegê-los no dia de Sua ira. O povo confessa seus pecados e remove os falsos deuses de seu meio. Isto constitui uma introdução à história de Jefté.

### Jefté (10:17–12:7)

\*A reputação de Jefté como guerreiro na terra de Tob chegou aos anciãos de Gileade, e eles o pediram para ser seu "chefe" (qaïin) em uma guerra contra Amon, que havia atacado Israel. Tentaram convencê-lo a esquecer a vergonha que os anciãos lhe causaram quando toleraram sua expulsão por causa de seu nascimento ilegítimo. Jefté aceitou sua oferta de liderança na guerra com a condição de que ele também liderasse o povo em tempos de paz. Antes de ir para a guerra, Jefté começou uma correspondência diplomática com Amon, argumentando que Amon não tinha motivo para guerra com Israel, uma vez que Israel havia conquistado o território da Transjordânia dos amorreus, não de Amon (Levi b. Gérson em Juizes 11:12). ). Além disso, Deus havia dado a terra a Israel como herança, e por mais de 300 anos nenhuma reconvenção foi feita (Jz 11:26). Os argumentos não convenceram os amonitas. Jefté fez um voto solene de que, se Deus lhe concedesse a vitória, tudo o que saísse de sua casa para recebê-lo em seu retorno seria sacrificado a Deus como holocausto (11:31). Jefté foi bem-sucedido em sua batalha e, ao voltar para casa, sua filha foi a primeira a cumprimentá-lo. Em cumprimento de seu voto, Jefté ofereceu sua filha como sacrifício, depois que ela teve tempo de lamentar sua virgindade (11:29-40). Comentaristas judeus medievais enfatizam a natureza irrestrita do voto de Jefté de acordo com a lei judaica, e muitos sugerem que sua filha não foi realmente sacrificada, mas condenada à virgindade eterna (Marcus). Uma lenda reconhece o sacrifício da filha de Jefté, mas relata que, como punição, Jefté foi enterrado

“nas cidades de Gileade” (12:7), ou seja, seu corpo apodreceu lentamente e cada membro foi enterrado em uma cidade diferente (David Kimyí em 12:7). O povo de Efraim reclamou a Jefté que não foi chamado para se juntar à batalha. Ao contrário de Gideão, Jefté reuniu um exército para lutar contra os efraimitas. Eles capturaram os vaus do Jordão, e todas as pessoas que tentaram atravessar o rio e que foram reconhecidas como efraimitas foram imediatamente mortas. Os críticos mais extremos consideram toda a história uma narrativa etiológica destinada a explicar a observância anual das jovens de Gileade (Moore, in bibl., 284). Estudiosos mais conservadores veem Jefté como uma figura histórica, mas acreditam que alguns elementos da história não são originais. Na correspondência diplomática (11:12-28), Khemosh, deus de Moab, em vez de Milcom, deus de Amon, é mencionado e, portanto, os estudiosos sustentam que esta seção pertence a outra história sobre as relações israelitas-moabitas (Moore, em bib., 283). Kaufmann sugeriu que, por cortesia diplomática, Jefté não mencionou Milcom. Em vez disso, ele usou o nome do deus Khemosh. O rei amonita entendeu a dica: o fracasso de Khemosh em parar Siyon (Núm. 21:26–30) foi também o começo do fracasso de Amon (Kaufmann, 1962, in bibl., 222). Mais provavelmente, temos uma história original de uma disputa territorial com os moabitas. De acordo com Jefté, Israel detinha o território por 300 anos, lembrando a declaração na estela do rei Mesa de Moabe (meados do século IX) de que “os homens de Gad habitaram em Atarot para sempre”.

(COSII, 137). O estrato moabita da história data do século IX (Taeubler apud Amit 1999, 200). Em uma data posterior, talvez no oitavo século (ver Amós 1:13) ou mais tarde (ver Sofonias 2:8), a realidade da hostilidade amonita e judaíta foi retrojetada em tempos pré-monárquicos.

### **Ibzan, Elom e Abdon (12:8-15)**

Veja acima a discussão de Tola e Jair.

### **Sansão (13–16)**

\*Sansão não foi à guerra contra o inimigo como juiz-salvador, nem liderou tribos contra um opressor ou invasor estrangeiro. Ele lutou sozinho com as próprias mãos ou com algumas armas improvisadas. Sua fraqueza pelas mulheres filistéias o levou a vários confrontos com os filisteus e, finalmente, à sua morte no templo de Dagom (16:23-31). Estudiosos modernos têm argumentado que as histórias de Sansão eram histórias seculares de um herói local popular, mas receberam um tom religioso por detalhes como um nascimento milagroso e o aparecimento de anjos (Renan, in bibl., 282). Outros teorizaram que o ciclo de Sansão foi uma reformulação da elite israelita de um mito do deus do sol. O nome Sansão (do hebraico shemesh, “sol”) e o fato de os eventos terem ocorrido perto de Beth-Shemesh sugerem que as pessoas da região, que adoravam o sol, podem ter retratado o sol e seus raios como a cabeça de um guerreiro cuja força estava em seus cabelos. Um grupo de histórias então cresceu em torno da concepção (Renan, ibid., 283-4). Outros rejeitaram esta explicação. O nome Sansão, mesmo sendo de origem cananéia, não é prova de sua origem mítica. Ao contrário das figuras míticas, Sansão não era de ascendência divina (mas veja Reinhartz). Sansão era, antes, um

“guerra-nazireu”, um fenômeno comum naqueles dias. As pessoas acreditavam que o cabelo não cortado do \*Nazireu o protegia, e isso serviu de base para a lenda de um herói divinamente eleito com força sobre-humana, cuja força estava em seu cabelo (Kaufmann, 1962, in bibl., 242, 244). Que seu cabelo é a fonte de sua virilidade sexual é bem demonstrado (Juizes 16:19) quando Dalila tenta iniciar o sexo com ele (o único caso na Bíblia de innah dirigido por uma mulher a um homem). Cronologicamente, as histórias de Sansão parecem se encaixar melhor antes de Débora. Na narrativa de Sansão \*Dan ainda está no sul, mas no Cântico de Débora eles já haviam se mudado para o norte. As histórias de Sansão foram removidas de seu devido lugar cronológico, porque quebram o padrão de fluxo de Juizes 2-12, mas a menção de Sangar foi deixada antes de Débora como um lembrete de que o início do problema filisteu foi naquela época (Kaufmann, 1962, in bibl., 113). A presença da palavra *yiddah*, “enigma” (Jz 14:12 passim), um empréstimo do aramaico *ayidah* após a mudança do aramaico *dhal* para *dalet* no aramaico imperial que surgiu no século VI impede um período inicial para a data de composição desse capítulo.

### **Migração de Dan para o Norte (17–18) e a Guerra Contra os Benjaminitas (19–21)**

Essas seções conclusivas não têm declarações introdutórias imediatas para conectá-las com o resto do livro e são caracterizadas pela frase recorrente “naqueles dias não havia rei em Israel, cada um fazendo o que parecia bem aos seus próprios olhos” (17:6)., 18:1, 19:1, 21:25). Parece que essas seções pretendiam ilustrar os perigos do governo tribal irregular. A anarquia potencial só poderia ser evitada pela coroação de um rei. Os danitas, incapazes de resistir às pressões dos filisteus em sua casa ao sul, viajaram para o norte e se estabeleceram ali. Eles roubaram os objetos de culto do santuário pessoal de um certo nortista chamado Micah e os instalaram em seu novo santuário em Laish (17-18). A guerra contra os benjaminitas foi o resultado direto de uma ofensa abominável cometida pelo povo de Gibeá. Um viajante levita veio a Gibeá para passar a noite. O povo de Gibeá, cercando a casa em que ele estava hospedado, exigiu que o levita fosse enviado a eles para atos homossexuais (19:22). (Um ponto da história é mostrar que os benjaminitas de Gibeá compartilhavam os valores dos antigos sodomitas. Os muitos elementos comuns a Juizes 19 e Gênesis 19 já foram apontados por Naymanides a Gênesis 19:8.) Sua concubina era enviado em vez disso e ela foi abusada até morrer. O levita cortou seu corpo em 12 pedaços, enviando um para cada uma das tribos, exigindo vingança pelo ato sujo. Uma guerra intertribal resultou, na qual Benjamin foi derrotado decisivamente. Temendo que uma tribo de Israel pudesse ser exterminada, mas não querendo quebrar seu voto contra o casamento com benjaminitas, os efrimitas ocorreram a vários subterfúgios para repovoar a tribo (21). Primeiro atacaram a cidade de Jabes-Gileade, que não havia participado da campanha contra Benjamim. Apenas jovens virgens foram poupadas e dadas aos homens de Benjamim. Para adquirir mulheres para o resto dos sobreviventes, os benjaminitas foram aconselhados a

judino, samuel

deitam-se à espreita nos vinhedos de Siló e tomam como esposas as jovens que costumavam ir dançar ali para festejar a colheita. Tecnicamente, isso não foi uma violação do voto, já que as mulheres foram levadas à força. Tanto os comentaristas medievais quanto os modernos avançaram várias teorias sobre a data desses eventos. A migração danita parece seguir diretamente as narrativas de Sansão e ser datada de algum tempo antes de Débora. Talvez 18:30, em que o primeiro sacerdote de Dã é da geração dos netos de Moisés, após ainda mais esta tese (Kaufmann, 1962, in bibl. 267). Várias datas foram sugeridas para a concubina na história de Gibeá, incluindo o período de Otniel, de Josué e antes de Eli, o sacerdote, e Samuel. Alguns estudiosos citaram a ação conjunta das tribos contra Gibeá e Benjamim como prova da teoria de que, antes da fundação da monarquia, Israel era governado por uma anficionia, uma federação tribal agrupada em torno de um santuário semelhante às federações gregas, mas essa visão tem geralmente abandonado.

Apesar de toda a sua tendenciosidade teológica, o quadro apresentado pelos Juízes das condições no Israel pré-monárquico encontra bastante apoio arqueológico (Bloch-Smith e Nakhai, 118). Além disso, apesar da imposição de suas próprias preocupações por escritores posteriores, Juízes preservou fragmentos literários de grande antiguidade e oferece insights sobre as condições sociais e religiosas do período entre a conquista e a monarquia. O quadro teológico apresentado pelo Livro dos Juízes é que o objetivo primordial e unificador da conquista não estava mais presente. A forte lealdade a Yahweh que caracterizou a geração de Josué diminuiu. Os israelitas se voltaram para os deuses de seus vizinhos. O presente Livro de Juízes enfatiza o fato de que esses fenômenos foram a principal causa do desastre nacional, e que somente em verdadeiro arrependimento a nação seria capaz de viver uma vida segura em sua terra. O autor cristão de Hebreus 11:32-33 cita Gideão, Baraque, Sansão e Jefté como exemplos de antigos dignos cuja fé lhes trouxe triunfo.

**Bibliografia:** COMENTÁRIOS: GF Moore, Juízes (ICC, 1895); CF Burney, Juízes (19302); Y. Kaufmann, *Sefer Shofetim* (1962). ESTUDOS GERAIS: E. Renan, *História do Povo de Israel* (1894); WOE Oesterley e TH Robinson, *História de Israel* (1932), 112-70; Y. Kaufmann, *Relato Bíblico da Conquista da Palestina* (1953); Kaufmann Y., *Toledot*, 2 (1960), 90-158; Nada, *Hist. Isr.* 164ss.; Bright, *Hist.* 151-60; JL McKenzie, *O Mundo dos Juízes* (1966); A. Mal amat, em: HH Ben-Sasson (ed.), *Toledot Am Yisrael bi-Ymei Ke dem* (1969), 70-83. ESTUDOS ESPECIALIZADOS: LW Batten, em: JBL, 24 (1905), 31-40; EG Kraeling, *ibid.*, 54 (1935), 205-10; Albright, *Arch Rel*, 79-124; A. Malamat, em: PEQ, 85 (1953), 61-65; *idem*, em: JNES, 13 (1954), 231-42; J. Bright, *Early Israel in Recent History Writing* (1956); E. Danelius, em: JNES, 22 (1963); A. van Selms, em: VT, 14 (1964), 294-309; J. Liver (ed.), *Historya yeva'it shel Ereẓ Yisrael...*

(1965), 79-124; A. Alt, *Ensaio sobre História e Religião do Antigo Testamento* (1966), 173-237. **Adicionar. Bibliografia:** NH Tur-Sinai, *The Language and the Book*, 1 (1954), 409-423; S. Niditch, em: CBQ, 44 (1982), 365-78; D. Marcus, *Jefté e seu voto* (1986); A. Reinhartz, em: JSOT, 55 (1992), 25-37; A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Judges* (1993); R. Boling, em: ABD, 3, 1107-17, incl. bib.; B. Halpern, *The Creation of History in Ancient Israel* (1998), pp. 79-90; Y. Amichay, *De um*

60 (1990), 4-19; *idem*, *O Livro dos Juízes: A Arte da Edição* (1998); *idem*, *Juízes* (1999); B. Oded, em: M. Fox (ed.), *Texts, Temples, and Traditions ... Tribute Haran* (1999), 89-948; L. Bloch-Smith e B. Nakhai, em: NEA, 62 (1999), 62-92, 101-27; T. Beal e M. Gunn, *DBI*, 1:637-47 extenso bibl.; M. Brettler, *Juízes* (2001); F. Cross, *Leaves from an Epigrapher's Notebook* (1993), 216-20; N. Na'aman, em: VT, 55 (2005), 47-60.

[Gershon Bacon / S. David Sperling (2ª ed.)]

**JUDIN, SAMUEL** (1730-1800), medalhista russo. Judin possuía um talento natural extraordinário e foi aceito muito cedo pela Escola de Gravura da Casa da Moeda de São Petersburgo (Leningrado). De 1757 a 1762 foi o principal gravador da casa da moeda. Em seu primeiro ano, ele bateu o rublo de prata para Pedro III; a edição limitada mostrava suas iniciais cirílicas ("S. Yu.") na capa e é um item numismático cobiçado.

A medalha mais conhecida de Judin é a que comemora a vitória russa sobre Carlos XII da Suécia em Poltava em 1709. Ele também gravou um conjunto de medalhas, seguindo modelos anteriores, que tratavam da vida de Pedro, o Grande. Judin colaborou com Timothy Ivanov em grandes medalhas de retratos, sendo um excelente exemplo a medalha conjunta de Elizabeth I da Rússia.

**Bibliografia:** Friedenber, em: *The Numismatist*, julho (1969), 895-6.

[Daniel M. Friedenber]

**JUDITH** (c. 200 CE), a esposa de R. ȳ iyya. Ela era mãe de filhas gêmeas, Pazi e Tavi, e filhos gêmeos, Judá e Ezequias. Tendo sofrido de maneira incomum no parto, ela se disfarçou e perguntou ao marido se uma mulher foi ordenada pela Torá para propagar a raça. Ao ser informada de que não, ela bebeu uma poção esterilizante – uma forma de controle de natalidade permitida às mulheres (Shab. 111a). ȳ iyya, no entanto, ficou muito descontente (Yev. 65b). De acordo com outro relato, ela alegou sem sucesso que seu pai a havia prometido a outro homem quando ela ainda era criança, de modo que ela foi proibida de coabitar com ȳ iyya (Kid. 12b). Judith constantemente atormentava seu marido – tanto que certa vez ele disse a seu sobrinho Rav: "Que Deus te livre daquilo que é pior que a morte", ou seja, uma esposa ruim (cf. Eccl. 7:26).

Ele, no entanto, costumava comprar muitos presentes para ela, explicando a seu sobrinho surpresa: "É suficiente para nós que eles criem nossos filhos e nos salvem do pecado" (Yev. 63a).

**Bibliografia:** Hyman, *Toledot*, 430, 616.

[Moisés Aberbach]

**JUDITH, BOOK OF**, uma narrativa histórica que data dos tempos do Segundo Templo, incluída pela Septuaginta e pelo cânon das igrejas católica e grega na Bíblia e pelos protestantes nos apócrifos.

A história é a seguinte: Nabucodonosor, rei da Assíria que reinou em Nínive, depois de ter derrotado Arfaxad, rei da Média, no vale de Ragau, enviou Holofernes, seu comandante em chefe, em uma campanha de conquista, no curso de que ele invadiu todos os países de entre a Pérsia

para Sídón e Tiro. Quando chegou ao vale de Esdraelon, antes da passagem estreita que leva à Judéia e Jerusalém, descobriu que, por ordem do sumo sacerdote em Jerusalém, todas as passagens haviam sido ocupadas pelos judeus que moravam nas cidades fortificadas de Betúlia e Betomesthaim. Diante disso, Holofernes convocou um concílio, pelo qual ordenou que Achior, o chefe amonita, que havia falado com confiança do poder vitorioso de Israel enquanto permanecessem fiéis a Deus, fosse enviado aos judeus de Betúlia.

Holofernes então sitiou a cidade. Depois de um mês, quando não havia mais água em Betúlia e seus líderes já haviam decidido abrir as portas ao inimigo, de repente apareceu uma viúva chamada Judite, filha de Merari. Ela era da tribo de Simeão e moradora de Betúlia, jovem e bela, justa e rica. Com a permissão dos chefes da cidade desceu ao acampamento de Holofernes que, atraído por sua sabedoria e beleza, a convidou para um banquete. Quando Holofernes adormeceu, vencida pelo vinho, Judite pegou sua adaga, cortou sua cabeça e, entregando-a à criada, voltou com ela para Betúlia. Privado de seu comandante-chefe pelo ato corajoso de Judith, os soldados sírios em pânico fugiram.

Há muitos elementos obscuros na história. Sua data foi atribuída ao período do retorno a Sião após o exílio babilônico. Naquela época, os reinos da Assíria e da Média não existiam mais e, portanto, várias outras teorias foram avançadas pelos estudiosos. Alguns (seguindo Lutero) sustentaram que é meramente uma alegoria. Mais provavelmente, é um romance histórico escrito nos dias dos asmoneus para inspirar coragem, sendo seu núcleo histórico encontrado nos eventos que ocorreram sob Artaxerxes III, quando em 352 aC um príncipe da Capadócia chamado Holofernes lutou contra os egípcios (Diodorus Siculus xvii, 6, 1). No entanto, mesmo essa teoria apresenta alguma dificuldade, uma vez que a história não contém características gregas (e sua origem geográfica e étnica até conflita com tal interpretação). Por outro lado, contém nomes definitivamente persas (Holofernes, Bagoas) e elementos (como יָרַח וַיָּרַח para "punhal"; apresentar "terra e água" ao rei como sinal de rendição; a denominação "o Deus do céu" para Deus de Israel; e a designação real, "o rei de toda a terra"). Portanto, foi sugerido que o livro inteiro é uma produção "persa". Embora, de acordo com essa visão, o pano de fundo da história seja a guerra de Dario I contra Fraortes, o "rei" da Média na época do retorno a Sião (que é mencionado no livro), ela foi escrita apenas em o final do período persa, na esteira da grande revolta de 362 aC (no reinado de Artaxerxes II), que também se espalhou para Ereç Israel. Nem, de acordo com essa teoria, o detalhe geográfico mais importante no livro, ou seja, a referência a um assentamento judaico (simeonita) na fronteira do vale de Dotã, é uma invenção. Para uma combinação de várias fontes (Meg. Ta'an. for 25 Mar'yeshvan (cap. 8); Jos., Ant. 13:275f., 379f; Wars 1:93f.; e também aparentemente I Macc. 5:23) mostra que na época do retorno na região de Samaria, no bairro do que ficou conhecido como "as cidades

de Nebhrakta", havia um assentamento judaico-simeonita (que pode, de fato, ter existido já nos dias do Primeiro Templo e ser de origem semita: cf. II Crônicas 34:6, 15:9; e também eu Crônicas 4:31). A suposição é que na grande revolta no final do reinado de Artaxerxes II (404-359 aC) esta região cumpriu alguma função.

Do ponto de vista literário, em virtude de sua descrição épica, o livro é uma das produções mais acabadas dos tempos do Segundo Templo. Uma obra em prosa, incorpora dois poemas, a oração de Judite antes de partir para o acampamento de Holofernes (9) e a ação de graças de Israel após a vitória (16). Muito próximo da poesia bíblica posterior, em sua estrutura e imagens poéticas, esse cântico de ação de graças é anterior aos encontrados em Qumran. O livro também é significativo por causa da halachá que contém e da fé religiosa que reflete. No entanto, não revela nenhum traço de sectarismo, como as obras escritas no período pós-hasmoneu.

Como é claramente evidente em seus muitos hebraísmos, o livro foi originalmente escrito em hebraico (cf., por exemplo, as expressões: "o espaço de 30 dias"; "toda carne", como designação para seres humanos; "não deixe poupe o teu olho"; "a face da terra"; e "ferir com o fio da espada", etc.). Na tradução grega precisa também é discernível o especial Ereç Ortografia de Israel (a substituição do verbo יָרַח por יָרַח).

O livro existe em quatro versões gregas principais (A, B, Codex 58 e Codex 108), todas derivadas do hebraico. Nos tempos antigos, foi feita uma tradução aramaica resumida, com base na qual Jerônimo traduziu a obra para o latim (sendo esta a versão da Vulgata). Em um estágio inicial, o livro hebraico foi perdido, mas de uma forma ou de outra (principalmente através de traduções e adaptações do latim), a partir dos séculos 10t̄–11t̄, várias versões hebraicas resumidas da obra encontraram seu caminho de volta à literatura midráshica.

[Yehoshua M. Grintz]

### Nas artes

Judite atraiu mais escritores, artistas e compositores do que qualquer outra figura dos apócrifos. Duas das primeiras obras literárias foram Judith, um fragmentário épico inglês antigo, e um poema do alto alemão médio com o mesmo título, datado do século XIII. Uma das primeiras peças gravadas sobre Judite e Holofernes foi encenada em Pesaro, Itália, em 1489 pela comunidade judaica local. No início do século XVI, o assunto despertava nova atenção – principalmente entre os escritores protestantes, que o reinterpretavam em termos do triunfo da virtude sobre a maldade. Martin \*Lutero favoreceu o uso de material do Antigo Testamento como base para o drama, especialmente recomendando Judite como tema trágico. Duas obras pioneiras da era renascentista foram Judite (1521), um épico religioso do humanista croata Marko Marulić e Judith (1532), do dramaturgo alemão Sixtus Birck. Outra Judite (1551) foi escrito pelo alemão Meistersinger Hans Sachs. Na Itália, onde o assunto era tratado de maneira católica ortodoxa, Luca (Ciarafello) de Calerio produziu o drama Giuditta e Oloferne (Nápoles, 1540), e G. Francesco Alberti

judite, livro de

a tragédia Oloferne (1594). O assunto manteve sua popularidade ao longo dos séculos XVII e XIX e foi tema de peças teatrais em vários países. Assim, na Espanha, o dramaturgo e pregador marrano Felipe \*Godínez escreveu *Judit y Holofernes* (1620); e *Iyudif* (1674), um drama em prosa russo de sete atos, foi uma das primeiras obras bíblicas a ser encenada em Moscou. Uma obra anônima de 1761, *Sefer Yehudit ve-Sefer Yehudah ha-Makkabi*, apareceu em Amsterdã. Duas curiosidades do século XIX, ambas escritas em \*judaico-italiano e intituladas *La Betulia liberata*, foram um poema de Luigi Duclou (1832) e um épico de Natale Falcini (1862). Uma tragédia notável sobre o tema foi *Judith* (1841), do dramaturgo alemão Friedrich Hebbel. Nos Estados Unidos, o quacre John Greenleaf Whittier incluiu “*Judith at the Tent of Holofernes*” (1829) entre seus poemas bíblicos, enquanto Thomas Bailey Aldrich dramatizou seu *Judith and Holofernes* (1896), e Adah Isaacs \*Menken escreveu sua sensual história, “*Judite*” (em *Infelicia*, 1888). Um número impressionante de trabalhos sobre Judite foram escritos por autores do século XX. O expressionista alemão Georg Kaiser adotou uma abordagem original em sua comédia *Die juedische Witwe* (1911). O desejo de “modernizar” o assunto era particularmente evidente na Inglaterra, onde *Judith* (1911; encenado em 1916), de Thomas Sturge Moore, sugeriu que a heroína se tornou amante do tirano antes de matá-lo. A *Judith de Lascelles Abercrombie* (em *Emblems of Love*, 1912) continha fortes conotações de pensamento sufragista, enquanto a heroína de Arnold Bennett (1919) criou furor ao aparecer no palco com um traje revelador. Entre as peças que apareceram entre as guerras mundiais estavam o drama *Judith* (1922), de Henry \*Bernstein, *Judith, die Heldin von Israel* (1927), de Bartholomaeus Ponholzer, e *Giuditta* (1938), de Ricardo Moritz. Em sua tragédia psicológica, *Judith* (1931), o escritor francês Jean Giraudoux foi ainda mais longe do que o britânico ao tratar toda a história como um mito, transformando a heroína em cortesã e o vilão na personagem mais simpática.

*Judith* tem sido frequentemente retratada por artistas. Para o cristianismo medieval, o assassinato de Holofernes pela heroína judia representava o triunfo da Virgem sobre o diabo. Também significou a vitória da santidade (castidade e humildade) sobre a luxúria e o orgulho. Judite geralmente é mostrada com a espada na mão direita e a cabeça de Holofernes na esquerda, ou jogando a cabeça em um receptáculo mantido por seu servo. Um cachorro, símbolo de fidelidade, muitas vezes a acompanhava. Na pintura renascentista e posterior, ela às vezes era mostrada nua. A história foi tratada em ciclos narrativos e em incidentes isolados. Um ciclo inicial existe na Bíblia de San Paolo fuori le Mura (Roma, século IX). Os arcos sobre o portal norte da Catedral de Chartres (século XIII) retratam vários episódios, assim como uma janela do mesmo período em La Sainte-Chapelle, em Paris. O tema foi considerado adequado para tapeçaria, sendo dois exemplos um ciclo de Tournai (século XV) nos *Musées royaux d'art et d'histoire de Bruxelas*, e uma versão francesa (c. 1515; agora na Catedral de Sens). Na Loggia dei Lanzi, em Florença, há uma escultura ornamentada do tema de Donatello. Entre os pintores renascentistas, Andrea Mantegna tratou do assunto várias vezes

e Botticelli pintou alguns episódios da história de Judite que não são comumente ilustrados: Judite e sua empregada chegando em casa com a cabeça e a descoberta do cadáver de Holofernes (ambos na Galeria Uffizi, Florença). Há uma pintura de *Judith* com a cabeça do mesmo artista no Museu Rijks, em Amsterdã. Michelangelo incluiu figuras de Judite e sua empregada no teto da Capela Sistina.

Vários dos grandes artistas venezianos pintaram Judite. Há uma figura ereta da heroína pisando delicadamente na cabeça de Holofernes por Giorgione (Hermitage, Leningrado). Paolo Veronese pintou uma Judite muito atraente (Kunsthistorisches Museum, Viena), e há um estudo dela no ato de matar Holofernes por Tintoretto (Prado, Madrid). Dos artistas italianos posteriores, Caravaggio pintou a mesma cena (Museu de Nápoles) com certa violência. O pintor renascentista alemão Lucas Cranach sentiu-se particularmente atraído pelo tema de Judite e Holofernes e o pintou várias vezes. Uma versão está no Kunsthistorisches Museum, em Viena. Rubens usou um claro-escuro dramático para retratar Judite no ato de matar Holofernes (Museu de Brunswick).

Na tradição musical judaica, a história de Judite é representada pelo canto do piyyut, *Mi Khamokha Addir Ayom ve-Nora* (Davidson, Ojor, 1143) no sábado de *Yanukkah*, costume mantido em várias comunidades. O “Cântico de Judite”, *Hymnum cantemus Domino* (Judite 16: 15-21), é prescrito na Igreja Católica para as Laudes (ofício da madrugada) às quartas-feiras e entoado com uma simples melodia salmódica.

As configurações polifônicas do texto aparecem apenas raramente: um exemplo é *O bone Deus*, ne *projicias* de Jacobus Gallus (Handl), sendo o texto uma combinação de versos dos capítulos 8, 14, 16 e 19 do livro apócrifo. Com a ascensão do oratório, o assunto – possuidor de uma trama naturalmente dramática – ganhou destaque e continua mantendo sua popularidade. Dois fatores contribuíram para o aparecimento notavelmente frequente de oratórios no segundo e terceiro quartéis do século XVIII: em primeiro lugar, o apelo do libreto de Metastasio, *Betulia libertata* (encomendado pelo imperador Carlos VI da Áustria, e apresentado pela primeira vez na Capela Imperial, em Viena, com música de Georg Reutter, em 1734); e em segundo lugar, o reinado de Maria Teresa (1740-1780), que foi simbolizada como uma Judite dos últimos dias enfrentando o novo Holofernes - Frederico, o Grande da Prússia. A produção regular de óperas sobre Judite só começou em meados do século XIX, quando os temas bíblicos foram permitidos no palco e as primeiras “óperas de terror” românticas prepararam o público para a visão da cabeça decepada de Holofernes.

A seguir, uma lista seletiva de composições sobre *Judith*; todos são oratórios, salvo indicação em contrário: Cas par Foerster, *Dialogus de Holoferne* (1667); Antonio Draghi, *La Giuditta* (1668–69); Giovanni Paolo Colonna, *Bettuglia libertata* (1690); Alessandro Scarlatti, *La Giuditta Vitoriosa* (1695); Marc-Antoine Charpentier, *Judith sive Bethulia liberata* (cerca de 1700); Antonio Vivaldi, *Judite triunfante devicta Holofernis barbarie* (1716); Giuseppe Porsile, *Il trionfo di Giuditta* (1923); Wilhelm de Fesch, *Judith* (libreto em inglês: London,



1733); Georg Reutter, *Betulia liberata* (primeira montagem do libreto de Metastasio; Viena, 1734); Joseph Anton Sehling, *Firma in Deum fiducia...* in *Judith Israels Amazone* (melodrama; Praga, 1741); Niccolò Jomelli, *Betulia liberata* (texto de Metastasio; Veneza, 1743; primeiro oratório do compositor); Antonio Bernasconi, *Betulia liberata* (texto de Metastasio; 1754); Giovanni Battista Martini, *In cymbalis e Hymnum novum*, dois cânones de quebra-cabeça em sua *Storia della musica*, 1 (1757), 165, 334; Ignaz Holzbauer, *Betulia liberata* (texto de Metastasio; 1760); John Christopher Smith, *Judith* (oratório cênica; 1760, não realizada); Thomas Augustine Arne, *Judith* (1761, reencenado em 1773; primeiro uso de coristas femininas no palco inglês); Domenico Cimarosa, *Giuditta* (“opera sacra”, 1770); Florian Gassmann, *Betulia liberata* (texto de Metastasio; Viena, 1771; inaugurando os concertos do Tonkuenstlersocietaet); Wolfgang Amadeus Mozart, *Betulia liberata* (texto de Metastasio; 1771; ver também ser baixo); Leopold Anton Koželuch, *La Giuditta* (c. 1780) e *Judith und Holofernes* (depois de Metastasio; como ópera, c. 1779; como oratório, 1799); Ludwig van Beethoven, três cânones em “Te solo adoro” do libreto de Metastasio (1823); Samuele Levi, *Giuditta* (ópera; Veneza, 1844); Julius Rietz, *Judith* (ouverture e entr’actes para o drama de Hebbel, 1851); Emil Naumann, *Judith*

(ópera, 1858); Alexander Serov, *Judith* (ópera; texto do compositor e três colaboradores; São Petersburgo, 1863; seu maior sucesso); Giacomo Meyerbeer, *Judith* (fragmento operístico, 1864; inédito); Albert Franz Doppler, *Judith* (ópera, 1870); Paul Hillemecher, *Judith* (“scène lyrique”, 1876); Charles Lefebvre, *Judith* (ópera, 1879); Carl Goetze, *Judith* (ópera, 1887); Sir Hubert Parry, *Judith* (1888); George W. Chadwick, *Judith* (“drama lírico”, 1901); August Reuss, *Judith* (para orquestra; “depois de Hebbel”, 1903); Carlo Ravasenga, *Giuditta e Oloferne* (para orquestra, 1920); Max Ettinger, *Judith* (ópera, 1920); Emil von Resniyek, *Holofernes* (ópera; libreto do compositor, baseado em Hebbel, 1923; a abertura, na forma de um arranjo de Kol Nidre, também foi executada e publicada separadamente); Arthur Honegger, *Judith* (ópera; texto de René Morax, 1926); Eugene Goossens, *Judith* (ópera; texto de Arnold Bennett, 1928); Gabriel Grad, *Judith e Holofernes* (ópera em hebraico; apenas partes publicadas, 1931 e 1939); Carl Nathanael Berg, *Judith* (ópera, 1931–35); Mordechai Seter, *Judith* (ballet, 1963; reformulado em 1967 como uma “chacona sinfônica” para orquestra).

A *Betulia liberata* de Metastasio foi traduzida para o hebraico por David Franco Mendes em 1790–91 como *Teshu'at Yisrael*. Não é certo se a tradução foi feita para uma performance com música de Mozart, pois o manuscrito traz apenas a direção *Lahakat Meshorerim* (“grupo de cantores”, ou seja, coro), e não indica os solos. F. Clément, em seu *Dictionnaire des Opéras* (1897, 624), relata a apresentação da United Hebrew Opera Company em Boston de uma ópera intitulada *Judith und Holofernes* (1861), que foi “cantada em alemão, com o programa impresso em hebraico”. Tanto a apresentação quanto o programa provavelmente estavam em iídiche.

[Bathja Bayer]

**Bibliografia:** YM Grintz, *Sefer Yehudit* (1957), incl. bib., 209–19; idem, em: Molad, 17 (1959), 564-6; A. Schalit, *Namenwo*

*erterbuch zu Flavius Josephus* (1968), 130-3; AM Habermann, em: *Maayanayim*, 52 (1961), 42–47; AM Dubarle, *Judith, Formes et Sens des Diverses Traditions* (1966); YL Bialer, em: *Min ha-Genazim*, 2 (1969), 36-51. **NAS ARTES:** RE Glaymen, recente *Judith Drama and Its Analogues* (1930), incl. “uma lista... de peças baseadas em toda a Bíblia”: 112–34; E. Purdie, *História de Judith na literatura alemã e inglesa* (1927), incl. bib., 1–22; M. Sommerfeld (ed.), *Judith-Dramen des 16./17. Jahrhunders* (1933). **Adicionar. Bibliografia:** CA Moore, “*Judith: The Case of the Pious Killer*”, em: *Bible Review*, 6 (1990), 26–36.

**JUEDISCHE FREISCHULE** (ger.: “Jewish Free School”), escola particular para crianças pobres, fundada em Berlim em 1778 por Isaac Daniel Itzig e David Friedlaender, influenciados pelas ideias de Moses Mendelssohn sobre educação. Adjacente à escola havia uma tipografia cujos rendimentos contribuíam para a manutenção da escola. As disciplinas ensinadas incluíam escrita, aritmética, contabilidade, desenho, leitura em alemão e francês e geografia. O Hebraico Bíblico era ensinado apenas de forma muito limitada, sendo a maior parte do tempo dedicada a cursos comerciais. Em 1779 Friedlaender publicou um leitor para seus alunos – um dos primeiros do gênero a ser usado nas escolas judaicas alemãs – contendo trechos da literatura alemã e hebraica, esta última em traduções alemãs de Mendelssohn. Alguns cristãos foram incluídos no corpo docente. Durante os primeiros anos, havia cerca de 80 alunos. Depois de dez anos, no entanto, cerca de 500 alunos se formaram na escola. Após a morte de Itzig em 1806, Lázaro Bendavid foi nomeado diretor. Ele foi levado por considerações ideológicas e práticas a aceitar alunos cristãos, cujo número aumentou, com o passar do tempo, para um terço do total. A Freischule tornou-se assim a primeira escola interdenominacional na Alemanha. Dos 80 alunos que cuidavam da escola, em 1817, 40 eram educados gratuitamente e 16 eram cristãos. Na época da reação após as guerras napoleônicas, o governo prussiano proibiu as crianças cristãs de frequentar as escolas judaicas; consequentemente, todos os alunos não judeus tiveram que deixar a escola em 1819. No mesmo ano o número de alunos judeus diminuiu para 50 e em 1825 a escola teve que ser fechada.

Nos 48 anos de sua existência, a Freischule formou cerca de 1.000 alunos, a maioria dos quais mais tarde participou ativamente do movimento reformista. A escola, que sempre defendeu métodos de ensino modernos, serviu de modelo para escolas semelhantes, como a *Samsonschule* em *Wolfenbuettel* e a *Philanthropin* em Frankfurt.

**Bibliografia:** M. Eliav, *Ha-yinnukh ha-Yehudi be-Ger manyah* (1961), 71-79. **Adicionar. Bibliografia:** I. Lohmann, *Yevrat Yinnukh Ne'arim* (2001).

[Reuven Michael]

**JUEDISCHE PRESSE**, semanário alemão que reflete um ponto de vista ortodoxo, publicado em Berlim. A *Juedische Presse* foi fundada em 1870 por iniciativa de Azriel Hildesheimer, e editada de 1884 a 1910 por seu filho, Hirsch Hildesheimer. Desde o início, refletia a visão de Hildesheimer sobre os males de *yalukkah* e sobre a necessidade em Jerusalém de educação

juedischer frauenbund

reforma e capacitação técnica. O jornal também apoiou o movimento \*Yibbat Zion e a colonização em Eretz Israel, mas criticou \*Herzl e o sionismo político. Na política comunal, opôs-se ao seccionismo dogmático (Austritt) de alguns ortodoxos da comunidade, com sede em Frankfurt, e defendeu a chamada "Ortodoxia comunal" que funcionava no âmbito das congregações estatais. Em 1919, o Juedische Presse tornou-se o órgão oficial do \*Mizrachi alemão (com um suplemento hebraico e iídiche), mas cessou a publicação em 1923.

**Bibliografia:** M. Eliav, em: Sinai, 65 (1969), 221-33.

**JUEDISCHER FRAUENBUND**, organização de mulheres judias fundada em 1904 por Sidonie Werner e Bertha \*Pap penheim originalmente para combater a escravidão branca, especialmente de meninas judias da Europa Oriental. Sob a liderança enérgica de Pappenheim, a organização expandiu-se rapidamente e, após 30 anos de existência, ostentava 30.000 membros em cerca de 450 filiais. Politicamente, a organização era neutra: as organizações de mulheres do \*Central-Verein e \*B'nai B'rith eram afiliadas a ela, enquanto as organizações de mulheres ortodoxas e sionistas não eram. Suas agências de caridade estavam preocupadas com adoção, assistência social e saúde, e especialmente o lar de Isenburg para mulheres rebeldes. Nas comunidades judaicas, a Frauenbund lutou pelo sufrágio feminino completo nas eleições comunais e recebeu representação nominal em fóruns nacionais e internacionais. Bertha Pappenheim foi sucedida por Hannah Karminski (1887-1943), que foi deportada e morta pelos nazistas após o fechamento forçado da Juedischer Frauenbund em 1938 (refundada por Jeanette Wolff e Ruth Galinski em 1953).

**Bibliografia:** D. Edinger (ed.), Bertha Pappenheim, Leben und Schriften (1963); Biblioteca Wiener, judeus alemães (1958). **Adicionar.** **Bibliografia:** MA Kaplan, "German-Jewish Feminism in the Twentieth Century", em: JSS, 38 (1976), 39-53; MA Kaplan, O movimento feminista judaico na Alemanha – As campanhas da Jüdischer Frauenbund 1904–1938 (1979); SL Tananbaum, "Jewish Feminist Organizations in Britain and Germany at the Turn of the Century", em: M. Brenner, R. Liedtke e D. Rechter (eds.), Two Nations (1999), 371-92; F. Gleis e S. Werner, "Norddeutschlands Führungsgestalt in der juedischen Frauenbewegung," em: G. Paul e M. Gillis-Carle bach (eds.), Menora und Hakenkreuz (1998), 135–140; M. Grandner, Geschlecht, Religion und Engagement – Die jüdischen Frauenbewegungen im deutschsprachigen Raum (2005).

**JUEDISCHER KULTURBUND** (ger. "Associação Cultural Judaica"), organização judaica alemã fundada em Berlim em maio de 1933, quando o regime nacional-socialista demitiu professores, artistas e autores judeus de seus cargos e excluiu todos os judeus da vida cultural alemã.

O Juedischer Kulturbund foi iniciado por Kurt Baumann, um jovem diretor de teatro, e dirigido por Kurt Singer, que era médico e músico e diretor da Ópera de Berlim. Singer contratou alguns bons artistas judeus para se apresentarem e também organizou uma série de palestras sobre assuntos científicos. Sua existência foi aceita pela Gestapo somente após a

palavras "judeus alemães" foram eliminadas de seu título e suas atividades estavam sob escrutínio nazista. O Juedischer Kulturbund dedicou-se a difundir extensivamente o interesse pela arte e cultura judaica, apesar da perseguição nazista, e trabalhou para garantir a continuidade da atividade cultural, fornecendo fundos dos recursos de seus membros e através das próprias comunidades. Evidentemente, o trabalho do Juedischer Kulturbund ajudou em grande parte a manter uma população judaica unida e a despertar o amor pela terra de Israel, promovendo ideias sionistas.

Este órgão também publicou o Monatsblaetter des Kulturbundes deutscher Juden a partir de 1933, editado por Julius \*Bab. O jornal foi forçado a mudar seu nome para Monatsblaetter des juedischen Kulturbundes em 1938, depois de \*Kristallnacht.

Desde sua fundação até outubro de 1938, organizou 8.457 programas, incluindo palestras, concertos, peças de teatro, exposições de arte e óperas. Julius Bab, Joseph Rosenstock (falecido em 1985; diretor musical), Kurt Singer, Kurt Baumann e Werner Levie (secretário-geral) dirigiram os assuntos do Juedischer Kulturbund. No início de 1938 havia 76 filiais do Kulturbund em 100 cidades, com mais de 50.000 membros e 1.700 artistas. O número de membros e a escala de atividades eram proporcionalmente maiores fora de Berlim. No entanto, só em Berlim o número de membros oscilou entre 12.000 e 18.000. A escolha dos programas para palestras, peças e concertos era muitas vezes muito difícil e constantemente controlada pela polícia secreta (\*Gestapo), pela Câmara de Artes e Cultura (Reichskulturkammer) e pela liderança (Gauleitung) do Partido Nazista em Berlim. O próprio Kulturbund estava dividido entre apresentar programas culturais gerais ou de conteúdo judaico específico, conforme defendido pelos sionistas. Para cada apresentação organizada, o material tinha que ser submetido por escrito para aprovação do comissário estadual, Staatskommissar Hinkel. Hinkel disse ao Juedischer Kulturbund quais peças e palestras podem ser apresentadas e quais artigos e obras literárias podem ser publicadas. Após os pogroms da \*Kristallnacht de novembro de 1938, as atividades locais foram centralizadas e, portanto, melhor controladas pela organização nacional, que foi dissolvida em setembro de 1941. Alguns dos principais organizadores conseguiram emigrar, mas a grande maioria dos artistas acabou morrendo em campos de extermínio. O Kulturbund forneceu apoio espiritual aos judeus na Alemanha durante um período de perseguição cada vez mais intensa; e, para artistas individuais, oferecia emprego e oportunidade de permanecerem criativos e produtivos em meio à grande luta pela sobrevivência básica.

**Bibliografia:** H. Freedman, em: YLBI, 1 (1956), 142–62; idem, Teatro Juedisches em Nazideutschland (1964); B. Cohn, em: Yad Vashem Studies, 3 (1959), 272-5. Y. Cochavi, Armamento para Sobrevivência Espiritual (1988).

[B. Mordechai Ansbacher / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**JUEDISCHE RUNDSCHAU**, jornal da Federação Sionista na Alemanha. Fundado em 1896 sob a direção de Heinrich \*Loewe, aparecia duas vezes por semana e era o principal rival do anti-sionista Central-Vereins-Zeitung. Em 1937, o jornal tinha uma circulação de mais de 30.000, grande parte fora

Alemanha. Sua influência sobre a geração mais jovem de sionistas foi profunda, especialmente durante o período nazista, quando ajudou a fortalecer o moral judaico. Quando Hitler tornou obrigatório o uso do remendo amarelo, o artigo editorial de Robert \*Welsch exortou os leitores a “usá-lo com orgulho”. Seus últimos editores foram Welsch e Kurt Loewenstein. Estava entre os jornais judeus proibidos pelos nazistas e cessou a publicação em 1938.

**JUEDISCHER VERLAG**, a primeira editora judaico-sionista da Europa Ocidental. Foi estabelecido em 1902 por M. \*Buber; B. \*Feiweil, EM \*Lilien, L. \*Motzkin, A. \*Nos sig, Ch. \*Weizmann, e outros, que constituíam o núcleo da \*Fração Democrática. De acordo com os objetivos da Fração, a editora deveria servir como uma expressão do renascimento judaico, publicando os tesouros espirituais, culturais, literários e artísticos do povo judeu ao longo dos tempos como base para o desenvolvimento espiritual-cultural. renascimento do povo judeu. A ideia recebeu o apoio caloroso de \*Herzl no Quinto Congresso Sionista (1901). O objetivo do plano era complementar as atividades políticas da Organização Sionista e servir como uma ponte entre os judeus ocidentais e orientais.

O primeiro livro, *Juedischer Almanach* (1902), editado por Feiweil e Lilien, incluía autores do Oriente e do Ocidente e apresentava todos os tipos de obras literárias, algumas delas traduzidas do hebraico e do iídiche. O segundo livro, *Eine juedische Hochschule* (1902), escrito por Buber, Feiweil e Weizmann (traduzido para o hebraico em 1968 por S. Esh com prefácio de SH Bergman), expressou pela primeira vez a ideia de estabelecer uma Universidade Hebraica em Jerusalém. Em 1907, quando a editora foi transferida para a Organização Sionista, foi transferida para Colônia; voltou a Berlim em 1911. Até 1920 foi dirigido por A. Eliasberg, e a partir de 1920 por S. \*Kaznelson. A empresa passou por períodos de prosperidade e momentos de crise. Ela floresceu especialmente sob a direção de Kaznelson, quando se tornou uma das maiores editoras judaicas do mundo, mantida sem apoio externo.

Entre as centenas de livros publicados por ela estavam as obras de \*A'ad Ha-Am, Herzl, \*Nordau, AD \*Gordon, \*Agnon (em hebraico e em alemão), \*Bialik, JL \*Peretz, \*Abramovitsh (Mendele Mokher Seforim), e \*Bergelson, \*Dubnow's Welt geschichte des Juedischen Volkes, os cinco volumes *Juedisches Lexikon*, L. \*Goldschmidt's German translation of the Talmud em doze volumes, Adolf \*Boehm's Die Zionistische Bewegung, \*Tur-Sinai's German translation of the Bible, o livro “Yizkor” (dedicado a Ha-Shomer em Ere' Israel), os diários de \*Trumpeldor, o livro de \*Jabotinsky sobre a Legião Judaica, o mensal *Der Jude*, editado por Buber, etc. A distribuição de alguns livros foi extraordinariamente grande (o livro de Dubnow obras sobre história judaica e história do y' asidismo, 100.000 cópias; o *Juedisches Lexikon*, 50.000 cópias; a tradução do Talmud, 100.000 cópias; obras e diários de Herzl, 30.000 cópias). Em 1938 a firma foi fechada pela Gestapo e seu armazém confiscado. S. Kaznelson, que havia se estabelecido na Palestina, estabeleceu em 1931 uma empresa filha, Ho'ya'ah Ivrit, em parceria parcial com

a Dvir Publishing Company, Ltd. Após a liquidação da Juedischer Verlag Ho'ya'ah Ivrit continuou seu trabalho na Palestina. Em 1958, o Juedischer Verlag foi recentemente estabelecido em Berlim. A partir de 1990 fez parte da editora alemã Surkamp em Frankfurt am Main.

**Bibliografia:** Juedischer Verlag, Almanach 1902–1964 (1964). **Adicionar. Bibliografia:** S. Urban-Fahr, em: *Buchhandlungssgeschichte*, 1 (1994), 12-29; A. Schenker, *Der Juedische Verlag 1902–1938*, (2003) (ver também bibliografias nas páginas 517–605).

[Getzel Kressel]

**JUEDISCHE VOLKSPARTEI**, partido organizado em 1919 por M. Kollenscher, H. Loewe, G. Kareski, A. Klee e outros de grupos de orientação sionista em Berlim e outras grandes cidades da Alemanha. O Juedische Volkspartei originou-se em círculos influenciados pelo apelo de Herzl para que os sionistas entrassem na política comunal para contestar o domínio das facções assimilacionistas e conservadoras. Este programa foi realizado com sucesso somente após a Primeira Guerra Mundial por uma coalizão de imigrantes judeus do Leste Europeu (que, em algumas comunidades, não tinham direito a voto comunitário como cidadãos estrangeiros) e os partidos sionistas. Essa coalizão agitou com sucesso a democratização dos estatutos das comunidades judaicas. As eleições comunais, anteriormente assuntos pacíficos, despertaram grande interesse e foram muito contestadas. O Juedische Volkspartei alcançou sucessos retumbantes na Saxônia e em algumas cidades maiores depois que os regulamentos eleitorais das comunidades foram democratizados e padronizados. Em uma coalizão com as forças ortodoxas, eles conseguiram nas eleições comunais de 1926 para derrubar o domínio liberal de longa data em Berlim. Sob sua liderança, novas escolas judaicas foram abertas e as instituições de assistência social foram fortalecidas. Nas eleições comunais de Berlim de 1930, eles tiveram que devolver o poder a uma maioria liberal, apesar do aumento do número de votos.

**Bibliografia:** Cahnman, em: *YLBI*, 4 (1959), 134ss.; M. Brenner, em: *YLBI* 35 (1990), 219–43

[Michael Brenner (2ª ed.)]

**JUEDISCHYLITERARISCHE GESELLSCHAFT**, sociedade para o avanço do estudo científico do judaísmo, fundada em Frankfurt on the Main por judeus ortodoxos em 1902, mesmo ano da fundação da \*Gesellschaft zur Foerderung der Wissenschaft des Judentums de Berlim. Seus membros fundadores foram os rabinos Solomon Bamberger, Jonas Bondi, Isaac \*Halevy, Heymann Kottek e Moses Marx, e o educador Gerson Lange. Esta sociedade se esforçou para mostrar que a erudição judaica adequadamente orientada não precisa estar em conflito com os princípios do judaísmo tradicional. Assim, rejeitou tais “hipóteses não comprovadas” como a teoria documental da crítica bíblica enquanto se concentrava em estudos pós-bíblicos. Em busca de seus objetivos, publicou um anual intitulado *Jahrbuch der juedisch-literarischen Gesellschaft* (1903-1932), do qual apareceram 22 volumes (até 1929 editados por Jonas Bondi). Continha artigos sobre diversos aspectos da história e pensamento judaicos, resenhas de livros e algumas contribuições em hebraico. Em adição ao

seminário juedisch-theologisches, Breslau

anuário, a sociedade publicou uma série de trabalhos acadêmicos e populares, dos quais podem ser mencionados os seguintes: I. Halevy, *Dorot ha-Rishonim* (6 vols., 1897-1939); H. Kottek, *Geschichte der Juden* (1915); e a edição crítica de B. Lewin de *Iggeret Rav Sherira Ga'on* (1921). Também concedeu subvenções para a publicação de outros volumes acadêmicos. Os membros fundadores da sociedade estavam entre os mais ativos em seus empreendimentos acadêmicos.

[Michael A. Meyer]

**SEMINÁRIO JUEDISCH-THEOLOGISCHES, BRESLAU**, primeiro seminário rabínico moderno na Europa Central. Fundado em 1854 com os fundos que Jonas Fraenkel, um proeminente empresário de Breslau, havia destinado para o efeito, o seminário tornou-se o modelo para faculdades semelhantes estabelecidas na Europa e nos EUA. Seu primeiro chefe foi Z. Frankel, para decepção de A. Geiger, que concebeu a idéia do seminário e ganhou o apoio de Jonas Fraenkel para isso. O seminário também formou professores até 1887, e esse treinamento foi retomado nas décadas de 1920 e 1930. No entanto, o objetivo básico do seminário era ensinar "judaísmo histórico positivo". O "positivo" representava uma adesão fiel aos preceitos práticos do judaísmo, enquanto o "histórico" permitia a livre investigação do passado judaico, incluindo até mesmo a crítica bíblica, embora com algumas limitações auto-impostas.

Assim, o seminário de Breslau, sob a orientação de Frankel, assumiu uma posição intermediária entre a ortodoxia dogmática, representada por SR Hirsch e A. Seminário Rabínico de Hildesheimer, e *Lehranstalt* (Hochschule) fuer die Wissenschaft des Judentums de Geiger, oficialmente uma instituição acadêmica sem ideologia, mas na verdade em grande parte uma escola de treinamento para rabinos reformistas. Muitos de seus graduados tornaram-se rabinos em congregações liberais ou reformistas, alguns em congregações ortodoxas.

Após sua morte em 1875, Frankel foi sucedido por L. Lázaro. No entanto, com a morte deste, em 1879, as funções administrativas passaram a ser exercidas colectivamente pelos docentes. Aquele que ensinava Talmude e rabínicos ocupava o cargo de "rabino do seminário" e era o único com o direito de conceder a ordenação rabínica. O seminário formou cerca de 250 rabinos entre 1854 e 1938. Muitos alunos da faculdade se destacaram na erudição judaica e/ou ou vida pública.

O seminário emitiu relatórios anuais (até 1937) contendo contribuições acadêmicas da equipe. Houve uma estreita associação entre o colégio e o *Monatsschrift fuer die Wissenschaft des Judentums*. A biblioteca, baseada na Coleção Saraval, cresceu para mais de 30.000 volumes e continha mais de 400 manuscritos valiosos (ver DS Loewinger e BD Weinryb, *Catálogo de Manuscritos Hebraicos na Biblioteca do Seminário Juedisch-Theologisches em Breslau*, 1965).

Os anos após a Primeira Guerra Mundial viram uma expansão considerável, com cursos de formação de professores e líderes de jovens. O hebraico moderno também recebeu um lugar no currículo. Em 1931, o governo prussiano aprovou a adição ao nome original do seminário de Hochschule fuer juedische Theolo

gi. O domínio nazista na Alemanha a partir de 1933 levou a uma diminuição no número de alunos regulares, e alguns dos professores buscaram refúgio no exterior. O pogrom de novembro de 1938 levou ao saque do seminário e à destruição da maior parte de sua biblioteca. Por ordem da polícia, todas as atividades de ensino tiveram que cessar e muitos alunos foram enviados para o campo de concentração de Buchenwald. No entanto, alguns trabalhos mais ou menos clandestinos continuaram até 21 de fevereiro de 1939, quando o seminário ordenou (pela última vez) dois alunos.

**Bibliografia:** G. Kisch (ed.), *The Breslau Seminary*, Memorial Volume (Eng. e Ger., 1963); M. Brann, *Geschichte des juedisch-theologischen Seminars em Breslau* (Festschrift zum 50-jaehrigen Jubilaum, 1904); *Festschrift zum 75-jaehrigen Bestehen des juedisch theologischen Seminars*, 2 vols. (1929).

**JUELICH**, antigo ducado e cidade na Alemanha. Durante o século XIII, os judeus viviam no condado de Juelich (a partir de 1356, o ducado de Juelich-Berg). No decorrer do século XVI, os judeus de Juelich-Berg foram perseguidos e finalmente expulsos em 1595; no entanto, foram readmitidos por volta do primeiro quartel do século XVII. O primeiro privilégio, concedido em 1689, foi renovado e aprovado a cada 16 anos até a ocupação francesa em 1792. Em 1808 o ducado de Juelich-Berg foi transformado no grão-ducado de Berg e em 1815 foi incorporado em o reino prussiano.

Entre outras evidências documentais, a referência a um mártir judeu atesta o fato de que judeus residiam na cidade de Juelich no século XIII. Os nomes de quatro judeus são conhecidos a partir de documentos que datam de 1324, quando existia uma comunidade que possuía uma sinagoga. A R. Jacob de Juelich viveu c. 1300. Durante as perseguições da Peste Negra (1348-49), a comunidade judaica foi destruída e suas propriedades e sinagogas confiscadas. Entre os poucos sobreviventes estava "Jacó filho do mártir Joel de Gulkha" (Juelich). Em 1356, o marquês Guilherme IV de Juelich-Berg renunciou às suas reivindicações de propriedade da extinta comunidade ao arcebispo de Colônia. Mais tarde a comunidade foi restaurada: no final do século XVI havia uma família judia em Juelich; havia três famílias em 1673 e 13 em 1786. No século XVIII os cultos eram realizados em casa particular. A comunidade de Juelich estava sob a jurisdição do Landesrabbiner do ducado Juelich-Berg, com sede em Duesseldorf. No século XVIII exerceu suas funções rabínicas tanto em Juelich quanto em Dueren. De 1706 a 1750 Samson Levi Froehlich serviu como rabino, Judah Loeb Senever foi rabino em 1779-1821.

Em 1806 havia 95 judeus em Juelich. A comunidade atingiu seu pico de 137 em 1910. Quando os nazistas tomaram o poder em 1933, havia 120 judeus em Juelich, possuindo uma sinagoga (construída em 1860) e um cemitério. Havia então duas sociedades de caridade e duas organizações culturais. Como resultado da emigração, a comunidade havia diminuído para 52 em 17 de maio de 1939. Em 24 de março de 1941, os últimos 24 judeus de Juelich foram removidos para Kirchberg e de lá deportados para o Leste. Com os judeus locais deportados depois de chegarem à Holanda e à Bélgica, um total de 71 judeus da cidade pereceram no Holocausto.

**Bibliografia:** Aronius, Regensten, 195 no. 441, 259 n. 614; Germ Jud, 1 (1963), 138-9, 2 (1968), 380-2; A. Kober, Colônia (Eng., 1940), índice; E. Ouverleaux, em: REJ, 7 (1883), 117ss.; FJW (1932-33), 258; Salfeld, Martyrol, 24, 155; A. Wedell, Geschichte der juedischen Gemeinde Duesseldorfs (1888).

[Chasia Turtel]

**JUJUBA.** Duas espécies de jujuba crescem selvagens em Israel: o jujuba selvagem (*Zizyphus spina-Christi*) e o jujuba de lótus (*Zizyphus lotus*). A primeira é uma árvore tropical alta de ramos densos e espinhosos (da qual, segundo a tradição cristã, foi feita a coroa de espinhos de Jesus, daí seu nome científico), que cresce nas regiões quentes de Israel. Este último é um arbusto espinhoso do deserto, com pequenos frutos farinhentos; cresce selvagem no norte da África, onde as pessoas fazem pão com ela. Estes são "os comedores de lótus" mencionados por Heródoto (*Historiae*, 4:177). Também cresce em Israel o jujuba cultivado (*Zizyphus vulgaris*) que produz uma fruta grande e de excelente sabor. Este é o sheizaf da literatura rabínica que é comumente enxertado no jujuba selvagem, chamado rimin, as duas espécies sendo contadas como diversas espécies (*kilayim*) de acordo com a halakhah (*Kil.* 1:4). Os frutos do jujuba selvagem são saborosos, mas não eram muito apreciados (cf.

Dem. 1.1). Esta árvore, difundida nos wadis do Arabá e do Vale do Jordão, é identificada com os *ye'elim* (árvores de lótus, AV "árvores frondosas") de Jó 40:21-22, sob as quais o gigante fica perto das margens do Jordão. Perto de Ein *ye'ayevah*, na Arabá, cresce um enorme jujuba selvagem que é contado entre as árvores mais antigas de Israel.

**Bibliografia:** Loew, *Flora*, 3 (1924), 133-41; HN e AL Moldenke, *Plantas da Bíblia* (1952), 248s.; J. Feliks, *Kilei Zera'im ve-Harkavah* (1967), 103-5. **Adicionar. Bibliografia:** Feliks, *Ha yome'a'y*, 152, 160.

[Jehuda Feliks]

**\*JULIAN, O APOSTADO (Flavius Claudius Julianus; 331–363 EC)**, imperador romano 361–363 EC Quando criança, Juliano escapou do massacre de sua família imediata durante as lutas pelo trono após a morte de seu tio Constantino, o Grande. Embora em sua juventude Juliano tenha recebido uma educação cristã sob a supervisão de Eusébio, o bispo de Nicomêdia, mais tarde ele foi muito influenciado pela filosofia e idéias gregas. Em 355, o imperador Constâncio nomeou governador juliano da Gália, onde provou ser um excelente soldado e administrador, derrotando as tribos germânicas invasoras e fortalecendo a administração provincial. Em 360, as tropas de Juliano, ordenadas a se juntarem a Constâncio na guerra contra a Pérsia no Oriente, amotinaram-se e declararam Juliano imperador.

Quando Constâncio morreu repentinamente no ano seguinte, Juliano se tornou o governante indiscutível de todo o Império.

Julian via o cristianismo – que em uma geração deixou de ser uma crença perseguida e se tornou a religião oficial que persegue outras – como uma doença dentro do corpo político, e sentiu uma profunda repulsa em relação a ele do ponto de vista ético-religioso. Embora tenha emitido um decreto de tolerância religiosa universal, deu expressão prática à sua oposição ao cristianismo fundando um culto pagão no qual

serviu como pontífice máximo. Ele estabeleceu regulamentos que regem o comportamento e o modo de vida dos sacerdotes pagãos, formulou importantes valores éticos e proibiu certos livros porque eram hostis à crença religiosa pagã. Suas polêmicas contra o cristianismo foram reforçadas pelo uso da influência imperial – embora não da força – em favor do paganismo.

Seus escritos revelam seu conhecimento da Bíblia e do Novo Testamento. Muitos dos temas de sua polêmica Contra os galileus (como os cristãos eram conhecidos) têm alguma relevância para o judaísmo, mas devem ser julgados menos em termos de sua amizade com os judeus do que de seu ódio ao cristianismo. Ele repreende o cristianismo por ter adotado os piores aspectos do paganismo e do judaísmo, e por ter rompido com o judaísmo; ele escreve que as crenças dos judeus são idênticas ou apenas ligeiramente diferentes das de outras nações, com exceção da crença em um Deus; e em várias ocasiões ele nega a interpretação alegórica do cristianismo, derivando seus argumentos da Bíblia.

Julian discutiu o monoteísmo judaico de dois pontos de vista: primeiro, ele refutou a afirmação cristã de que Jesus, o Logos, é Deus, uma vez que a Bíblia reconhece apenas um Deus (Contra os Galileus, 253 Aff.); segundo, ele tentou encaixar o judaísmo no panteão pagão e isolar o cristianismo. Ele, portanto, argumentou que os judeus são o povo escolhido de seu deus, que é sua divindade nacional e local particular (ou *daemon*) e os vigia, assim como outros deuses da cidade e divindades nacionais "que são uma espécie de regente para o povo". rei" (*ibid.* 99E, 115D, 141C–D, 176A–B). No entanto, ele não estava satisfeito com o zelo judaico contra outros deuses, e com a observância do sábado pelos judeus. Ele comparou os mitos do Gênesis com o épico homérico e a cosmogonia platônica, e argumentou que a tradição religiosa do paganismo e a visão da divindade são superiores às do judaísmo. Ele encontrou evidências de apoio na história judaica da escravidão, e o fato de que o povo judeu nunca gerou grandes líderes militares, filósofos, legisladores, cientistas naturais, médicos, músicos, lógicos, etc. religião.

A atitude de Juliano para com os judeus era geralmente definida pelas necessidades de sua polêmica contra os cristãos. Pouco antes de Julian embarcar em sua campanha persa, ele prometeu abolir as leis antijudaicas e reconstruir o Templo onde se juntaria aos judeus em adoração (Carta à Comunidade dos Judeus, nº 51, 396-8). Pouco depois disso, ele escreveu que "agora mesmo o templo está sendo erguido novamente" (Carta a um Sacerdote, 295c). Fontes judaicas contêm apenas vagas sugestões dessas atividades. R. Aya disse que os cinco objetos sagrados presentes no Primeiro Templo estavam faltando no Segundo (TJ, Ta'an. 65a; *ibid.* Hor. 47c; Yoma 21b), o que implica que o Terceiro Templo seria construído sem nenhum desses. Ele também disse que seria reconstruído antes do Messias (TJ, Ma'as. Sh. 56a). Jerônimo relata que alguns judeus interpretaram sublevabuntur auxílio parvulo (Dan. 11:34) para se referir a este episódio (Comentário a Daniel 717). Um relato mais completo é encontrado em Amiano Marcelino, onde se diz que Juliano queria fundar o Templo como um memorial ao seu governo. Ele providenciou o fornecimento de dinheiro e materiais de construção, nomeando

Júlio III

Alípio de Antioquia, mas depois de várias tentativas de construir no local, ele foi desencorajado por um incêndio que irrompeu nas ruínas (Res Gestae 23:2-3). Os Padres da Igreja embelezaram a história de várias maneiras, acrescentando que os judeus receberam entusiasticamente a proposta de Juliano, chegando aos milhares ao Monte do Templo com pedras nas mãos, mas quando as primeiras pedras foram lançadas os judeus foram ameaçados por terremotos e furacões, e finalmente expulso por um fogo celestial e espectro de Cristo (Gregório de Nazianz, *Contra Julianum*, Oratio, no. 4, 2:149-50; Sócrates, *Historia Ecclesiastica*, 3:196; Sozomenus, *Historia Ecclesiastica*, 5:214-5). Dois fatos importantes podem ser coletados dessas fontes: (1) Juliano desejava reconstruir o Templo para fortalecer o paganismo contra o cristianismo (ele via o judaísmo e o paganismo como tendo ritos de sacrifício em comum); (2) ele desejava refutar a profecia de Jesus sobre o Templo (Lucas 21:6; Mat. 24:2). Escritores cristãos posteriores alegaram que no decreto de Juliano para reconstruir o Templo os judeus massacraram os cristãos, queimando igrejas em Ashkelon, Damasco, Gaza e Alexandria (Ambrósio, *Epístolas*, 1, nº 40:14-15; Sozo menus, loc. cit. . 5:22). A maioria dos estudiosos aceita a visão oposta de Bar Hebraeus de que os cristãos irados com o decreto mataram os judeus de Edessa (Cronografia, 63). Uma inscrição hebraica citando parte de Isaías 66:14 encontrada no Muro das Lamentações em 1969 foi atribuída a este período de renascimento messiânico. As obras de Julian foram publicadas com uma tradução inglesa por WC Wright sob o título *The Works of the Emperor Julian* (3 vols., 1913-1923).

**Bibliografia:** M. Adler, em: *JQR* 5 (1892/3), 591-651; Graetz, *History*, 2 (1956), 595-603; J. Bidez, *La Vie de l'Empereur Julien* (1930), 306ss.; P. de Labriolle, *La Réaction Païenne* (1934), 401-410; J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum* (1939); J. Heinemann, em: *Zion*, 4 (1939), 269-93; M. Hak, em: *Yavneh*, 2 (1940), 118-39; Alon, *Me'karim*, 2 (1958), 313f.; J. Levy, *Olamot Nifgashim* (1960), 221-54 (= *Zion*, 6 (1941), 1-32); S. Lieberman, em: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 7 (1939-44), 395-446; idem, em: *JQR*, 36 (1945/46), 239-53; 37 (1946/47), 329-36; I. Sonne, *ibid.*, 307-28; M. Simon, *Verus Israel* (1948), 139-44 e índice; A. Momigliano (ed.), *O conflito entre paganismo e cristianismo no século IV* (1963); EE Urbach, em: *Molad*, 19 (1961), 368-74; D. Rokaï, em: *Ha Ishiyyut ve-Dorah*, *Kove'v Har'ya'ot she-Hushme'u ba-Kenes ha-Shem ini le-Iyyun be-Historyah* (1963), 79-80. **Adicionar. Bibliografia:** SP Brock, "A Reconstrução do Templo Sob Juliano: Uma Nova Fonte", em: *PEQ*, 108 (1976); GW Bowersock, *Julian, o Apóstata* (1978).

[David Rokeah]

\***JULIUS III (Giovanni Maria Ciocchi del Monte;** n. 1487). papa, 1550-55. Júlio III mostrou-se comparativamente favorável aos judeus, empregando muitos médicos judeus, impondo uma multa de 1.000 ducados a quem batizasse crianças judias à força e não impondo limites às autorizações de residência dos marranos em \*Ancona. Naturalmente ele era a favor da conversão: ele próprio agia como padrinho de Andrea del Monte (José \*Sarfati) e reservou certos impostos cobrados dos judeus para a Casa dos \*Catecúmenos. Por outro lado, permitiu que o franciscano Cornélio de Montalcino, judeu convertido, fosse condenado à fogueira. Em 1550, ele

firmou a constituição da Companhia de Jesus. Após as denúncias de dois impressores rivais e vários judeus convertidos, Júlio estabeleceu em 1553 uma nova comissão para examinar o Talmude e, por recomendação da comissão, ordenou que fosse queimado publicamente. Após um novo inquérito, em 1554, passagens consideradas anticristãs foram censuradas e suprimidas.

**Bibliografia:** Vogelstein-Rieger, 2 (1895), 144; Milão, Itália, 596f.

[Bernhard Blumenkranz]

**JÚLIO ARQUELAUS** (primeiro século EC), membro de uma das famílias notáveis da Judéia que se casou na dinastia Herodiana. Seu nome indica que ele era um cidadão romano. Josefo vendeu-lhe uma cópia de sua obra, *A Guerra Judaica*, e o elogia muito, descrevendo-o como bem familiarizado com o aprendizado helenístico. Agripa I prometeu a ele sua filha Mariamne em casamento, mas como ela tinha apenas dez anos quando Agripa morreu, o casamento não foi celebrado até o reinado de Agripa II. Posteriormente, Mariamne o abandonou por \*Demétrio, um nobre e rico judeu alexandrino, que ocupava o cargo de \*alabarca de Alexandria.

**Bibliografia:** Jos., *Ant.*, 19:355; 20:140, 147; Jos., *Apião*, 1:51; Schuerer, *Hist.*, 373 n. 38; Stern, em: *Tarbiz*, 35 (1965/66), 244f.

[Edna Elazary]

\***JÚLIO CÉSAR** (c. 100-44 aC), líder romano. Durante a guerra civil entre ele e Pompeu (49 aC), César libertou \*Aristóbulo II, o governante deposto da Judéia, planejando mandá-lo para a Síria, junto com tropas para ajudá-lo a recuperar seu trono. Os partidários de Pompeu, no entanto, conseguiram envenenar Aristóbulo antes que ele pudesse deixar Roma (cf. Dio Cassius 41:18, 1). Ao mesmo tempo, Hircano II e Antípatro, em comum com os outros governantes vassalos do Oriente, permaneceram leais a Pompeu e até lhe enviaram tropas para a batalha de Farsália (48 aC); mas após a vitória de César e sua conquista do Oriente, eles passaram para o lado do vencedor. Quando César sitiou Alexandria, Hircano foi um dos governantes orientais que lhe enviaram reforços, e a carta de Hircano influenciou os judeus que viviam no "território de Onias" a conceder passagem livre ao exército invasor. Ao retornar à Síria, César ratificou a nomeação de Hircano como sumo sacerdote e concedeu a Antípatro cidadania romana e isenção de impostos. Os esforços do filho mais novo de Aristóbulo, Antígono, para colocar César contra Hircano e Antípatro fracassaram. Ao mesmo tempo, César anulou o acordo de Gabínio na Judeia e até tentou corrigir alguns dos abusos de Pompeu contra os judeus. Em uma série de decretos e por meio de decisões tomadas pelo Senado por sua instigação, César instituiu uma nova administração na Judéia. Ele permitiu a reconstrução dos muros de Jerusalém, restaurou na Judéia o porto de Jaffa e confirmou Hircano e seus descendentes depois dele como sumos sacerdotes e etnarcas da Judéia. O reino de Hircano agora incluía a Judéia, Jafa e os assentamentos judeus na Galiléia e na Transjordânia. Ele também ratificou a propriedade de Hircano do território asmoneu no "Grande Vale de Jezreel". A tributação anual da Judéia era

fixado em 12,5% da produção da terra, com isenção total durante o ano sabático. A extorsão pelos militares era permitida sob qualquer pretexto. O acordo de César favoreceu a ascensão contínua da Casa de Antipater. César permitiu a organização judaica na diáspora, e sua atitude tolerante para com os judeus da diáspora foi imitada pelos governantes das províncias. A inimizade de César contra Pompeu, que havia conquistado Jerusalém e profanado o Santo dos Santos, levou a uma atitude positiva em relação a ele entre os judeus. Sua restauração da unidade da Judéia, sua deferência para com o sumo sacerdote Hircano II e sua atitude tolerante para com os judeus da diáspora aumentaram a simpatia das massas judaicas por ele. Quando ele foi assassinado, ele foi pranteado pelos judeus mais do que por qualquer outra nação, e por muito tempo depois eles continuaram a chorar sobre seu túmulo tanto de dia quanto de noite (Suetônio, Divus Iulius, 84).

**Bibliografia:** Jos., Ant., 14:123–48, 156–7, 192–216, 268–70; Jos., Wars, 1:183–203, 218; Buechler, em: Festschrift Steinschneider (1896), 91-109; Schuerer, Gesch, 1 (19014), 342 e segs.; O. Roth, Rom und die Hasmonaeer (1914), 47ss.; Momigliano, em: Annali della Reale scuola normale superiore di Pisa (1934), 192 e segs.; A. Schalit, Koenig Herodes (1969), índice.

[Menahem Stern]

°**JULIUS FLORUS** (século II dC), autor de uma história romana resumida. Ele menciona a captura de Jerusalém por Pompeu e seu envolvimento nos assuntos judaicos em 63 aC. Ele diz que Pompeu entrou no Templo e (se o texto estiver correto) viu lá a imagem de um jumento (Epitomae, 1:40, 30).

[Jacob Petroff]

°**JULIUS SEVERUS (Sextus Julius Severus)**, comandante romano que reprimiu a revolta de \*Bar Kokhba. Ele era governador da Grã-Bretanha no início da revolta e foi chamado para a Judéia depois que \*Tinneius Rufus, procurador da Judéia, e Marcus, governador da Síria, não conseguiram suprimi-la. Considerado um dos comandantes mais capazes de Adriano, Júlio Severo, segundo Dião Cássio, evitou batalhas campais e obrigou os rebeldes a se engajarem em uma guerra defensiva (Historiae Romanae, 69:13).

Ele travou uma guerra de atrito, atacando cada fortaleza e cidade del individualmente, até que todo o país, com exceção de Bethar, fosse conquistado. Dio Cássio relata que dezenas de fortalezas e centenas de aldeias foram destruídas, e que mais de meio milhão de pessoas foram mortas, além daquelas que morreram de fome e doenças. Fontes judaicas também testemunham a grande carnificina da guerra, na qual os romanos também sofreram pesadas perdas. A queda de Bethar marcou o fim da guerra. Os romanos, considerando a vitória de Severo como de especial importância, conferiram-lhe honras especiais.

**Bibliografia:** Schuerer, Gesch, 1 (19014), 648f., 689f., 697f.; Groag, em: Pauly-Wissowa, 30 (1932), 1813-16, SV Minicius, no. 11; H. Dessau, Inscriptiones Latinae Selectae, 1 (1897), 231, n. 1056-57; CIL, 3 (1873), n. 2830; D. Atkinson, em: Journal of Roman Studies, 12 (1922), 66, no. 20; L. Petersen (ed.), Prosopographia Imperii Romani, 4 pt. 3 (19662), 279-80, n. 576.

[Lea Roth]

**JUNYBRODA, INA** (1902–1983), poeta e tradutor iugoslavo

tor. Nascida em Zagreb, Ina Jun-Broda escreveu histórias para crianças judias. Ela era uma líder da organização de mulheres de esquerda e, após a invasão nazista, fugiu para a Dalmácia, onde se juntou aos guerrilheiros. Em 1947 ela se estabeleceu em Viena e depois publicou poemas, ensaios e traduções alemãs do servo-croata e do italiano. Grande parte de seu trabalho reflete suas experiências durante a Segunda Guerra Mundial. Der Dichter in der Barbarei (1950) contém versos sensíveis, mas poderosos, inspirados em sua vida no período de ocupação e depois; Die schwarze Erde (1958), uma antologia da poesia partidária iugoslava; e a primeira seleção servo-croata de poemas de Bertolt Brecht, Pjesme (1961). Ela também produziu uma versão alemã de "Balladen des Peter Kerempuch" de Krleža e comentou sobre a poesia croata em seu "Die aelteste kroatische Dichtung", Zagreb, 1972.

**Bibliografia:** Jevrejski almanah (1959/60), 6–7 (Eng. summ.) e os Arquivos Eventov Jerusalém,

[Zdenko Lowenthal]

**JUNG, LEO** (1892–1987), rabino ortodoxo norte-americano. Jung nasceu em Ungarisch-Brod (Uhersky-Brod), Morávia, filho de Meir Jung que se tornou rabino da Federação de Sinagogas de Londres em 1912. Ele buscou estudos rabínicos em yeshivot húngaros e recebeu sua ordenação rabínica primeiro do rabino Mordecai Schwartz e Rabino Avraham Kook; após a Primeira Guerra Mundial, ele retornou a Berlim para receber sua ordenação do rabino David Hoffman no Seminário Rabínico de Berlim (1920).

Sua educação secular foi na Universidade de Londres, onde recebeu seu Ph.D. Em 1920 ele foi como rabino para a Congregação Keneseth Israel, em Cleveland, Ohio, no lugar de seu pai, a quem havia sido oferecido o cargo primeiro.

Em 1922 ele se tornou rabino do Centro Judaico em Nova York, uma das congregações ortodoxas mais proeminentes da cidade, onde Mordecai Kaplan havia sido rabino antes de deixar a Ortodoxia. Ele moldou a congregação em um bastião da ortodoxia moderna baseada na filosofia da Torá e Derekh Eretz. Jung emergiu como um dos mais conhecidos porta-vozes da neo-ortodoxia na América. Ele ajudou a organizar o Conselho Rabínico da União das Congregações Ortodoxas, que servia aos rabinos de língua inglesa, e foi seu presidente de 1928 a 1935. Junto com seu colega e rival, o rabino Joseph \*Lookstein, Jung foi fundamental na americanização do rabinato ortodoxo e em tornar a sinagoga ortodoxa prestigiosa para judeus abastados. Tornou-se professor de ética na Yeshiva University em 1931 e ocupou um cargo semelhante no Stern College for Women a partir de 1956. Durante a Segunda Guerra Mundial, coletou pessoalmente 1.200 depoimentos e ajudou a resgatar cerca de 9.000 judeus. Ele trabalhou em estreita colaboração com Mike Tress de ye'irei Agudah e com o Va'ad ha-Ha'yyalah. Ativo nos esforços para regularizar a supervisão de kashrut em Nova York, Jung foi nomeado presidente do Conselho Consultivo do Estado de Nova York para a Aplicação da Lei de Kashrut em 1935. Ele estava associado ao \*American Jewish Joint Distribution Committee como presidente de seu comitê cultural (desde 1940) e foi um administrador do \*National Jewish Welfare Board de 1928. Jung foi uma vez identificado com o Agudat Israel

jungholz

e foi membro de seu conselho supremo até 1929. Ele se retirou quando a organização se recusou a cooperar na Agência Judaica para a Palestina, de cujo primeiro conselho ele se tornou membro.

Notável escritor e editor, Jung iniciou a Biblioteca Judaica em 1928 e editou oito volumes. Seus próprios escritos somavam cerca de 35 livros. His Harvest: Sermons, Addresses, Studies apareceu em 1956. O aniversário de 70 anos de Jung foi comemorado pelo Leo Jung Jubilee Volume (editado por MM Kasher, 1962). Seus outros escritos incluem The Path of a Pioneer: the Autobiography of Leo Jung (1980) e Business Ethics in Jewish Law (1987).

O irmão de Leo, MOSES (1891–1960) era professor de religião. Nascido na Morávia, foi para os Estados Unidos em 1922. Escritor prolífico, Moses Jung contribuiu para várias publicações judaicas e publicou vários livros sobre lei, história e educação judaicas. Ele lecionou na Universidade de Columbia a partir de 1952. Um outro irmão, JULIUS (1894-1975), foi secretário (1925-1954) e diretor executivo (1954-1959) da Federação de Syna gogues em Londres.

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**JUNGHOLZ**, aldeia no departamento de Haut-Rhin, E. França.

Há evidências de que havia judeus em Jungholz na segunda metade do século XV, mas não há registro de outro assentamento até o início do século XVIII.

A comunidade estava no auge em 1784 com 215 membros, mas o número caiu para 12 em 1880. No final do século XVII, os anciãos da comunidade judaica de \*Ribeauvillé adquiriram o direito de enterrar seus mortos em Jungholz, em um local nos arredores da vila. Por volta do final do século XVIII, este cemitério, sucessiva e oficialmente ampliado, atendia 35 comunidades da alta Alsácia. A partir do século XIX, quando inúmeras comunidades adquiriram cemitérios locais, o cemitério de Jungholz perdeu sua importância. As seis comunidades que o usaram ergueram ali um memorial aos seus mortos na Segunda Guerra Mundial.

**Bibliografia:** M. Ginsburger, Der israelitische Friedhof zu Jungholz (1904); Z. Szajkowski, Analytical Franco-Jewish Gazetteer (1966), 251.

[Bernhard Blumenkranz]

**JUNGREIS (Jungreis), ASHER ANSHEL** (1806-1872), rabino húngaro. Jungreis estudou com Meir Eisenstadter e Jacob Koppel Altenkundstadt (Kunstadt) de Verbo, por 40 anos ele serviu como rabino de Csenger e ganhou uma reputação generalizada por sua piedade, na medida em que de todos os quadrantes as pessoas se voltavam para ele em busca de amuletos e curas de doenças.

Ele sustentou as viúvas, cuidou da educação e do casamento de órfãos e também enviou somas consideráveis para o húngaro \*kolel em Ereẓ Israel. Após sua morte, seus filhos publicaram seu Menuṣat Asher em duas partes (1876–1908), consistindo em exposição tal mudic e responsa. Jungreis deixou três filhos que serviram nos rabinatos de várias comunidades húngaras. ABRAHAM HA-LEVI (m. 1904) sucedeu seu pai em Csen ger. MOSES NATHAN NATA HA-LEVI (1832–1889) foi rabino de Fehergyarmat por 27 anos e de Tiszafüred por 21.

o autor de Torat Moshe Natan em duas partes (1896, 1923) e de Menuṣat Moshe (1905). SAMUEL ZE'EV HA-LEVI (m. 1909) foi rabino de Bojom por 30 anos. Seus três genros também eram rabinos: Joshua Baruch Reinitz (1823-1912), rabino de Balkany e depois Galszecs; Samuel David Segal Jungreis (1837–1894), rabino e rosh yeshivá de Fehergyarmat de 1868; e Jacob Schick (falecido em 1915), rabino de Miskolcz e depois de Nadudvar.

**Bibliografia:** N. Ben-Menahem, Mi-Sifrut Yisrael be-Un garyah (1958), 107f., 244f., 310f.; idem, em: Sinai, 61 (1967), 206; ZP Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereẓ Hagar, 1 (1914), 17a no. 203; UMA. Stern, Meliṣei Esh al yodshei Kislev Tevet (19622), 14b no. 39.

[Naftali Ben-Menahem]

**ZIMBRO.** O zimbro é o berosh bíblico (Heb. יָבֵט יָבֵט יָבֵט יָבֵט ( berot (Heb. אוּ יָבֵט יָבֵט יָבֵט יָבֵט ; Cântico 1:17), erroneamente usado no hebraico moderno para o \*cipreste (a tradução AV de rotem como zimbro não é aceitável). Beroshim são frequentemente mencionados na Bíblia, principalmente junto com o cedro do Líbano. É uma árvore alta e perene (Os. 14:9), menor que o cedro (Ez. 31:8), mas, como ele, simboliza força e alta (II Reis 19:23) Cresce no Líbano (ibid.; Isa. 14:8) e no Monte Se nir, que é Hermon (Ez. 27:5). a do cedro, era a mais importante fonte de madeira para a construção no Oriente Próximo (cf. Is 14:8). Os zimbros foram enviados por Hirão, rei de Tiro, para a construção do Templo (I Reis 5: 22), cujos pisos, paredes e portas estavam diante deles (ibid. 6:15). De sua madeira foram construídos os navios de Tiro (Ez. 27:5). Em sua visão do deserto florescente, Isaías (41 :19; 55:13) profetizou que o zimbro um dia cresceria em o deserto. O nome semítico berosh ou berot ocorre em grego (βύβυβύ) e em latim (bratus) como uma espécie de alto niper. Nas colinas do Líbano e do Hermon duas espécies de zimbro (Juniperus drupacea e Juniperus excelsa) crescem selvagens e são chamadas pelos árabes de berota. Ambas são árvores eretas, com até 20 metros de altura, sempre-vivas, cujas folhas minúsculas são como lascas. A madeira é dura e muito perfumada (a "fragrância como o Líbano" (Os. 14:7) refere-se ao zimbro e ao cipreste).

A Septuaginta identificou o berosh bíblico com o cipreste e, a partir daí, o uso passou para o hebraico moderno. Esta identificação não é aceitável, no entanto, porque o cipreste não cresce selvagem nas colinas do Líbano e Hermon nas proximidades do cedro, como descrito na Bíblia. O nome bíblico para o cipreste é te'ashur ou gofer. Nem pode o zimbro ser identificado com o arar ba-aravah (AV "a chameca no deserto"; Jer. 17:6), uma vez que isso não pode se referir ao juni per crescendo no Líbano. A espécie Juniperus oxycedros

cresce na Alta Galiléia e Juniperus phoenicea nas regiões desérticas de Edom e Sinai, mas não se pode supor que Jeremias estivesse se referindo a essas árvores distantes. O arar deve ser identificado com o \*tamarisk.

**Bibliografia:** Loew, Flora, 3 (1924), 15, 33-38; J. Feliks, Olam ha-ṯome'a'ẓ ha-Mikra'i (19682), 79-83. **Adicionar. Bibliografia:** Feliks, Ha-ṯome'a'ẓ, 40.

[Jehuda Feliks]



°**JUNOSZA, KLEMENS** (pseudônimo de **Klemens Szaniawski**; 1849–1898), autor polonês. Junosza, que nasceu em Lublin, traduziu do iídiche \* Masoes Binyomin Hashlishi de Mendele Mokher Seforim, publicado como *Don Kiszot ydowski* ("Um Dom Quixote judeu", 1885), assim como *Briv fun Menakhem-Mendl* (Miljony) de \*Shalom Aleichem e alguns contos de IL \*Peretz. Vários dos escritos originais de Junosza descrevem a vida polonesa-judaica, notadamente "L'yciarz" ("A Patcher", ou seja, um alfaiate que apenas remenda roupas, publicado pela primeira vez em *Z mazurskiej ziemi* ("Da Terra Mazuriana", 1884); *Pajyki* ("Aranhas", 1894); e *yywota i spraw Imy Pana Symchy Borucha Kalkugla ksiyg piycioro* ("Cinco Livros sobre a Vida e Assuntos de Sua Alteza Simyah Baruch Kalkugel", 1895). Em *Laciarz*, Junosza mostrou simpatia pelos judeus pobres, mas em *Pajyki*, ele castigou os judeus que exploravam os camponeses poloneses. Em muitos de seus artigos, e especialmente em seu livro *Nasi ydzy w miasteczkach i na wsi* ("Nossos Judeus em Townlets and Villages", 1889), Junosza discutiu o problema judaico. Defendeu os judeus contra os ataques anti-semitas mas, ao mesmo tempo, enfatizou que, por causa de sua educação tradicional, os judeus não estavam preparados ou aptos para o trabalho produtivo. Impulsionados pela extrema pobreza, muitas vezes recorreram à exploração dos camponeses, à usura, ao contrabando e a outras atividades ilegais. O remédio, em sua opinião, era uma mudança no sistema educacional judaico, para acelerar o emprego produtivo e a assimilação dos judeus poloneses.

**Bibliografia:** *Rejzen*, Leksikon, 3 (1928), 1268–70; T. Jeske Choiyski, *yyd w powieyici polskiej* (1914), 61-68; J. Kryyanowski, *W krzygu wielkich realistow* (1962), 243-6.

[Yehuda Arye Klausner]

**JURBARKAS** (Ger. **Jurburg**), cidade no sudoeste da Lituânia; até a incorporação da Lituânia na Rússia em 1795, a cidade pertencia ao principado de Zamut (Zhmud; Samogicia); posteriormente, até a Revolução de 1917, foi na província de Kovno. Judeus que visitaram Jurbarkas no final do século XVI são mencionados na resposta de Meir b. Gedalia de Lublin (Metz, 1769, 4a no. 7). No âmbito do Conselho lituano (ver \*Conselhos das Terras) a comunidade de Jurbarkas pertencia à província (galil) de Kaidany (Kedainiai). Em 1766, 2.333 judeus foram registrados na comunidade. Uma sinagoga de madeira construída em Jurbarkas durante a segunda metade do século XVII foi preservada até o holocausto. Havia 2.527 judeus registrados na comunidade em 1847. Os judeus somavam 2.350 (31% da população total) em 1897 e 1.887 em 1923. Em junho-setembro de 1941, após a ocupação da cidade pelos alemães, cerca de 1.000 judeus foram assassinados no cemitério e fora da cidade.

**Bibliografia:** Lite (1951), 1595–97, 1849–54, índice 2; M. e K. Piechotka, *Wooden Synagogues* (1959), 200; *Yahadut Lita*, 1 (1960), índice.

[Yehuda Slutsky]

**JURNET DE NORWICH** (nome hebraico: **Eliab**; c.1130–1197), financista inglês. Ele teve negócios importantes com a coroa e com o mosteiro de Bury St. Edmunds. Em 1184, uma multa de

6.000 marcos foram impostos a ele e ele foi para o exterior, mas foi autorizado a retornar em 1186 após o pagamento de 2.000 marcos. Nas fontes hebraicas, ele é referido como *nadiv*, indicando que ele era um patrono do aprendizado. A história de que ele se casou com uma herdeira cristã agora foi refutada. Seu filho ISAAC DE NORWICH (c. 1170-1235/6), denominado *nadiv* como seu pai, foi um excelente financista sob Henrique III e conseguiu sobreviver a uma multa de 20.000 marcos imposta a ele por ocultação de bens móveis em 1218, paga à taxa de um marco por dia. Uma caricatura notável dele e de seus associados é preservada (ver \*Caricatura). Com sua morte, seu filho SAMUEL (antes de 1204-1273) sucedeu a sua posição na comunidade de Norwich. Relíquias substanciais da mansão da família, que originalmente tinha um cais anexado, ainda são conhecidas como Salão de Isaac.

**Bibliografia:** VD Lipman, *Judeus da Norwich Medieval* (1967), índice; HG Richardson, *Judeu Inglês sob Angevin Kings* (1960), 32-45; Roth, *Inglaterra*, índice. **Adicionar. Bibliografia:** ODNB online.

[Cecil Roth]

**JUSTER, GEORGE** (1902-1968), pintor romeno. Nascido em Jassy, dedicou-se à pintura, desenvolvendo logo um estilo próprio. Durante a Segunda Guerra Mundial, ele fugiu para a União Soviética e passou dois anos na Armênia. Lá, suas obras foram adquiridas por museus e coleções particulares. Após a guerra, ele retornou à Romênia e se tornou um dos mais importantes mestres da aquarela. Em 1956

recebeu o título de artista emérito. Seu trabalho visava a expressão autêntica em vez de semelhança externa. Juster dotou seus retratos de vigor e suas paisagens e temas estáticos de uma realidade vibrante. Seu trabalho incluiu muitas ilustrações dos clássicos romenos como Eminescu, Topyrceanu. Estes estão cheios de espírito inventivo, poesia e humor.

**JUSTER, JEAN** (c. 1886-1916), advogado e historiador. Juster, nascido em Piatra-Neamý, Romênia, estudou na Alemanha e na Sorbonne em Paris, onde foi admitido na Ordem dos Advogados em 1913. Mais tarde, tornou-se advogado no Tribunal de Apelação de Paris. Ele morreu em ação militar. Em 1913, Juster contribuiu com um valioso estudo da posição legal dos judeus sob os reis vi sigothic para *Etudes d'histoire juridique offertes à Paul F. Girard* (2 (1912-13), 275-336). Suas dissertações de doutorado, *Examen critique des sources related à la condition juridique des juifs dans l'empire romain* (1911) e *Les Droits politiques des juifs dans l'empire romain* (1912), marcaram a inclinação de seus interesses e se tornaram a base de sua principal obra, *Les juifs dans l'empire romain: leur condition juridique, économique et sociale* (2 vol., 1914). A abordagem de Juster é legal, mas seu objetivo, como ele explica no prefácio de sua obra, é o estudo das relações dos judeus, por meio de conflito e resolução, com seu ambiente. Nesse âmbito estão as relações cívicas, comunais, confessionais, nacionais, militares, domésticas, jurisdicionais, econômicas, sociais e de alfaiataria. Ele não trata da "religião judaica, moralidade judaica ou lei judaica" per se, mas apenas seus efeitos externos nas relações judaicas com o mundo romano. o

justiça

a investigação desses assuntos, explica, passa pela utilização de fontes variadas, sua classificação e avaliação crítica. O resultado é um ensaio “sobre os judeus na literatura pagã e cristã, um quadro de sua dispersão geográfica e indicações de sua importância numérica”.

Dentro desses limites, seu trabalho permaneceu um modelo de abrangência, clareza e documentação acadêmica. Se ele erra, é na agudeza de seu julgamento decorrente da abordagem jurídica utilizada, mas mesmo os críticos de seu método ou conclusões consideram seu trabalho uma ferramenta indispensável e fonte de sugestões. Isso é ilustrado em sua maneira de lidar com o privilégio judaico (“privilégios”), no qual ele processa Theodor Mommsen, que havia argumentado que a Guerra Judaica de 66-70 EC alterou o status de todos os judeus na região, pira transformando sua religião de um culto nacional em uma religião lícita (“religião licenciada” ou “religião lícita”), e as sinagogas individuais em collegia lícita (“associações legalizadas”). Juster nega ambas as partes da tese: a natio, ou comunidade nacional, continua a ser a base dos privilégios judaicos depois, como antes, do ano 70; a sinagoga nunca se tornou um collegium licitum; foi e permaneceu uma instituição sui generis.

**Bibliografia:** SL Guterman, Religious Toleration and Persecution in Ancient Rome (1951), índice; N. Bentwich, em: JQR, 6 (1915/16), 325-36; G. La Piana, em: HTR, 20 (1927), 350ss.; Waxman, Literatura, 4 (1960), 777-780.

[Simeon L. Guterman]

**JUSTIÇA.** A justiça tem sido amplamente considerada o valor moral que caracteriza singularmente o judaísmo tanto conceitualmente quanto historicamente. Historicamente, a busca judaica por justiça começa com declarações bíblicas como “Justiça (Heb. yedek), justiça deveis perseguir” (Dt 16:20). Do lado conceitual, a justiça ocupa um lugar central na visão de mundo judaica, e muitos outros conceitos judaicos básicos giram em torno da noção de justiça.

O atributo primário da ação de Deus (veja Atributos de \*Deus) é a justiça (Heb. mishpat; Gn 18:25; Sl 9:5). Seus mandamentos aos homens, e especialmente a Israel, são essencialmente com o propósito de estabelecer a justiça no mundo (ver Sal. 119:137-44). Os homens cumprem esse propósito agindo de acordo com as leis de Deus e de outras maneiras imitando a qualidade divina da justiça (Deut. 13:5; Sot. 14a; Maimônides, Guide, 1:54, 3:54). Este processo de estabelecer a justiça no mundo deve ser completado no reino messiânico da justiça universal (veja Isa. 11:5ss.; Deut. R. 5:7). Toda história, portanto, como a própria Torá, que é seu paradigma, começa e termina com justiça (Ex. R. 30:19).

Os dois principais termos bíblicos para justiça são yedek e yedakah. Eles se referem tanto à justiça divina quanto à humana, bem como às “obras da justiça” (Êx 9:27; Pv 10:25; Sl 18:21-25). Esta justiça é essencialmente sinônimo de santidade (Isaías 5:16). Além disso, na Bíblia, “justiça” é tão consistentemente emparelhado com “misericórdia” ou “graça” (yessed; Isa. significam quase exclusivamente “caridade” ou “obras de amor” (BB 10b), e a noção de “justiça” é traduzida pelos termos “verdade” (emet),

“confiança” (emunah) e “integridade” (yosher). Por toda a literatura, finalmente, outros valores, particularmente paz e redenção, são consistentemente associados à justiça, como seus componentes ou produtos (Os. 12:7; Sl. 15:1; Ta'an. 6:2). Em última análise, portanto, praticamente todo o espectro de valores éticos está contido na noção de justiça.

A justiça judaica é diferente da visão filosófica clássica (grego-ocidental) desse conceito. Neste último, a justiça é geralmente considerada sob os títulos de “distributiva” e “retributiva”. Estes são, é claro, também compreendidos em yedakah, mas enquanto a justiça “distributiva” e “retributiva” são essencialmente princípios procedimentais (ou seja, como fazer as coisas), a justiça judaica é essencialmente substantiva (ou seja, como a vida humana deveria ser). A justiça substantiva depende de um compromisso de valor final (isto é, messiânico). Isso também fica claro por pensadores modernos, como Hermann Cohen, que considera a sociedade justa como a sociedade ideal de dignidade e liberdade humana universal (Ethik des reinen Willens (1904), cap. 15; Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1929), cap. 19), e cap. Perelman, que em sua análise da justiça escreve: “...no final sempre se deparará com uma certa visão irredutível do mundo expressando valores e aspirações não racionais [embora justificáveis]” (Perelman, Justice (1967), 54). Embora Perelman não afirme estar discutindo um conceito particularmente judaico de justiça, ele está ciente do judaísmo desse ethos (cf. W. Kaufmann, em: Review of Metaphysics, 23 (1969), 211, 224ss., 236). A visão substantiva da justiça preocupa-se com a plena valorização da vida humana e, sobretudo, social. Assim, ela permeia todas as relações humanas e instituições sociais – o Estado (a dicotomia comum entre responsabilidade individual e coletiva, muitas vezes ilustrada pelo contraste entre Ex. 20:5 e Ez. 18, é transcendida no reconhecimento da inter-relação dialética entre o dois, ilustrado em Deut. 24:16 ao lado de Lev. 19:16 (veja também Deut. R. 73a), e no envolvimento contemporâneo do cidadão individual nas ações coletivas de sua nação), tribunais (por exemplo, II Crônicas. 19:6; Mutilar. Yad, Sinédrio, 23:8-10), economia (Lv 19:36) e assuntos privados – e, de fato, a única ordenança positiva que cabe também a todos os não-judeus é o estabelecimento de tribunais (San. 56a).

A justiça não é contrastada com o amor, mas sim correlacionada com ele. Na literatura rabínica, filosofia judaica e Cabalá, Deus é descrito como agindo fora dos dois “atributos de legalidade e compaixão” (PR 5:11, 40:2; Maimônides, Guia 3:53).

O problema crítico referente à justiça é o da teodicéia: se Deus é justo e governa o mundo, como podem ser explicados os sucessos do mal? O problema da teodicéia, tema recorrente na literatura, é levantado pelo salmista e é o tema de Jó. É o tema da história de E. \*Wiesel, escrita após o Holocausto, na qual três rabinos intimam Deus a um julgamento e o consideram culpado. Na história do pensamento judaico foram sugeridas muitas soluções para o problema, entre elas a noção essencialmente neoplatônica de que o mal é privação, ou seja, que não é algo positivo em si, mas apenas a ausência do bem.

(Guia 3:18–25); a visão de que o mal e o sofrimento constituem provas do justo, ou, na literatura rabínica, “aflições de amor”, isto é, que Deus testa os justos fazendo-os sofrer neste mundo; e a doutrina de recompensa e punição em \*Olam ha-Ba (Sanh. 90b-92a; Albo, Sefer ha-Ikkarim, 1:15).

Os rabinos consideram Moisés como o ideal de justiça rigorosa e inflexível, em contraste com Arão, que é o protótipo do ideal de paz, e interpretam o incidente do Bezzerro de Ouro como um exemplo do problema decorrente do choque desses dois ideais (cf. . Sanh. 6a-7b e paralelos). No mesmo contexto, eles sugerem que o compromisso em casos legais pode constituir uma negação de justiça (ibid.).

Uma resposta, embora não uma resolução, do problema de uma teodicéia em nosso tempo pode ser tentada em duas direções. (a) protestar contra a injustiça na tradição de Jó, \*yoni ha Me'aggel, e o líder yásidic Levi Isaac de Berdichev, o que só é possível diante de uma autoridade responsável, ou seja, um Deus justo; (b) considerar a justiça como um conceito normativo, e não descritivo, como faz Cohen, que escreve que “a justiça mantém a tensão entre a realidade e o ideal eterno” (Religion der Vernunft, p. 569). De acordo com essa visão, a justiça pode ser buscada e buscada apenas no futuro – seja o futuro da humanidade como um todo (os dias do Messias) ou do indivíduo – ou seja, em Deus, cuja justiça no julgamento é afirmada na bênção recitada na hora da morte, “bendito seja o justo juiz”.

O homem é obrigado a imitar a Deus agindo segundo o princípio da equidade compassiva (Miquéias 6:8; Mak. 24b; BM 30b, 83a), e – na consumação final da história – justiça e misericórdia tornam-se idênticas.

**Adicionar. Bibliografia:** LE Goodman, *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy* (1991).

[Steven S. Schwarzschild]

\***JUSTIN (Marcus Junian(i)us Justinus;** século III d.C.), autor do *Epitoma Historiarum Philippicarum*, um resumo da “História Universal” de \*Pompeius Trogus e a principal fonte dessa obra. Justino faz um resumo muito breve e cheio de erros da história judaica, desde seus primórdios bíblicos até o período Hasmoneu.

[Jacob Petroff]

\***JUSTINIAN I**, imperador do Império Romano do Oriente, 527-565, um virulento e consistente perseguidor de todos os cristãos não-ortodoxos, hereges, pagãos, e também dos judeus e do judaísmo. O famoso *Corpus Juris Civilis* de Justiniano e sua *vellae* (instruções imperiais sobre assuntos específicos) incluíam legislação sobre os judeus que confirmava ou alterava a de \*Teodósio II (408–450) e praticamente fixava o status do judeu na sociedade bizantina para os próximos 700 anos (ver \*Império Bizantino). Somando-se às restrições e deficiências impostas por Teodósio, Justiniano declarou que os judeus não podiam reter escravos heréticos e pagãos que se convertessem ao cristianismo ortodoxo, e que eles poderiam depor apenas para (não contra) cristãos ortodoxos, embora pudessem testemunhar tanto

a favor ou contra os hereges. As novelas de Justiniano sobre os judeus são as seguintes:

NOVELLA 37 (535 EC), proibindo judeus e hereges na recém-conquistada província do Norte da África de praticar seus ritos religiosos. As sinagogas e os locais de reunião dos hereges deveriam ser confiscados e, adequadamente consagrados, colocados em uso eclesiástico. Ao contrário da atitude cristã predominante, esta novela tentou ver o judaísmo como uma heresia e pode ter sido motivada pela suspeita do apoio judaico ao regime vândalo derrubado por Justiniano e pela crença, predominante no norte da África, no suposto papel judaico na disseminação da heresia.

Embora se saiba que a antiga sinagoga da cidade de Borion foi transformada em igreja e a população judaica local foi forçada a aceitar o cristianismo, a novela não entrou em vigor. No entanto, foi um precedente perigoso, sintomático da deterioração da atitude em relação aos judeus sob Justiniano.

NOVELLA 45 (537 dC), proibindo judeus, samaritanos e hereges de qualquer isenção de serviço em órgãos municipais locais (os decurionados), um serviço que acarretava pesados encargos financeiros. Anteriormente, tanto judeus como gentios podiam reivindicar isenção com base no fato de terem um cargo religioso em sua própria comunidade. Os poucos privilégios desfrutados pelos decuriões, como imunidade a castigos corporais ou exílio, não se aplicariam aos decuriões judeus. Foi declarado que “os judeus nunca devem desfrutar dos frutos do cargo, mas apenas sofrer suas dores e penalidades”. Se um judeu fosse encontrado ocupando um cargo mais alto do que um cristão, ele tinha que pagar uma multa. Esta novela afetou as províncias ocidentais por um curto período de tempo.

NOVELLA 131 (545 EC), proibindo a venda de propriedades eclesiásticas a judeus, samaritanos, pagãos e hereges, e declarando sinagogas construídas em terrenos posteriormente demonstrados como propriedades eclesiásticas sujeitas a confisco.

A NOVELLA 146 (553 EC), supostamente em resposta a um pedido judaico, proíbe a insistência de que as leituras do Pentateuco sejam exclusivamente em hebraico dos Rolos da Lei (Torá). Eles poderiam ser em grego, latim ou qualquer outra língua, e o grego poderia ser o da Septuaginta ou a tradução de \*Aquila, que tinha sanção rabínica. Em segundo lugar, o uso do deuterose, a Mishná, para exegese foi proibido. Justiniano argumentou que o deuterose não foi divinamente inspirado e só poderia enganar os homens. As interpretações rabínicas espalham erros como a negação da existência de anjos e do Juízo Final (provavelmente uma confusão com as crenças \*Samaritanas anteriores). Assim como o imperador bizantino era o árbitro da prática cristã, Justiniano também o via como o árbitro da única outra religião legal em seus domínios. A extensão da interferência de Justiniano no serviço da sinagoga é questionável, mas tentou impor uma interpretação cristã do que deveria ser o judaísmo e seus textos sagrados.

Além das novelas, Justiniano supostamente proibia a celebração da Páscoa se sua data caísse antes da data da Páscoa. Ereῥ Israel foi palco de várias explosões contra o império, principalmente por parte dos samaritanos, cujos esforços para formar seu próprio reino foram brutalmente reprimidos em 529. Em

justin mártir

556 judeus se juntaram aos samaritanos em um motim anticristão em Cae sarea, no qual várias igrejas foram incendiadas. As tropas imperiais foram eventualmente despachadas para subjugar os rebeldes.

**Bibliografia:** WG Holmes, *Age of Justinian and Theodora*, 2 vols. (19122); F. Schulz, *História da Ciência Jurídica Romana* (19532); DM Nicol, em: *History Today*, 9 (1959), 513-21; R. Schoell e W. Kroll (eds.), *Corpus Juris Civilis*, 3 (1954), 244-5, 277-9, 663, 714-7; J. Parkes, *Conflict of the Church and the Synagogue* (1934), pp. 245–256; Juster, *Juifs*, 1 (1914), 167ss., 237-8; 2 (1914), 91-92, 103-4; P. Browe, em: *Analecta Gregoriana*, 8 (1935), 101-46; G. Ferrari dalle Spade, em: *Muenchener Beitrage zur Papyrusforschung und antiken Rechtsge schichte*, 35 (1945), 102–17 (italiano); JA Montgomery, *Os samaritanos* (1968), 113f.; Baron, *Social2*, 3 (1957), 4-15; M. Avi-Yonah, *Bi-Ymei Roma u-Bizantiyyon* (1952), 177-85; Hirschberg, *Afrikah*, 1 (1965), 31-32; HH Ben-Sasson (ed.), *Toledot Am Yisrael*, 2 (1969), índice; B. Biondi, *Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico* (1936); idem, *Il diritto romano cristiano*, 3 vols. (1952-54); V. Coloni, *Gli ebrei nel system del diritto comune até alla prima emancipazione* (1956); idem, em: *Labeo*, 12 (1966), 140ss.; M. Simon, *Verus Israel* (Fr., 19642); P. Kahle, *Cairo Geniza* (1959), 39, 315; JH Lewy, *Olamot Nif gashim* (1960), 255ss.

[Andrew Sharf]

\***JUSTIN MARTYR** (c. 100–c. 165 EC), Pai da Igreja primitivo que travou uma polêmica ativa contra os judeus e o judaísmo. Jus tin Martyr nasceu de pais pagãos em Neapolis, o moderno Nablus. Após sua conversão ao cristianismo, ele se tornou um firme defensor de sua nova fé contra seus principais adversários atuais, a filosofia grega e o judaísmo. Ele foi martirizado por sua fé como cristão pelas autoridades romanas em algum momento entre 163 e 167.

A principal polêmica de Justino contra o judaísmo foi travada em sua obra, *Diálogo com Trifão*. Este último é apresentado como um judeu que durante a guerra de Bar Kokhba fugiu de Jerusalém para Éfeso, onde encontrou Justino, e os dois travaram um diálogo sobre os méritos do judaísmo e do cristianismo. Todas as questões então atuais entre as duas religiões são organizadas no diálogo. Justin é o protagonista agressivo; Trypho tenta contrariar os argumentos de Justin, mas ele é claramente o mais fraco dos oponentes. O objetivo de Justino é converter Trifão ao cristianismo e, embora isso não seja realizado até o final do diálogo, o leitor sente que Trifão foi semeado com a verdade cristã, e a conversão se seguirá.

Alguns estudiosos cristãos, e também o historiador judeu Heinrich Graetz, identificaram Trifão com o tanna Rabi \*Tarfon. Isso faria do diálogo o registro de um evento histórico. No entanto, certos fatos históricos mostram que isso é impossível. O rabino Tarfon serviu no Templo como sacerdote antes da destruição em 70 EC Como 30 anos era a idade mínima para tal serviço, ele não poderia mais estar ativo em 135 EC Trypho cita interpretações paralelas na Septuaginta e no Novo Testamento, que estão em desacordo com as interpretações correntes nas academias rabínicas. É claro que o Trifão é um personagem fictício, e todo o diálogo é apenas um formato literário para a exposição das opiniões de Justino.

A tese de Justino é uma extensão do tipo de raciocínio que permeia o Novo Testamento. Em essência, torna o

afirmam que o cristianismo é o florescimento autêntico do judaísmo bíblico, e que os judeus que se apegam à sua fé em sua forma antiga estão se apegando a uma doutrina obsoleta. Por fazerem isso, eles são repreendidos como cegos, teimosos e insensíveis, um povo fósil que se apegam a uma fé superada. Justino expõe essa posição por meio de um artifício hermenêutico paralelo ao Midrash: uma interpretação figurativa dos textos bíblicos investindo-os de significados cristãos. Algumas dessas passagens são citações diretas do Novo Testamento. Assim, a identificação da nova aliança em Jeremias 31:3-32 com a estrutura da verdade cristã, em substituição da verdade anterior do judaísmo (Dial. 11:3), aparece em Hebreus 8:8-10, 10:16 -17. Mas outras interpretações parecem ser do próprio Justin. Água e fé e madeira (a arca) figuram no resgate de Noé, e o resgate dos homens do pecado mediado por Jesus é igualmente efetuado pela água (batismo) e fé e madeira (a cruz). As mãos levantadas de Moisés que ocasionaram a vitória de Israel contra os papagaios de Amale (Ex. 17:8-14) são interpretadas por Justino como tendo derivado de sua eficácia porque o sinal assim formado prefigurava a cruz. A vara com a qual Moisés realizou as maravilhas de tirar os israelitas do Egito, de abrir o Mar Vermelho para eles, de tirar água da rocha – tudo isso foi possível, segundo Justino, porque a vara era na verdade uma tipo da cruz (Dial. 138,9:1–2,86:1–6).

Justino não se contenta com a exposição de uma interpretação cristã da Bíblia. Ele muitas vezes denuncia os judeus por terem crucificado Jesus e os acusa de continuarem a perseguir os cristãos. Ele encontra muitas indicações de que Deus considerou os judeus especialmente repreensíveis. Ao repudiar a eficácia da lei conforme prescrita na Bíblia, Justino faz a afirmação ousada de que a lei foi dada inicialmente aos judeus porque, como uma raça especialmente não espiritual, de coração duro, rebelde e ímpio, eles precisavam de uma lei mais elaborada. , com muito mais disciplinas como meio de mitigar algumas de suas qualidades ofensivas. Para os gentios, porém, bastou prescrever dois mandamentos como Jesus fez, o amor de Deus e o amor do homem (Dial. 93:4). Justino também se torna um filósofo da história e oferece a teoria de que as derrotas dos judeus nas guerras contra Roma, tanto no ano 70, quanto novamente em 135, foram a visitação de Deus de um castigo merecido, porque eles pecaram tão gravemente crucificando Cristo e rejeitando sua nova fé. Justino se regozijou ao contemplar a destruição de Jerusalém e o colapso da luta judaica pela liberdade, e provocou Trifo com esta afirmação arrebatadora: , e agora vós rejeitais e ... desonrais aqueles que põem suas esperanças nele, e no Deus Todo-Poderoso e Criador do universo que o enviou ..." (Dial. 16:3-4).

A invectiva de Justino contra os judeus e o judaísmo entrou na corrente principal do pensamento cristão e tornou-se uma influência sinistra que contribuiu muito para o desenvolvimento do que é conhecido como anti-semitismo cristão.

**Bibliografia:** Justino Mártir, *O Diálogo com Trifão* (tr. AL Williams, 1930); LW Barnard, *Justino Mártir, Sua Vida e*

Pensamento (1967); ER Goodenough, A Teologia de Justino Mártir (1968); CC Martindale, Justino, o Mártir (1921); WA Shotwell, A Exegese Bíblica de Justino Mártir (1965); BZ Bokser, em: JQR, 64 (1973), 7-122, 204-11.

[Ben Zion Bokser]

**JUSTITZ, ALFRED** (1879-1934), pintor e artista gráfico tcheco. Justitz nasceu em Nova Cerekev e estudou primeiro arquitetura e depois pintura na Academia de Praga e, a partir de 1905, em Karlsruhe e Berlim. Em 1910 instalou-se temporariamente em Paris, onde foi muito influenciado pelas teorias impressionistas da forma, conservando ao mesmo tempo, porém, o seu lirismo decorativo. Depois de servir no exército austro-húngaro na Primeira Guerra Mundial, ele retornou a Praga e se tornou um dos fundadores da arte moderna da Tchecoslováquia. Em 1920 e 1921 participou das exposições do mais importante grupo de vanguarda da época em Praga, que se autodenominava "Tvrdošijni" ("Os Teimosos"). Ele esteve novamente em Berlim e Paris em 1922 e 1923, mas em 1924 retornou a Praga, onde passou o resto de sua vida. Suas melhores pinturas – Men in Landscape (1914), Head of a Dancer (1922), Road between Barns (1924) e Three Men (1926) – estão na Galeria Nacional de Praga.

[Avigdor Dagan]

**JUSTMAN, JOSEPH** (1909– ), educador norte-americano. Justman, nascido em Varsóvia, lecionou no Brooklyn College desde 1934, foi nomeado professor de educação em 1950 e diretor de formação de professores e presidente do departamento em 1960. Após sua aposentadoria, tornou-se professor emérito de educação no Brooklyn College.

Justman passou 1956-1957 na Itália, preparando The Italian People and Their Schools (1958). Ele posteriormente retornou várias vezes a Roma, Florença e Pádua como conferencista visitante. Seus livros incluem Theories of Secondary Education in the United States (1940), College Teaching: Its Practice and Potential (1956), Evaluation in Modern Education (1956), Improving Instruction with Supervision (com T. Briggs, 1960) e The Effects of Ability Grouping (com Miriam L. Goldberg, 1966). Seu trabalho preocupou-se principalmente em dar ao professor universitário uma compreensão mais profunda de sua profissão por meio de uma avaliação dos princípios e práticas educacionais e seus efeitos no currículo e na organização.

[Ronald E. Ohl / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**JUSTMAN, MOSHE BUNEM** (pseudônimo: **B. Yeushzon**; 1889-1942), jornalista iídiche, humorista e romancista. Nascido em Varsóvia, ele foi educado na yeshivá e dividido entre a admiração pela vida yásidic e a atração do modernismo. Ele publicou em um amplo espectro de periódicos em iídiche, mas de 1910 a 1925, seus artigos no diário iídiche de Varsóvia Moment sob o pseudônimo de Itshel renderam um grande número de seguidores entre os problemáticos jovens yásidish. Em 1925 transferiu suas atividades jornalísticas para o jornal rival de Varsóvia, Haynt. Seu melhor romance Inem Rebms Hoyf ("Na corte do rabino", 1914) de

retratava o fervor alegre que prevalecia nas cortes yásidicas polonesas, mas também a infiltração de ideias mascaradas mesmo entre os filhos de rabinos yásidic. Embora nostálgico da velha ordem, ele reconheceu a inevitabilidade de seu declínio. Seus outros contos incluem Oyf der Frisher Luft ("Ar fresco", 1912) e Apikorsim ("Heréticos", 1913). Seus artigos sobre folclore judaico, escritos ao longo de vários anos, foram reunidos em oito volumes, Fun Unzer Alten Oyt ser ("Do nosso antigo tesouro", 1932) e constituem sua principal obra. Junto com Menahem \*Kipnis, ele escreveu uma paródia de S. \*An-ski's The Dybbuk, que foi apresentada no palco da guerra em 1921. Ele escapou de Varsóvia no último momento e depois também de Vilna, estabelecendo-se em Ereẓ Israel em 1940. Uma coleção póstuma de seus folhetins foi publicada em 1988 (Nekhnt: A Bukh Felyetonen).

**Bibliografia:** LNYL, 4 (1961), 179-81; Zeitlin, In a Literar isher Shtub (1937), 161-164; M. Ravitch, Mayn Leksikon, 1 (1945), 113-5. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Szeintuch, em: yulyot, 7 (2002), 309–20.

[Shlomo Bickel / Jerold C. Frakes (2ª ed.)]

**JUSTO DE TIBERIAS**, historiador; um contemporâneo de \*Jose Phus e seu rival ao descrever a Guerra Judaica (66-70/73 EC).

A principal fonte de conhecimento de Justus – a polêmica depreciativa dirigida contra ele por Josefo em sua Vida – é de valor duvidoso, uma vez que Josefo pode ter falsificado fatos. No entanto, duas coisas são claras: que Justus veio de uma respeitada família tiberiana e que "não lhe faltou cultura grega", como o próprio Josefo admite. O nome de Justo e o de seu pai (Pistus) também atestam a influência helenística, e ele foi, além disso, nomeado secretário particular de \*Agripa II, cargo que obviamente exigia um domínio completo do grego. Além disso, é difícil encontrar em Josefo algo mais a favor de Justo. Josefo o acusa de torpeza pessoal, licenciosidade, suborno e roubo. Essas acusações podem ser ignoradas.

De natureza mais complexa é a questão da lealdade de Justus durante a guerra. Josefo acusa que Justo era o inimigo jurado dos romanos e um associado dos \*zelotes, fazendo tudo ao seu alcance para atrair Tiberiades e a Galiléia à revolta contra o domínio romano. Além disso, Josefo afirma que Justo organizou um ataque às cidades gregas da Decápolis, cujos habitantes eram aliados fiéis dos romanos, acrescentando que esse ataque também é mencionado nas memórias de Vespasiano.

Segundo Josefo, Justo, enquanto estava em Berytus (Beirute), foi acusado de traição contra os romanos e certamente teria sido condenado à morte se não fosse a amizade de Vespasiano com Agripa. Tudo isso, no entanto, não prova necessariamente que Justus era um zelote. Possivelmente Agripa explicou o ataque como a vingança de um leal tiberiano contra os gregos por seus ataques sangrentos aos judeus no início da guerra.

No entanto, Justus obviamente não era amante do domínio romano. Em vista de sua amizade com Agripa, Justo provavelmente compartilhou as opiniões expressas por este em seu discurso aos rebeldes em Jerusalém (cujo relato em Josefo sem dúvida tem uma base histórica). A essência disso era que o poder romano era tão decisivo que não podia ser superado e que, portanto, não fazia sentido combatê-lo. Agripa ele

juvenal

O eu, então, não era um admirador do domínio romano na Judéia, mas apenas se reconciliou com ele. Justo, um devoto tiberiano preocupado com o bem-estar de sua cidade natal, fez tudo ao seu alcance para garantir a continuidade do governo de Agripa em Tiberíades. Isso o colocou em conflito com Josefo, que chegou à Galiléia em nome do governo revolucionário em Jerusalém e se esforçou para estender sua influência sobre toda a província. Em uma tentativa de esmagar a oposição contra ele, Josefo prendeu muitos dos notáveis da cidade, incluindo Justo e seu pai. Justo, no entanto, conseguiu escapar de sua prisão em Tarichaeae para Berytus, e daí em diante não teve mais contato direto com os acontecimentos da guerra. Foi depois de sua fuga que ele foi nomeado secretário particular de Agripa, o que lhe deu boa oportunidade de ouvir em primeira mão sobre a condução da guerra na Galiléia e, especialmente, sobre o questionável papel desempenhado por Josefo. Ele incorporou essa informação em um livro sobre a guerra, que era em sua maior parte um extenso relato de eventos na Galiléia antes da chegada de Vespasiano, e tratou particularmente dos crimes de Josefo em Tiberíades. Como Josefo publicou sua própria história da guerra depois de 75 EC e Justo suprimiu sua resposta por cerca de 20 anos (Vita, 360), pode-se concluir que o trabalho de Justo foi publicado apenas após a morte de Domiciano (96 EC) quando Nerva ascendeu o trono. Pelo fato de Josefo começar sua vida com uma descrição detalhada de sua distinta descendência dos asmoneus, pode-se supor que Justo tentou derrogar não apenas ele, mas também sua família.

O principal objetivo de Justo ao escrever o livro era aparentemente lançar uma vingança tardia em seu rival, o que ele não poderia realizar sob os imperadores Flavianos.

Acredita-se geralmente que Justo também escreveu um segundo livro, uma crônica dos reis de Israel. Embora uma lista que estava em poder de Fócio, patriarca de Constantinopla, entre 858 e 868, parecesse fazer a descrição da guerra apenas parte da crônica, a natureza detalhada da descrição dos eventos na Galiléia (como evidenciado em Josefo) pressupõe uma obra separada.

**Bibliografia:** Schuerer, *Gesch*, índice; A. Baerwald, *Flavius Josephus na Galiléia* (Ger., 1877); Niese, em: *Historische Zeitschrift*, 76 (1896), 227ss.; H. Luterer, *Josephus und Justus von Tiberíades* (1910); Laqueur, *Der juedische Historiker Flavius Josephus* (1920), 6ss.; H. Drexler, em: *Klio*, 19 (1925), 293ss.; A. Schalit, *ibid.*, 26 (1933), 66-95; M. Stein, *Yayyei Yosef* (19393), introdução, 5-16, e notas; A. Pelletier, *Flavius Joseph, Autobiografia* (1959), xivff.

[Abraham Schalit]

° **JUVENAL** (c. 50–c. 127 EC), o mais famoso satírico romano, retórico de profissão. Juvenal é mais amargo contra aqueles estrangeiros – gregos, sírios e especialmente judeus – que, em sua opinião, provocaram o declínio e a queda do antigo modo de vida romano.

Na Sátira 14:96-106, ele zomba daqueles que simpatizam com o judaísmo, reverenciando o sábado, adorando nuvens e uma divindade celestial (cf. \*Hecateu, Varrão, \*Estrabão e \*Petronius Arbiter), e evitando carne de porco. Seus filhos, diz ele, vão ainda mais longe (assim também \*Tácio, *Hist.* 5:5), sob circuncisão. Ele também denuncia esses prosélitos por desprezarem os estatutos romanos enquanto observavam a lei que Moisés havia transmitido em um rolo secreto (talvez uma referência ao judaísmo como um mistério, como visto pelos romanos em geral ou como visto em \*Filo, que pode ter sido conhecido de Juvenal por \*pseudo-Longinus), odiando quem não é um deles (assim também Tácito, *loc. cit.*), a ponto de não querer dirigir um não-judeu para o caminho que ele procura ou um sedento homem a uma fonte (talvez uma alusão ao batismo exigido dos prosélitos). Lewy indicou que mostrar o caminho aos vagabundos e dar de beber aos sedentos eram básicos para a filosofia estoica de Juvenal, razão pela qual ele se sentia tão fortemente em relação a eles. Ele também condena os judaizantes por mostrarem preguiça ao se absterem de trabalhar no sábado (assim também \*Sêneca, o Jovem).

Juvenal zomba da pobreza entre os judeus (3:12-16; 6:542-7), embora talvez isso seja apenas um reflexo da tradição judaica de caridade. As sinagogas em particular, diz ele, são os refúgios dos mendigos (3:296). Os judeus, por uma pequena taxa, interpretam sonhos e contam a sorte para romanos crédulos (6:542-7). Juvenal também menciona uma relação incestuosa entre \*Agripa II e sua irmã \*Berenice e fala desdenhosamente da pobreza e piedade dos reis judeus que observam o sábado de pés descalços (6:156-60), talvez referindo-se à crença de que os judeus jejuavam no sábado (cf. Strabo, \*Augustus, \*Pompeius Trogus e Petronius Arbiter), que pode ser uma alusão ao Dia da Expição, como possivelmente no R'“trigésimo sábado” de \*Horácio (Sat 1:9, 69).

**Bibliografia:** Reinach, *Textes*, 290–3; J. Lewy, em: *Sefer Yoÿanan Lewy* (1949), 1–2; LH Feldman, em: *Transactions... of the American Philological Association*, 81 (1950), 200-8.

[Louis Harry Feldman]



Letra inicial "K" para Karolus (Charlemagne), da abertura do Livro 25 de Vicente de Beauvais, *Speculum Historiale*, Metten, S. Germany, 1332. Munique, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. lat. 8201c, fol. 9v.

## Ka-Kas

**KAATZ, SAUL** (1870-1942?), rabino e estudioso. Kaatz, que nasceu em Schwarsenz (Swarziedz), Poznań, serviu como rabino em Hindenburg, Alta Silésia, desde 1895. Quando a validade da legislação antijudaica nazista na Alta Silésia foi contestada perante a Liga das Nações em 1933 ( ver \*Petição de Bernheim ), Kaatz estava entre aqueles que corajosamente resistiram à intimidação do governo alemão. Ele rejeitou a possibilidade de emigração e foi deportado para a morte com sua congregação em 1942. Kaatz era um individualista e muitas vezes defendia ideias impopulares contra seus companheiros no rabinato ortodoxo, assim como se opôs, em 1897, à linha anti-sionista de o Allgemeiner Rabbinerverband. Seus escritos publicados incluem *Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira...* (1892); *Das Wesen des juedischen Religionsunterrichts* (1904); *Wesen des propheetischen Judentums* (1907); *Abraham Geigers religiöses Charakter* (1911); *Die muendliche Lehre und ihr Dogma...* (2 vols., 1922–23); *Weltschoepfungsaera und Wissenschaft* (1928); e *Sendschreiben an den Vorstand... der Vereinigungsditionell gesetzestreuener Rabbiner Deutschlands*, no qual ele se opôs

o costume de abreviar o nome de Deus em línguas não hebraicas. Kaatz era um colaborador regular do *Jeschurun de Wohlge-muth* e do semanal israelense. Ele também escreveu contos (Alter Vogel, 1919) e uma peça, *Alexander der Grosse vor Jerusalem*.

**KABACHNIK, MARTIN IZRAILOVICH** (1908-1997), químico orgânico russo. Kabachnik foi anexado à Academia de Ciências da URSS desde 1939 e ao Instituto de Química Orgânica até 1954. Depois disso, ele estava no Instituto de Compostos Orgânicos Elementares. Recebeu o Prêmio Stalin em 1946 e tornou-se acadêmico. Seu campo de pesquisa incluiu tautomerismo e inseticidas orgânicos contendo fósforo.

**KABAK, AARON (Aharon) ABRAHAM** (1880–1944), autor de cerveja. Nascido em Smorgon, na província de Vilna, Kabak viveu na Turquia, Palestina, Alemanha e França antes de estudar na Suíça nas universidades de Genebra e Lausanne. Ele finalmente se estabeleceu na Palestina em 1921. Um professor na

Kabakoff, Jacob

Jerusalem Rejavyah Gymnasium, ele desempenhou um papel central na vida literária, educacional e cívica da cidade.

O primeiro romance de Kabak, *Levaddah* ("Por Ela mesma", 1905) foi aclamado como o primeiro romance sionista da literatura hebraica. Sarah, uma jovem da década de 1890, é atraída pelo sionismo, embora todos os seus amigos sejam socialistas. Ela descobre que escolheu um caminho solitário, exigindo auto-sacrifício e determinação. Da mesma forma, o herói de Daniel Shafranov (1912) descobre que o caminho da redenção é através do sacrifício. A ação ocorre antes da Revolução Russa de 1905. Daniel falha em seus esforços para unir os segmentos díspares da vida judaica, mesmo diante de uma multidão de pogrom, e comete suicídio. *Ahava* ("Love", 1914) retrata a vida e os amores da intelectualidade russa emigrante na Suíça. *Niyyayon* ("Vitória", 1923) se passa na Alemanha, antes da Primeira Guerra Mundial. Zinner, um escultor judeu em Berlim, pratica arte "alemã", mas é reconquistado ao judaísmo por uma jovem da Palestina. Kabak introduziu o romance histórico realista na literatura hebraica com sua trilogia *Shelomo Molkho* (1928-29; 1973), cada livro dos quais trata de uma fase crucial na vida do falso messias, Salomão \*Molkho.

*Bein Yam u-vein Midbar* ("Entre o Mar e o Deserto", 1933) foi o primeiro romance de Kabak com um cenário palestino. *Ba-Mishol ha-yar* (1937; *The Narrow Path*, 1968) foi escrito após o retorno de Kabak ao judaísmo ortodoxo, no início dos anos 1930. Ele retrata Jesus de Nazaré como um judeu cujo ensino gira em torno da ideia de que o homem deve buscar o Reino de Deus em si mesmo. O livro contém descrições vívidas da paisagem galileana. *Toledot Mishpayah Ayat* ("História de uma família", 1943-45; 1998) é uma série de romances vagamente conectados em que o autor pretendia traçar o desenvolvimento do renascimento nacional desde seus primórdios na Rússia "até os dias heróicos de \*y anitah" através de eventos que acontecem a uma única família. Os três romances que ele conseguiu completar antes de sua morte se passam respectivamente na Rússia de meados do século XIX, na Polónia da insurreição de 1863 e em Odessa na década de 1860. Eles são *Be-y alal ha Reik* ("O Espaço Vazio", 1943), *Be-y el E'y ha-Teliyyah* ("Na Sombra da Força", 1944) e *Sippur beli Gibborim* ("História sem Heróis", 1945, póstuma).

Dos muitos contos de Kabak, o mais notável é "*Ha-Ma'pil*" ("O Desbravador"), no qual um menino se propõe a forçar a vinda do Messias e morre em um ato de heroísmo (*Ha-Shilo'ay*, 14, 1904). Entre suas histórias e novelas mais importantes estão "*y alom*" (*Ha-Shilo'ay*, 20, 1909), *Me-al ha-Migdal* (1910), *Nano* (1911), *Ha-Navi* (*Ha-Shilo'ay*, 38, 1921), *Kol ba-Afelah* (1927), *ye'if ha-Mayyah* (em: *Sefer Klausner*, 1937). Kabak escreveu dois dramas bíblicos: *Be-Himmat Mamlakhah* (1929) e *Bat Sanballat* (em *Beitar*, 2, 1934). Ele também foi o autor de vários ensaios críticos e traduziu obras de Loti, Stendhal, Wassermann e Merezhkovsky. Ele também editou várias antologias.

Enquanto os críticos condenavam os primeiros trabalhos de Kabak como tendenciosos, didáticos, atendendo ao gosto popular e sem profundidade psicológica, seus comentários tornaram-se mais favoráveis após a publicação de *Shelomo Molkho*. A maior contribuição de Kabak para a literatura hebraica foi no gênero do romance, que

ele se livrou de heróis, cenários e temas estereotipados, dando-lhe personagens modernos, enredo, diálogo e uma sensação de progressão. Um dos primeiros romancistas hebreus a usar a abordagem de tela ampla, Kabak teve forte impacto no público leitor hebraico em geral, e mais particularmente em seus membros mais jovens.

Ao aplicar métodos e formas europeus ao conteúdo judaico, ele foi uma das figuras decisivas para alinhar o romance hebraico com a literatura mundial.

**Bibliografia:** W. Weinberg, "Vida e Obra de Aaron Abraham Kabak" (Dissertação, Hebrew Union College, Cincinnati, 1961); Waxman, *Literatura*, 4 (19602), 162-70; R. Wallenrod, *The Literature of Modern Israel* (1956), índice, SV Kabak, Abraham Aba; A. Ben Or, *Toledot ha-Sifrut ha-Ivrit ha-Yadasha*, 3 (1963), 159-76; Epstein et al., em: *Bitzaron*, 12 (edição Kabak, 1945), 239-338, 343-4, inclui bibl. **Adicionar. Bibliografia:** W. Weinberg, "Kabak's Connections with America", em: *American Jewish Archives*, 22 (1970), 166-73; S. Werses, "Ha-Mevaker AA Kabak", em: *Moznayim*, 42 (1976), 26-37; G. Shaked, *Ha-Sipporet ha-Ivrit*, 1 (1977), 303-14; N. Tarnor, "AA Kabak: The Heroic Quest", em: *Jewish Book Annual*, 40 (1982), 120-26; R. Scheinfeld, "Ha-Roman ha-Odisei shel AA Kabak," em: *Me'ykarei Yerushalayim be-Sifrut Ivrit* (1986), 215-36; M. Shaked, "Bein Teliyah le-Te'yiyah", em: *Bi'yaron*, 37-38 (1988), 58-74; S. Hauptman, *Darkhei ha-Iyuv ha-Figurativi shel ha-Gibbor ha-Moderni bi-Ye'yirato shel AA Kabak* (1990).

[Werner Weinberg]

**KABAKOFF, JACOB** (1918– ), educador e acadêmico norte-americano. Nascido em Nova York, Kabakoff obteve um diploma do Instituto de Professores da Universidade Yeshiva em 1935 e um BA da mesma instituição em 1938. Ele foi ordenado rabino e recebeu um MHL do Seminário Teológico Judaico em 1944. Ele recebeu um DHL do JTS em 1958. Serviu como rabino conservador na Filadélfia (1944-1948). De 1952 a 1968 foi reitor do Cleveland College of Jewish Studies, e depois foi nomeado professor associado de literatura hebraica no Lehman College, em Nova York. Especialista em literatura hebraica na América, seu *y alutzei ha-Sifrut ha-Ivrit ba-Ameri kah* ("Pioneiros da Literatura Hebraica na América", 1966) tratou de escritores como Jacob ye'vi Sobel, Henry Gersoni, Ze'ev Schurr, Gershon Rosenzweig e Isaac Rabinowitz. Suas contribuições para o *Jewish Book Annual* foram listadas em *JBA*, 25 (1967/68), 418. Kabakoff atuou como editor do *JBA* de 1977 a 1996. Ele também atuou como presidente do conselho editorial do semanário hebreu *Hadoar* e foi membro da Assembléia Rabínica, da Associação Americana de Estudos Judaicos, do Congresso Mundial de Estudos Judaicos e da Associação Americana de Professores de Hebraico. Em 1988 ele foi reconhecido pelo Instituto Habermann para Pesquisa Literária com a publicação de um *Hebrew Festschrift* intitulado *Migvan: Studies in Honor of Jacob Kabakoff*. Ele escreveu *Seekers and Stalwarts: Essays on American Hebrew Literature and Culture* (1978) e editou *Master of Hope: Selected Writings of Naphtali Herz Imber* (1985).

[Eisig Silberschlag / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**Ka'yB Al'yAy B'yR** (**Ab'y Isy'q Ka'yB al-A'yb'yR** ou "Ka'yB of-the médicos-judeus"; também **Ka'b al-y'abr**, "Ka'b o ex-judeu



médico"; d. cerca de 654), judeu iemenita convertido ao Islã da tribo de yimyar que vivia em yims (Homs). Ele foi referido como "o dono dos dois livros" (dhyl-kitybayni, ou seja, o Alcorão e a Bíblia).

Alguns dizem que ele se converteu ao Islã na vida de Maomé nas mãos do primo deste último, 'Ali ibn Abÿ yÿlib, enquanto outros dizem que ele se converteu nas mãos do califa Abu Bakr. Mas a versão mais difundida diz que ele se converteu durante o califado de \*Omar ibn al-Khattab nas mãos do tio de Muhammad al-yAbbas, tornando-se assim o mawly ou cliente deste último. Supõe-se que ele tenha sido um dos conselheiros mais próximos de Omar ibn al-Khattab. Sob yUthmÿn ibn yAffÿn Kaÿb era um pregador assalariado (qÿÿÿs). Ele supostamente legitimou para yUthmÿn o empréstimo de dinheiro do tesouro, sobre o qual um oponente deste califa comentou dizendo: "Você filho de dois pais judeus, você vai nos ensinar nossa religião?" Um relato polêmico associa o recém-convertido Ka'b a estudiosos judeus: em uma reunião que ocorreu em Jerusalém, Ka'b recorreu a um livro encontrado no túmulo de Daniel em Susa para convencer 42 judeus a abraçar o Islã; o então governador da Síria e Palestina, Muÿÿwiya ibn Abÿ Sufÿÿn, mais tarde os incluiu entre aqueles com direito a uma pensão anual do tesouro.

A reputação de Ka'b como especialista em "livros sagrados" era um trunfo para os governantes que o empregavam para transmitir mensagens a seu favor e combater os movimentos de oposição. Supostas citações da "Torá" ou dos "Contos sobre Profetas", além de tradições escatológicas, eram usadas para doutrinar as massas em geral e os guerreiros em particular. Ka'b teria morrido a caminho de uma expedição contra Byzantium; supõe-se que ele era um pregador do campo de batalha e não um guerreiro.

Relatos generalizados descrevem Ka'b como fornecendo a Omar os antecedentes necessários para islamizar o Monte do Templo. Por exemplo, ele subornou um yabr ou médico judeu para identificar a rocha sobre a qual Salomão se ergueu após a conclusão do Templo (ou "a mesquita"). No entanto, em várias anedotas, Ka'b é acusado de uma tentativa de "judaização" do Islã nascente, combinando as instruções de oração de Moisés e Maomé. Ele argumentou que enquanto orava em Jerusalém na direção de Meca, um muçulmano tinha que se dirigir ao mesmo tempo para a Rocha. Omar estabeleceu a direção muçulmana correta orando em direção a Meca de costas para a Rocha. Foi outro famoso judeu convertido, Ab dallah ibn Salam, que confirmou que essa era a direção original antes de ser mudada pelos judeus. Omar, por sua vez, declarou Abdallah mais verdadeiro do que Ka'b.

**Bibliografia:** "Kaÿb," em: Ibn yAsÿkir, Taÿÿÿkh madÿÿnat Dimashq, ed. L. al-'Amrawÿ, 151–176; B. Chapira, "Légendes bibliques attribuées a Ka'b el-Ahbar", em: Revue des Études Juives, 69 (1919), 86–107; 70 (1920), 37-43; DJ Halperin e GD Newby, "Dois touros castrados: um estudo na Hagadá de Kaÿb al-Aÿÿÿr", em: JASOR, 102 (1982), 631–38; M. Perlmann, "Uma História Lendária da Conversão de Kaÿb al-Aÿÿÿr ao Islã", em: The Joshua Starr Memorial Volume (1953), 85–99; idem, "Outra história de Kaÿb al-Aÿÿÿr", em: JQR, 45 (1954), 48–58; M. Schmitz, "Kaÿb al-Aÿÿÿr," em: EIS, 2 (1927), 583.

583b; versão resumida em: EIS2 4 (1978), 316–317 (inclui bibliografia).

[Michael Lecker (2ª ed.)]

KAÿB **ALÿASHRAF** (falecido em 625), poeta e principal oponente de Maomé em \*Medina. Membro da tribo \*Naÿÿÿr ou de ascendência árabe-judaica (sua mãe era uma Naÿÿÿr), Ka'b es defendia a causa do judaísmo e compunha versos contra Mu hammad e \*Islam. Ele foi a Meca para incitar a tribo coraixita a lutar contra Maomé e depois lamentou sua derrota. Seu lamento e outras poesias ainda existem. Em seu retorno a Medina, ele teria seduzido mulheres muçulmanas. Ansioso por sua morte, Muhammad ibn Maslama levou os seguidores de Muhammad a seduzir Ka'b a deixar sua casa uma noite sob o pretexto de conspirar contra o Profeta; eles então assassinaram Ka'b. O poeta foi pranteado pelos Naÿÿÿr, que foram expulsos de Medina um ano após sua morte. A história está registrada na história árabe do século VIII por Muhammad ibn Isÿÿÿq, Sÿÿÿrat Rasÿÿÿl Allah (tr. por Guillaume, The Life of Muhammad (1955), 364-9); eis2 4 (1978), 315 (incl. bibliografia).

**Bibliografia:** HZ Hirschberg, Yisrael be-Arav (1946), índice; WM Watt, Muhammad em Medina (1956), 209f.; EIS, 2 pontos. 1 (1927), 583.

**CABALÁ** (Heb. ÿÿ ÿÿÿ ÿÿ ÿÿ";recebida (doutrina)," "tradição").

Hoje o termo Kabbalah é usado para a doutrina mística e esotérica do Judaísmo (veja a entrada a seguir). A conotação mística é desconhecida no Talmud. No Talmud a palavra ocorre, no entanto, em dois outros sentidos totalmente diferentes. A primeira refere-se aos profetas e aos Hagiógrafos como distintos e em contraste com o Pentateuco. A outra, especialmente em sua forma verbal mekubbelani ("Recebi uma cabala"), é usada para indicar tradições orais transmitidas de mestre a discípulo ou como parte de uma tradição familiar.

O Talmud aponta que a prova de que Nisan é o primeiro mês do ano no calendário civil (veja \*Ano Novo) é derivada das "palavras da cabala", sendo a referência a Zacarias 1:7 (RH 7a), e que o Jejum de Gedalias foi instituído na cabala (ibid. 19a). Da mesma forma, ele aponta que "as palavras da Torá não podem ser derivadas de palavras da cabala", as "palavras da cabala" sendo respectivamente dos Livros dos Reis e Amós (BK 2b., y ag. 10b), e em um Na passagem do Midrash, um homem protesta que está sendo condenado a açoitamento com a força de um versículo da cabala (Esdras 10:3), que não tem a mesma força que uma lei no Pentateuco (Gn. R. 7: 2). Mishnah Ta'anit 2:1, no entanto, cita um versículo do Livro de Jonas (3:10) e continua "e nas palavras da cabala diz", citando Joel 2:13. Foi sugerido que nesta passagem a palavra deveria ser lida aqui como "kevalah" ("protesto") em vez de "cabala".

No sentido de "tradição oral", a forma verbal da palavra é freqüentemente encontrada para uma tradição que remonta aos primórdios: "Eu tenho uma cabala de R. Me'asha, que a recebeu de seu pai, que recebeu do \*zugot, que o recebeu dos profetas" (Pe'ah 2:6); "Então eu tenho uma cabala de Rabban Orashan) 52a.

cabala

ouviu de seu professor” (y' ag. 3b). Também é usado para tradições das primeiras autoridades proeminentes Shemaiah e Avtalyon (Pes. 66a) ou de Shammai, o Velho (Git. 57a).

Tradições familiares são citadas como uma cabala “da casa de meu pai” (Ber. 10a, 34b), “de meus ancestrais” (Shab. 119b), e para enfatizar uma tradição contínua “da casa do pai de meu pai” (BM 59b). ; BB 110a; Sanh. 89a). Desde a Idade Média, a palavra cabala tem sido usada para o certificado de competência emitido por um rabino para um tiro.

**Bibliografia:** W. Bacher, Die exegetische Terminologie der juedischen Traditionsliteratur, 1 (1905), 165f.; C. Tchernowitz, Toledot ha-Halakhah, 1 pts. 1–2 (1934–36), índice SV Kabbalah, Torá she be-al Peh.

## CABALÁ.

Esta entrada é organizada de acordo com a seguinte linha de saída:

### Introdução

#### Notas gerais

#### Termos Usados para a Cabalá

### O Desenvolvimento Histórico da Cabala

#### Os primórdios do misticismo e do esoterismo

#### Esoterismo Apocalíptico e Misticismo Merkabah

#### Literatura Esotérica: o Heikhalot, o Ma'aseh Bereshit e

##### A Literatura da Magia

#### Gnose judaica e o Sefer Yejirah

##### O Sefer Yejirah

#### Misticismo no Período Geônico

#### Movimentos yásidic na Europa e no Egito

#### O Estabelecimento da Cabala na Provença

#### O Centro Cabalista de Gerona

#### Outras correntes na cabala espanhola do século XIII

##### O Zohar

#### A Cabala no Século XIV até a Expulsão de

##### Espanha

#### A Cabala após a Expulsão da Espanha e a Nova

##### Centro em Safed

#### A Cabala em Tempos Posteriores

### As Idéias Básicas da Cabalá

#### Deus e a Criação

##### Vai

##### Pensamento

##### Nada

##### As três luzes

#### Emanação e o Conceito das Sefirot

#### Detalhes da Doutrina das Sefirot e Seu Simbolismo

### Mundos anteriores, mundos inferiores e ciclos cósmicos (o

#### Doutrina do shemittot)

#### O problema do mal

#### A Doutrina da Criação na Cabala Luriânica

##### yim'yum

##### A Quebra dos Vasos

##### Tikun

#### A Cabala e o Panteísmo

## O homem e sua alma (Psicologia e Antropologia da

### Cabala)

### Exílio e redenção

#### A Torá e seu significado

A Torá como o nome místico de Deus

A Torá como Organismo Vivo

O Infinito Significado do Discurso Divino

#### O Caminho Místico

Devekut

Oração, Kavvanah e Meditação

Éxtase

#### Cabala prática

As influências mais amplas e pesquisas sobre a Cabala

#### A Influência da Cabala no Judaísmo

#### A Cabala Cristã

#### A bolsa de estudos e a Cabala

### Bibliografia

#### Cabala no final do século 20

#### Escolas Centrais e Figuras

O mundo yásidic

O ultraortodoxo não yásidic

O mundo judaico oriental

Sionismo religioso

Cabala não-judaica

#### A Ideologia da Divulgação

#### Misticismo Nacional

#### Interpretações psicológicas

#### Espaço Sagrado e Pessoas Sagradas

#### O Afrouxamento do Link para a Halakhah (Lei Judaica)

#### Cabala Contemporânea e Cabala Clássica

### Bibliografia

#### Estudos de Cabalá

#### Estudos de Cabalá no Século XXy: Três Etapas Principais de 1923 a 1998

1923-1948: o período criativo

1948-1973: o período reprodutivo

1973-1998: o período da crítica

#### Novos desenvolvimentos no estudo do misticismo judaico desde

### 1973

### Bibliografia

Estudos gerais sobre misticismo judaico

Coleções recentes de estudos de Scholem e

Estudos sobre Scholem

Aspectos experienciais do misticismo judaico

Misticismo e Magia Judaica

Cabala na Itália e Cabala Cristã

Halachá e Cabalá

Principais edições críticas e traduções

Monografias sobre Livros Individuais e Cabalistas

Linguagem, Hermenêutica e Misticismo Judaico

Gênero, Sexo, Eros e Feminilidade em Judeus

Misticismo

Origens do misticismo judaico

Cabala Safediana

Naymanides

Shabatismo

Cabala no norte da África

Estudos místicos e relacionados em yásidism

## introdução

**Notas gerais**

Cabala é o termo tradicional e mais comumente usado para os ensinamentos esotéricos do judaísmo e para o misticismo judaico, especialmente as formas que assumiu na Idade Média a partir do século XII. Em seu sentido mais amplo, significa todos os sucessivos movimentos esotéricos no judaísmo que evoluíram a partir do final do período do Segundo Templo e se tornaram fatores ativos na história de Israel.

A Cabalá é um fenômeno único e não deve ser geralmente equiparado ao que é conhecido na história da religião como "misticismo". É misticismo de fato; mas ao mesmo tempo é esoterismo e teosofia. Em que sentido pode ser chamado de misticismo depende da definição do termo, uma questão de disputa entre os estudiosos. Se o termo está restrito ao profundo anseio pela comunhão humana direta com Deus através da aniquilação da individualidade (*bittul ha-yesh* na terminologia yásídica), então apenas algumas manifestações da Cabalá podem ser designadas como tal, porque poucos cabalistas buscaram esse objetivo, só a formularam abertamente como seu objetivo final. No entanto, a Cabala pode ser considerada misticismo na medida em que busca uma apreensão de Deus e da criação cujos elementos intrínsecos estão além do alcance do intelecto, embora isso raramente seja explicitamente menosprezado ou rejeitado pela Cabala. Essencialmente, esses elementos foram percebidos através da contemplação e iluminação, que muitas vezes é apresentada na Cabala como a transmissão de uma revelação primordial sobre a natureza da Torá e outros assuntos religiosos. Em essência, a Cabalá está muito distante da abordagem racional e intelectual da religião. Este era o caso mesmo entre aqueles cabalistas que pensavam que basicamente a religião estava sujeita à investigação racional, ou que, pelo menos, havia algum acordo entre o caminho da percepção intelectual e o desenvolvimento da abordagem mística do tema da criação. Para alguns cabalistas, o próprio intelecto tornou-se um fenômeno místico. Assim, encontramos na Cabalá uma ênfase paradoxal na congruência entre intuição e tradição. É esta ênfase, juntamente com a associação histórica já insinuada no termo "cabala" (algo transmitido pela tradição), que aponta para as diferenças básicas entre a Cabala e outros tipos de misticismo religioso que são menos identificados com a cultura de um povo. sua história. No entanto, existem elementos comuns à Cabala e ao misticismo grego e cristão, e até mesmo ligações históricas entre eles.

Como outros tipos de misticismo, a Cabala também se baseia na consciência do místico tanto da transcendência de Deus quanto de Sua imanência dentro da verdadeira vida religiosa, cada faceta da qual é uma revelação de Deus, embora o próprio Deus seja percebido mais claramente através da introspecção do homem. Essa experiência dual e aparentemente contraditória do Deus que se oculta e se revela determina a esfera essencial da mistificação.

cismo, ao mesmo tempo que obstrui outras concepções religiosas. O segundo elemento na Cabalá é o da teosofia, que busca revelar os mistérios da vida oculta de Deus e as relações entre a vida divina, por um lado, e a vida do homem e da criação, por outro. Especulações desse tipo ocupam uma área grande e conspícua no ensino cabalístico. Às vezes, sua conexão com o plano místico torna-se bastante tênue e é substituída por uma veia interpretativa e homilética que ocasionalmente resulta em uma espécie de pilpul cabalístico.

Em sua forma, a Cabala tornou-se em grande parte uma doutrina esotérica. Elementos místicos e esotéricos coexistem em *Kabalah* de uma forma altamente confusa. Por sua própria natureza, o misticismo é um conhecimento que não pode ser comunicado diretamente, mas pode ser expresso apenas por meio de símbolos e metáforas. O conhecimento esotérico, no entanto, em teoria, pode ser transmitido, mas aqueles que o possuem são proibidos de transmiti-lo ou não desejam fazê-lo. Os cabalistas enfatizavam esse aspecto esotérico impondo todos os tipos de limitações à propagação de seus ensinamentos, seja no que diz respeito à idade dos iniciados, às qualidades éticas exigidas deles ou ao número de alunos diante dos quais esses ensinamentos poderiam ser expostos. Típico disso é o relato das condições para iniciados na Cabalá encontrado no *Or Ne'erav* de Moisés

\*Cordova. Muitas vezes essas limitações foram desconsideradas na prática, apesar dos protestos de muitos cabalistas. A impressão de livros cabalísticos e a influência da Cabalá em círculos cada vez maiores romperam tais restrições, especialmente no que dizia respeito aos ensinamentos sobre Deus e o homem. No entanto, restavam áreas onde essas limitações ainda eram mais ou menos respeitadas; por exemplo, nas meditações sobre as combinações de letras (*ýokhmat ha-ýeruf*) e a Cabala prática.

Muitos cabalistas negaram a existência de qualquer tipo de desenvolvimento histórico na Cabala. Eles a viam como uma espécie de revelação primordial que foi concedida a Adão ou às primeiras gerações e que perdurou, embora novas revelações fossem feitas de tempos em tempos, particularmente quando a tradição havia sido esquecida ou interrompida. Essa noção da natureza da sabedoria esotérica foi expressa em obras apócrifas como o Livro de Enoque, foi novamente enfatizada no \*Zohar e serviu de base para a disseminação do ensino cabalístico no *Sefer ha-Emunot* por \*Shem Tov b. Shem Tov (c. 1400) e em *Avodat ha-Kodesh* por \*Meir b. Gabai (1567). Tornou-se amplamente aceito que a Cabala era a parte esotérica da Lei Oral dada a Moisés no Sinai. Várias das genealogias da tradição que aparecem na literatura cabalística, que pretendiam apoiar a ideia da continuidade da tradição secreta, são elas próprias falhas e mal concebidas, sem qualquer valor histórico. De fato, alguns cabalistas dão exemplos concretos do desenvolvimento histórico de suas idéias, uma vez que as consideram como tendo se deteriorado até certo ponto da tradição original, que encontrou sua expressão no aumento dos sistemas cabalísticos, ou como parte de um progresso gradual em direção à revelação completa da sabedoria secreta. Os próprios cabalistas raramente tentam alcançar um

cabala

orientação tórica, mas alguns exemplos de tal abordagem podem ser encontrados em Emunat y akhamim por Solomon Avi'ad Sar Shalom \*Basilea (1730), e em Divrei Soferim por \*Zadok ha Kohen de Lublin (1913).

Desde o início de seu desenvolvimento, a Cabala abraçou um esoterismo muito próximo ao espírito do gnosticismo, que não se restringia à instrução no caminho místico, mas também incluía idéias sobre cosmologia, angelologia e magia. Só mais tarde, e como resultado do contato com a filosofia judaica medieval, a Cabala tornou-se uma “teologia mística” judaica, elaborada de forma mais ou menos sistemática. Esse processo provocou uma separação dos elementos místicos, especulativos, dos elementos ocultos e, principalmente, mágicos, divergência às vezes bastante distinta, mas nunca total. É expresso no uso separado dos termos Kabalah iyunit (“Cabala especulativa”) e Kabbalah ma'asit

(“Cabala prática”), evidente desde o início do século 14 – que era simplesmente uma imitação da divisão da filosofia de \*Maimônides em “especulativa” e “prática” no capítulo 14 de seu Millot ha-Higgayon. Não há dúvida de que alguns círculos cabalísticos (incluindo aqueles em Jerusalém até os tempos modernos) preservaram ambos os elementos em sua doutrina secreta, que poderia ser adquirida por meio de revelação ou por meio de ritos de iniciação.

Uma vez que o judaísmo rabínico se cristalizou na halakhah, a maioria das forças criativas despertadas por novos estímulos religiosos, que não tendiam nem tinham o poder de mudar a forma externa de um judaísmo halakhic firmemente estabelecido, encontraram expressão no movimento cabalístico. De um modo geral, essas forças trabalharam internamente, tentando fazer da Torá tradicional e da vida levada de acordo com seus ditames uma experiência interior mais profunda. A tendência geral é evidente desde muito cedo, seu propósito é ampliar as dimensões da Torá e transformá-la da lei do povo de Israel na lei secreta interna do universo, ao mesmo tempo transformando a lei judaica . yásid ou yaddik em um homem com um papel vital no mundo. Os cabalistas foram os principais simbolistas do judaísmo rabínico. Para a Cabalá, o Judaísmo em todos os seus aspectos era um sistema de símbolos místicos que refletia o mistério de Deus e do universo, e o objetivo dos cabalistas era descobrir e inventar chaves para a compreensão desse simbolismo. A esse objetivo se deve a enorme influência da Cabala como força histórica, que determinou a face do judaísmo por muitos séculos, mas também pode explicar os perigos, reviravoltas e contradições, internas e externas, que a realização desse objetivo trouxe em seu rastro.

### Termos usados para a Cabala

A princípio, a palavra “cabala” não denotava especialmente uma tradição mística ou esotérica. No Talmud é usado para as partes extra-Pentateuicas da Bíblia, e na literatura pós-talmúdica a Lei Oral também é chamada de “cabala”. Nos escritos de \*Eleazar de Worms (início do século XIII) as tradições esotéricas (sobre os nomes dos anjos e os nomes mágicos de Deus) são referidas como “cabala”, por exemplo, em seu

Hilkhot ha-Kisse (em Merkabah Shelemah, 1921), e Sefer ha Shem. Em seu comentário ao Sefer \*Ye'yirah (c. 1130), quando ele está discutindo a criação do Espírito Santo, ou seja, o Shekhi nah, \*Judá b. Barzillai afirma que os sábios “costumavam transmitir declarações desse tipo a seus alunos e aos sábios em particular, em um sussurro, através da cabala”. Tudo isso demonstra que o termo “cabala” ainda não foi usado para nenhum campo específico. O uso novo e preciso originou-se no círculo de \*Isaac, o Cego (1200) e foi adotado por todos os seus discípulos.

Cabalá é apenas um dos muitos termos usados, durante um período de mais de 1.500 anos, para designar o movimento místico, seu ensinamento ou seus adeptos. O Talmud fala de sitrei torá e razei torá (“segredos da Torá”), e partes da tradição secreta são chamadas ma'aseh bereshit (literalmente, “a obra da criação”) e ma'aseh merkabah (“a obra da carruagem”). Pelo menos um dos grupos místicos a chamou de self yoredei merkabah (“aqueles que descem à carruagem”), uma expressão extraordinária cujo significado nos escapa (talvez signifique aqueles que se abaixam para perceber a carruagem?). Na literatura mística do final do período talmúdico e posteriores, os termos ba'alei ha-sod (“mestres do mistério”) e anshei emunah (“homens de crença”) já ocorrem, e este último também aparece tão cedo como o Livro Eslavo de Enoque. No período dos cabalistas provençais e espanhóis, a Cabala também é chamada de yōkhmah penimit (“sabedoria interior”), talvez uma frase emprestada do árabe, e os cabalistas são frequentemente chamados de maskilim (“os compreensivos”), com referência a Daniel 12:10, ou doreshi reshumot (“aqueles que interpretam textos”), uma expressão talmúdica para alegoristas. Da mesma forma que a palavra Kabbalah passou a ter seu significado restrito à tradição mística ou esotérica, assim, no início do século XIII, as palavras emet

(“verdade”), emunah (“fé”) e yōkhmah (“sabedoria”) foram usados para designar a verdade mística ou interior. Daí o amplo uso de yōkhmat ha-emet (“a ciência da verdade”) e derekh ha-emet (“o caminho da verdade”). Também é encontrada a expressão yākhmei lev (“o sábio de coração”), após Êxodo 28:3.

Os cabalistas também são chamados de ba'alei ha-yedi'ah (“os mestres do conhecimento” – gnósticos) ou ha-yode'im (“aqueles que sabem”) começando com \*Naḥmanides. Naḥmanides também cunhou a frase yode'ei yēn (“aqueles que conhecem a graça”), depois de Eclesias tes 9:11, onde yēn é usado como abreviação de yōkhmah ni starah (“sabedoria secreta”). O autor do Zohar usa termos como benei meheimnuta (“filhos da fé”), benei heikhala de-malka (“filhos do palácio do rei”), yade'ei yōkhmeta (“aqueles que conhecem a sabedoria”), yade'ei middin (“aqueles que sabem medidas”), meḥāyde'i yakla (“aqueles que ceifam o campo”) e inon de-allu u-nefaku (“aqueles que entraram e saíram em paz”), após y agigah 14b. Vários autores chamam os cabalistas de ba'alei ha avodah (“mestres do serviço”), ou seja, aqueles que conhecem o verdadeiro caminho interior para o serviço de Deus. Na parte principal do Zohar o termo Kabbalah não é mencionado, mas é usado nos estratos posteriores, no Ra'aya Meheimna e no Sefer ha-Tikkunim. Desde o início do século XIV, o nome Kabbalah substituiu quase completamente todas as outras designações.

### o desenvolvimento histórico da cabala

#### Os primórdios do misticismo e do esoterismo

O desenvolvimento da Cabala tem suas fontes nas correntes esotéricas e teosóficas existentes entre os judeus da Palestina e do Egito na época que viu o nascimento do cristianismo.

Essas correntes estão ligadas à história da religião helenística e sincrética no final da antiguidade. Os estudiosos discordam sobre a medida da influência exercida por tais tendências, e também pela religião persa, sobre as primeiras formas de misticismo judaico. Alguns enfatizam a influência iraniana no desenvolvimento geral do judaísmo durante o período do Segundo Templo, e particularmente em certos movimentos como o apocalíptico judaico, uma visão apoiada por muitos especialistas nas diferentes formas de gnosticismo, como R.

Reitzenstein e G. . Widengren.

Que houve um extenso grau de influência grega sobre essas correntes é sustentado por vários estudiosos, e várias teorias foram apresentadas para explicar isso. Muitos especialistas em gnosticismo dos três primeiros séculos da era comum o veem como um fenômeno

basicamente grego ou helenístico, alguns aspectos que apareceram nos círculos judaicos, particularmente naquelas seitas à margem do judaísmo rabínico – ha-minim.

#### A posição de \*Filo de Alexandria e sua relação com o judaísmo palestino tem um peso especial nessas controvérsias

Em contraste com estudiosos como Harry Wolfson, que vêem Philo como fundamentalmente um filósofo grego em trajes judaicos, outros, como Hans Lewy e Erwin Goodenough, o interpretam como um osofista ou mesmo um místico. A obra de Filo, eles acreditam, deve ser vista como uma tentativa de explicar a fé de Israel em termos de misticismo helenístico, cuja glória culminante era o arrebatamento extático . Em seu livro monumental, *Jewish Symbols in the Greco Roman Period* (13 vols. 1953-68), Goodenough sustenta que, em contraste com o judaísmo palestino que encontrou expressão na halakhah e agadah e nas idéias esotéricas que eram desenvolvimentos indígenas, o judaísmo da diáspora mostrou pouca evidência de influência palestina. Em vez disso, afirma ele, tinha uma espiritualidade específica baseada em um simbolismo que não está enraizado apenas na halachá, mas que é dotado de um conteúdo imaginário de significado mais ou menos místico. Ele acredita que as evidências literárias, como os escritos de Filo e o judaísmo helenístico, fornecem chaves extremamente úteis para a compreensão da documentação arqueológica e pictórica que ele reuniu em tanta abundância. Embora consideráveis dúvidas tenham sido lançadas sobre as teorias básicas de Goodenough, há material suficiente em sua grande obra para estimular a investigação de aspectos anteriormente negligenciados do judaísmo e de evidências que foram insuficientemente examinadas. Seu argumento sobre o significado basicamente místico dos símbolos pictóricos não pode ser aceito, mas ele conseguiu estabelecer uma ligação entre certas evidências literárias existentes nos ensinamentos gregos, coptas, armênios e esotéricos predominantes no judaísmo palestino. Uma ligação semelhante entre as ideias filônicas e o ponto de vista da agadá, incluindo a agadá dos místicos, também foi sugerida por Yit'yak Baer (*Zion*, 23-24 (1958/59), 33-34, 141-65). O livro de Philo De Vita Contemplativa (*Sobre a Vida Contemplativa*, 1895) menciona a existência

de uma comunidade sectária de “adoradores de Deus”, que já havia formulado uma compreensão definitivamente mística da Torá como um corpo vivo, e isso abriu o caminho para uma exegese mística das Escrituras.

Um elemento importante comum ao judaísmo alexandrino e palestino é a especulação sobre a Sabedoria Divina que tem suas raízes bíblicas em Provérbios 8 e Jó 28.

Aqui a Sabedoria é vista como uma força intermediária por meio da qual Deus cria o mundo. Isso aparece no apócrifo Sabedoria de Salomão (7:25) como “um sopro do poder de Deus e uma clara emanação da glória do Todo-Poderoso... operação de Deus e imagem da sua bondade”

(Carlos). No livro eslavo de Enoque, Deus ordena à Sua Sabedoria que crie o homem. A sabedoria é aqui o primeiro atributo de Deus a ser concretizado como uma emanação da Glória Divina. Em muitos círculos, essa Sabedoria logo se tornou a própria Torá, a “palavra de Deus”, a forma de expressão do Poder Divino. Tais visões do mistério da Sabedoria demonstram como o desenvolvimento paralelo pode ocorrer, por um lado através da exegese rabínica das palavras das Escrituras, e por outro através da influência das especulações filosóficas gregas sobre o Logos. Deve-se notar que não há prova definitiva de que os escritos de Filo tiveram uma influência direta real no judaísmo rabínico no período pós-tanaítico , e a tentativa de provar que o Midrash ha-Ne'lam do Zohar nada mais é Midrash (S. Belkin, em: *Sura*, 3 (1958), 25-92) é um fracasso. No entanto, o fato de o caraita \*Kirkisyny (século X) estar familiarizado com certas citações extraídas dos escritos filônicos mostra que algumas de suas idéias chegaram, talvez por canais árabes-cristãos, a membros de seitas judaicas no Oriente Próximo. Mas não se deve deduzir disso que houve uma influência contínua até este momento, muito menos até o momento da formulação da Cabala na Idade Média. Paralelos específicos entre exegese filônica e cabalística devem ser atribuídos à semelhança de seu método exegético, que naturalmente produzia resultados idênticos de tempos em tempos (ver S.

Poznański, em *REJ*, 50 (1905), 10-31).

As teorias sobre as influências persa e grega tendem a negligenciar o dinamismo interno do desenvolvimento que se deu no judaísmo palestino, que era ele próprio capaz de produzir movimentos de natureza mística e esotérica. Esse tipo de desenvolvimento também pode ser visto naqueles círculos cuja influência histórica foi crucial e decisiva para o futuro do judaísmo, por exemplo, entre os fariseus, os tannaim e amoraim, isto é, no próprio coração do judaísmo rabínico estabelecido. Além disso, houve tendências semelhantes em outras esferas fora do mainstream, nas várias correntes cuja influência no judaísmo posterior é motivo de controvérsia: os \*essênios, a seita \*Qumran (se estes dois não são um e o mesmo), e as diferentes seitas gnósticas da periferia do judaísmo cuja existência é atestada pelos escritos dos \*Pais da Igreja. Alguns têm procurado demonstrar a existência de tendências místicas mesmo nos tempos bíblicos (Hertz,

cabala

Horodezky, Lindblom, Montefiore), mas é quase certo que os fenômenos que eles relacionaram com o misticismo, como a profecia e a piedade de certos salmos, pertencem a outras vertentes da história da religião. Historicamente falando, as sociedades fechadas organizadas de místicos provaram existir apenas desde o fim da era do Segundo Templo; isso é claramente atestado pela luta travada neste período entre diferentes forças religiosas, e pela tendência então corrente de aprofundar a especulação religiosa original.

### Esoterismo Apocalíptico e Misticismo Merkabah

Cronologicamente falando, é na literatura apocalíptica que encontramos a primeira aparição de ideias de caráter especificamente místico, reservadas aos eleitos. Os estudiosos não concordam se as origens dessa literatura devem ser encontradas entre os fariseus e seus discípulos ou entre os essênios, e é bem possível que tendências apocalípticas tenham aparecido em ambos. É sabido por Josefo que os essênios possuíam literatura que era tanto mágica quanto angelológica em conteúdo. Seu silêncio sobre suas idéias apocalípticas pode ser entendido como seu desejo de esconder esse aspecto do judaísmo contemporâneo de seus leitores gentios. A descoberta dos restos literários da seita de Qumran mostra que tais ideias encontraram refúgio entre eles. Eles possuíam o Livro de Enoque original, tanto em hebraico quanto em aramaico, embora seja bastante provável que tenha sido composto no período anterior à divisão entre os fariseus e os membros da seita de Qumran.

De fato, tradições semelhantes às do Livro de Enoque encontraram seu caminho no judaísmo rabínico na época dos tannaim e amoraim, e é impossível determinar com precisão o terreno fértil desse tipo de tradição até os problemas apresentados pela descoberta de os escritos de Qumran foram resolvidos. O Livro de Enoque foi seguido pela escrita apocalíptica até a época dos tannaim e, de diferentes maneiras, após esse período também. O conhecimento esotérico nesses livros tocou não apenas na revelação do fim dos tempos e seus terríveis terrores, mas também na estrutura do mundo oculto e seus habitantes: céu, Jardim do Éden e Gehinnom, anjos e espíritos malignos e o destino das almas neste mundo oculto. Acima disso estão as revelações sobre o Trono de Glória e seu Ocupante, que aparentemente deveriam ser identificados com "os maravilhosos segredos" de Deus mencionados pelos "Rolos do Mar Morto. Aqui pode ser estabelecida uma ligação entre esta literatura e as tradições muito posteriores sobre o ma'aseh bereshit e o ma'aseh merkabah.

Não é apenas o conteúdo dessas idéias que é considerado esotérico; seus autores também esconderam sua própria individualidade e seus nomes, escondendo-se atrás de personagens bíblicos como Enoque, Noé, Abraão, Moisés, Baruque, Daniel, Esdras e outros. Esta auto-ocultação, que foi completamente bem sucedida, tornou extremamente difícil para nós determinar as condições históricas e sociais dos autores.

Esse padrão pseudoepigráfico continuou dentro da tradição mística nos séculos que se seguiram. A clara tendência ao ascetismo como forma de preparação para a recepção de

a tradição mística, que já é atestada no último capítulo do Livro de Enoque, torna-se um princípio fundamental para os apocalípticos, os essênios e o círculo dos místicos merkabah que os sucederam. Desde o início, esse ascetismo pietista suscitou uma oposição ativa que implicava abusos e perseguições, o que mais tarde caracterizou praticamente todo o desenvolvimento histórico das tendências pietistas (yasadut) no judaísmo rabínico.

Os mistérios do trono constituem aqui um assunto particularmente exaltado que, em grande medida, estabeleceu o padrão para as primeiras formas de misticismo judaico. Não aspirava a uma compreensão da verdadeira natureza de Deus, mas a uma percepção do fenômeno do Trono em sua Carruagem, conforme descrito no primeiro capítulo de Ezequiel, tradicionalmente intitulado ma'aseh merkabah. Os mistérios do mundo do Trono, juntamente com os da Glória Divina que é revelado lá, são os paralelos na tradição esotérica judaica com as revelações sobre o reino do divino no Gnosticismo. O capítulo 14<sup>o</sup> do Livro de Enoque, que contém o exemplo mais antigo desse tipo de descrição literária, foi a fonte de uma longa tradição visionária de descrever o mundo do Trono e a ascensão visionária a ele, que encontramos retratada em os livros dos místicos Merkabah. Além de interpretações, visões e especulações baseadas no ma'aseh merkabah, outras tradições esotéricas começaram a se cristalizar em torno do primeiro capítulo do Gênesis, que foi chamado ma'aseh bereshit. Esses dois termos foram usados posteriormente para descrever os assuntos que tratam desses tópicos. Tanto a Mishná quanto o Talmude (y ag. 2:1 e a Gemara correspondente tanto no Talmude Babilônico quanto no de Jerusalem) mostram que, no primeiro século da era comum, existiam tradições esotéricas dentro dessas áreas, e severas limitações foram impostas ao público. discussão de tais assuntos: "A história da criação não deve ser exposta diante de duas pessoas, nem o capítulo sobre a Carruagem antes de uma pessoa, a menos que ele seja um sábio e já tenha uma compreensão independente do assunto". Evidências relativas ao envolvimento de \*Johanah b. Zakkai e seus discípulos nesse tipo de exposição provam que esse esoterismo pode crescer no próprio centro de um judaísmo rabínico em desenvolvimento e que, conseqüentemente, esse judaísmo teve um aspecto esotérico particular desde o início. Por outro lado, é possível que o surgimento de especulações gnósticas, que não foram aceitas pelos rabinos, tenha feito muitos deles agirem com muita cautela e adotarem uma atitude polêmica. Tal atitude é expressa na continuação da Mishná citada acima: "Aquele que pondera sobre quatro coisas, seria melhor para ele se não tivesse vindo ao mundo: o que está em cima, o que está em baixo, o que era antes do tempo e o que será daqui em diante." Aqui temos uma proibição contra as próprias especulações que são características do gnosticismo, conforme definido em "Trechos dos escritos de [o gnóstico] Theodotus"

(Extraits de Théodote, ed. F. Sagnard (1948), para. 78). Na verdade, essa proibição foi amplamente ignorada, tanto quanto se pode julgar pelas muitas declarações de tannaim e amoraim lidar com esses assuntos que estão espalhados por todo o Talmud e o Midrashim.

Em uma época de despertar espiritual e profunda turbulência religiosa, surgiram no judaísmo várias seitas com idéias heterodoxas resultantes de uma mistura de compulsão interna e influência externa. Se as seitas gnósticas existiam na periferia do judaísmo antes da chegada do cristianismo é uma questão controversa (veja abaixo); mas não há dúvida de que o mínimo

("hereges") existiam no período tanaítico e especialmente nos séculos III e IV. Nesse período, uma seita gnóstica judaica com tendências antinomianas definidas estava ativa em Séforis. Havia também, é claro, grupos intermediários dos quais os membros dessas seitas adquiriram um conhecimento extenso do material teológico sobre ma'aseh bereshit e ma'aseh merkabah, e entre estes deveriam ser incluídos os ofitas (adoradores de cobras) que eram basicamente judeus, em vez de judeus. do que cristão. A partir desta fonte, um número considerável de tradições esotéricas foi transmitido aos gnósticos fora do judaísmo, cujos livros, muitos dos quais foram descobertos em nosso próprio tempo, estão repletos desse material – encontrado não apenas em textos gregos e coptas dos séculos II e III mas também nos primeiros estratos da literatura mandaica, que é escrita em aramaico coloquial.

Apesar de todas as profundas diferenças na abordagem teológica, o crescimento do misticismo Merkabah entre os rabinos constitui um concomitante judaico interno à Gnose, e pode ser denominado "gnosticismo judaico e rabínico".

Dentro desses círculos, as idéias e revelações teosóficas relacionadas a eles se ramificaram em muitas direções, de modo que é impossível falar aqui de um único sistema. Uma terminologia mística particular também foi estabelecida. Parte disso se reflete nas fontes dos Midrashim "normais", enquanto parte se limita às fontes literárias dos místicos: a literatura do heikhalot e o ma'aseh bereshit. Verbos como histakkel, yafah, iyeyen e higg'a têm significados específicos, assim como substantivos como ha-kavod, ha-kavod ha-gadol, ha-kavod ha-nistar, mara di-revuta, yo'yer bereshit, heikhalot, yadrei merkabah, e outros. Particularmente importante é o uso estabelecido do termo Kavod ("glória") como um nome tanto para Deus quando Ele é objeto de profunda investigação mística quanto para a área geral da pesquisa teosófica. Esse termo adquire um significado específico, distinto de seu uso escriturístico, já no Livro de Tobias e no final do Livro de Enoque, e continua a ser usado dessa maneira na literatura apocalíptica. Em contraste, o uso da palavra sod ("mistério") nesse contexto era relativamente raro, tornando-se geral apenas na Idade Média, enquanto

("segredo") é usado com mais frequência nos textos anteriores.

A terminologia Merkabah é encontrada em um fragmento de hino nos Manuscritos do Mar Morto, onde os anjos louvam "a imagem do Trono da Carruagem" (Strugnell). Os membros da seita combinaram idéias sobre o canto dos anjos, que estão diante da Carruagem, com outras idéias sobre os nomes e deveres dos anjos, e tudo isso é comum à seita de Qumran e às tradições posteriores do ma'aseh merkabah. Desde o início, essas tradições foram cercadas por uma aura de santidade particular. A agadá talmúdica conecta a exposição da Merkabah com a descida do fogo de cima que envolve o expositor. Na literatura do heikhalot outros e mais

expressões ousadas são usadas para descrever o caráter emocional e estático dessas experiências. Distinta da exposição da Merkabah que os rabinos deram enquanto estavam na terra abaixo estava a contemplação extática da Merkabah experimentada como uma ascensão aos céus, ou seja, descida ao Merkabah, através da entrada em pardes ("paraíso"). Esta não era uma questão de exposição e interpretação, mas de visão e experiência pessoal. Esta transição, que mais uma vez conecta as revelações da Merkabah com a tradição apocalíptica, é mencionada no Talmud ao lado das tradições exegéticas (y ag. 14b). Refere-se aos quatro sábios que "entraram em pardes".

Seu destino demonstra que aqui estamos lidando com experiências espirituais que foram alcançadas pela contemplação e êxtase. \*Simeão B. Azzai "olhou e morreu"; \*Ben Zoma "olhou e foi ferido" (mentalmente); \*Eliseu b. Avuyah, chamado ay ("outro"), abandonou o judaísmo rabínico e "corta os brotos", aparentemente tornando-se um gnóstico dualista; R. \*Akiva sozinho "entrou em paz e saiu em paz", ou, em outra leitura, "subiu em paz e desceu em paz". Assim R. Akiva, uma figura central no mundo do judaísmo, é também o representante legítimo de um misticismo dentro dos limites do judaísmo rabínico. É aparentemente por isso que Akiva e \*Ismael, que era seu companheiro e também seu adversário em questões haláchicas, serviram como pilares centrais e principais portavozes na literatura pseudepigráfica posterior dedicada aos mistérios da Merkabah. Além disso, o notável caráter haláchico dessa literatura mostra que seus autores estavam bem enraizados na tradição haláchica e longe de manter opiniões heterodoxas.

Nos círculos místicos foram estabelecidas condições particulares para a entrada daqueles aptos a serem iniciados nas doutrinas e atividades vinculadas a esses campos. Os ensinamentos básicos foram comunicados em um sussurro (y ag. 13b; Bereshit Rabbah, The odor-Albeck edition (1965), 19-20). As primeiras condições que regem a escolha dos adequados eram de dois tipos. Na Gemara (y ag. 13b) foram formuladas basicamente as condições intelectuais, bem como os limites de idade ("na metade da vida"); e no início do Heikhalot Rabbati são enumeradas certas qualidades éticas exigidas do iniciado. Além disso, a partir dos séculos III e IV, segundo Sherira Gaon (O'yar ha-Ge'onim a y agigah (1931), Teshuvot, nº 12, p. 8), utilizaram métodos externos de avaliação baseados na fisionomia e quiromancia (hakkarat panim ve-sidrei sirtutin). Seder Eli yahu Rabbah, capítulo 29, cita um baraita aramaico dos místicos Merkabah sobre a fisionomia. Um fragmento de um baraita semelhante, escrito em hebraico em nome de R. Ismael, foi preservado, e não há dúvida de que fazia parte da literatura Merkabah. Seu estilo e conteúdo comprovam sua data inicial (ver G. Scholem em Sefer Assaf (1953), 459-95; o próprio texto é traduzido para o alemão em Liber Amicorum, em homenagem ao Prof. CJ Bleeker, 1969, 175-93).

#### **Literatura Esotérica: o Heikhalot, o Ma'aseh Bereshit e a Literatura de Magia**

Esta literatura ocupa um lugar extremamente importante no desenvolvimento do esoterismo e do misticismo. Está conectado em

cabala

inúmeros pontos com tradições fora de seus limites, nos Talmuds e Midrashim, e essas tradições às vezes se explicam. Além disso, a literatura esotérica contém uma riqueza de material que não se encontra em nenhum outro lugar. Muitos estudiosos, incluindo Zunz, Graetz e P. Bloch, tentaram mostrar que uma grande distância, tanto no tempo quanto no assunto, separa as primeiras idéias da Merkabah daquelas incorporadas no Talmud e no Midrash, e atribuíram a composição da Merkabah à luz era até a era geônica. Embora seja bem possível que alguns dos textos não tenham sido editados até este período, não há dúvida de que grandes seções se originaram nos tempos talmúdicos, e que as idéias centrais, assim como muitos detalhes, remontam ao primeiro e último segundos séculos. Muitos dos textos são curtos, e em vários manuscritos há uma quantidade considerável de material básico completamente desprovido de qualquer embelezamento literário.

(Para uma lista dos livros pertencentes a esta literatura ver \*Merkabah Mysticism.) De grande importância são os textos intitulados Heikhalot Rabbati, cujo orador principal é R. Ismael; Hei kha lot Zutrat, cujo orador principal é R. Akiva; e o Sefer Heikhalot, que foi publicado sob o nome de Terceiro Livro de Enoque ou o Enoque hebraico. As tradições aqui reunidas não são todas do mesmo tipo e indicam tendências diferentes entre os místicos. Encontramos aqui descrições extremamente detalhadas do mundo da Carruagem, da ascensão extática a esse mundo e da técnica usada para realizar essa ascensão. Como na literatura gnóstica não-judaica, há um aspecto mágico e teúrgico na técnica do ascent, e há conexões muito fortes entre a literatura Merkabah e a literatura teúrgica hebraica e aramaica tanto deste quanto do período geônico. O estrato mais antigo do heikhalot enfatiza fortemente esse lado mágico, que na aplicação prática de seus ensinamentos está ligado à obtenção da "contemplação da Carruagem". É muito semelhante a vários textos importantes preservados entre os papíros mágicos gregos e à literatura gnóstica do tipo Pistis Sophia que se originou no século II ou III dC

Os livros heikhalot mencionados acima referem-se a figuras, cuja conexão com os mistérios do Char iot é atestada pelo Talmud e Midrash. Por outro lado, também existiam fontes antigas contendo tradições atribuídas a vários tannaim e amoraim; como alguns deles são quase ou completamente desconhecidos, não teria sentido acrescentar seus nomes a escritos pseudoepigráficos. No Cairo Genizah, alguns fragmentos de um Mi drash tannaítico na Carruagem foram descobertos (Ms. Sassoon 522), e o texto curto do século IV Re'iyot Ye'ezkel pertence à mesma categoria. Pode-se inferir disso que os místicos nem sempre tentaram esconder suas identidades, embora na maioria dos casos estivessem inclinados a fazê-lo. A subida à Carruagem (que no Heikhalot Rabbati é deliberadamente chamada de "descida") ocorre após uma série de exercícios preparatórios de natureza extremamente ascética. O aspirante colocava a cabeça entre os joelhos, posição física que facilita as mudanças de consciência e a auto-hipnose. Ao mesmo tempo, citou hinos de caráter extático, cujos textos são ex

tant em várias fontes, particularmente no Heikhalot Rabbati. Esses poemas, alguns dos primeiros piyyutim conhecidos por nós, indicam que "hinos de carruagem" como esses eram conhecidos na Palestina já no século III. Alguns deles pretendem ser as canções das criaturas sagradas (yayot) que carregam o Trono da Glória, e cujo canto já é mencionado na literatura apocalíptica. Os poemas têm seu próprio estilo específico que corresponde ao espírito da "liturgia celestial", e têm uma afinidade linguística com fragmentos litúrgicos semelhantes nos escritos da seita de Qumran. Quase todos eles concluem com a kedushah ("santificação") de Isaías 6:3, que é usada como refrão fixo. \*Isaac Nappa'ya, um palestino amora do século III, coloca um poema semelhante na boca das vacas que carregavam a Arca da Aliança (I Sam. 6:12), em sua interpretação de "E as vacas tomaram a reta caminho" (va-yisharnah, interpretado como "eles cantaram"; Av. Zar. 24b), pois ele vê um paralelo entre as vacas que carregam a arca cantando e as criaturas sagradas que carregam o Trono da Glória com uma gloriosa festa música. Esses hinos mostram claramente o conceito de Deus de seus autores. Ele é o rei sagrado, cercado por "majestade, medo e temor" nos "palácios do silêncio". Soberania, majestade e santidade são Seus atributos mais marcantes. Ele não é um Deus que está perto, mas um Deus que está longe, muito distante da área de compreensão do homem, mesmo que Sua glória oculta possa ser revelada ao homem do Trono. Os místicos Merkabah ocupam-se de todos os detalhes do mundo superior, que se estende pelos sete palácios no firmamento de ara vot (o mais alto dos sete firmamentos); com as hostes angelicais que enchem os palácios (heikhalot); os rios de fogo que descem em frente ao Carro, e as pontes que os atravessam; o ofan e yashmal; e com todos os outros detalhes da Carruagem. Mas o objetivo principal da subida é a visão Daquela que está sentado no Trono, "uma semelhança como a aparência de um homem sobre ele" (Ez 1:26). Esta aparição da Glória em forma de homem supremo é o conteúdo da parte mais recôndita deste misticismo, chamado \*Shi'ur Komah

("medida do corpo").

O ensinamento sobre a "medida do corpo" do Criador constitui um grande enigma. Fragmentos dele aparecem em várias passagens na literatura ma'aseh merkabah, e há uma seção particularmente longa que veio separadamente (uma antiga genizah Ms. Oxford, Bodleian Library, Ms. Heb., c. 65).

Tais passagens enumeram as fantásticas medidas de partes da cabeça, bem como de alguns dos membros. Eles também transmitem "os nomes secretos" desses membros, todos eles combinações de letras ininteligíveis. Diferentes versões dos números e das combinações de letras sobreviveram e, portanto, não podem ser confiáveis e, em suma, seu propósito (literal ou simbólico) não é claro para nós. No entanto, o versículo que contém a chave para a enumeração é Salmos 147:5: "Grande é Nosso Senhor e poderoso em poder", que significa que a extensão do corpo ou da medida de "Nosso Senhor" é aludido nas palavras ve-rav ko'ay ("e poderoso em poder") que em gematria somam 236. Este número (236 x 10.000 léguas, e, além disso, não terrestres, mas léguas celestiais) é o básico



medida na qual todos os cálculos se baseiam. Não está claro se há uma relação entre as especulações sobre “a grandeza do Senhor do mundo” e o título mara di revuta (“Senhor da grandeza”) que é uma das predicções de Deus encontradas no Gênesis Apócrifo (p. 2, linha 4). Os termos gedullah (“grandeza”; por exemplo, na frase “ofan [roda] da grandeza”) e gevurah (“poder”) ocorrem como nomes para Deus em vários textos dos místicos Merkabah. Não devemos descartar a possibilidade de um fluxo contínuo de idéias específicas da seita de Qumran para os místicos da Merkabah e os círculos rabínicos no caso do Shi'ur Komah, bem como em outros campos.

O paradoxo é que a visão do Shi'ur Komah está na verdade escondida “da vista de toda criatura, e escondida dos anjos ministradores”, mas “foi revelada a R. Akiva no ma'aseh merkabah” (Heikhalot Zutrat). O místico, portanto, apreende um segredo que nem mesmo os anjos podem compreender.

O antropomorfismo provocativo dessas passagens deixou muitos rabinos perplexos e foi objeto de ataques dos caraitas – tanto que até Maimônides, que a princípio considerou o Shi'ur Komah como uma obra autorizada que requer interpretação (em seu original Ms. of seu comentário à Mishná, Sanh. 10), mais tarde o repudiou, acreditando ser uma falsificação tardia (Teshuvot ha-Rambam (1934), nº 117). De fato, como G.

\*Scholem e S. \*Lieberman demonstraram, o Shi'ur Komah foi uma parte primitiva e genuína do ensino místico nos dias dos tanna'im. A teoria não implica que Deus em si possua uma forma física, mas apenas que uma forma desse tipo pode ser atribuída à “Glória”, que em algumas passagens é chamada de guf ha-Shekhinah (“o corpo da Presença Divina”).

Shi'ur Komah é baseado nas descrições do amado em Cântico dos Cânticos (5:11-16), e aparentemente tornou-se parte da interpretação esotérica deste livro. A data inicial do Shi'ur Komah é atestada por alusões a ele no Livro Eslavo de Enoque, capítulo 13 (ed. Vaillant (1952), p. 39), que ainda reflete a terminologia hebraica em sua tradução. Da mesma forma, o ensinamento gnóstico de Markos (século II), sobre “o corpo da verdade” é uma versão gnóstica espiritualizada do Shi'ur Komah. Talvez a ideia da “túnica” e vestimenta de Deus também pertencesse ao Shi'ur Komah. Esta “túnica” é de grande significância no ma'aseh bereshit do Heikhalot Rabbati, e ecos desta ideia podem ser encontrados na aggadot rabínica sobre a vestimenta de luz na qual o Santo, bendito seja Ele, se envolveu no momento da criação.

A subida e a passagem pelos primeiros seis palácios são descritas detalhadamente no Heikhalot Rabbati, com detalhes de todos os meios técnicos e mágicos que auxiliam o espírito ascendente e o salvam dos perigos que o espreitam. Esses perigos receberam muita ênfase em todas as tradições Merkabah.

Visões vazias encontram a alma ascendente e os anjos da destruição tentam confundir-la. Nos portões de todos os palácios deve mostrar aos porteiros “os selos”, que são os nomes secretos de Deus, ou imagens imbuídas de um poder mágico (algumas das quais existem na gnóstica Pistis Sophia), que a protegem do ataque. Os perigos aumentam especialmente em número na entrada do sexto palácio, onde aparece ao Merkabah

místico como se “cem milhões de ondas caíssem e, no entanto, não houvesse uma gota de água ali, apenas o esplendor das pedras de mármore puro que pavimentam o palácio”. É a esse perigo da subida extática que se referem as palavras de R. Akiva na história dos quatro que entraram em pardes: “quando você chegar ao lugar das pedras de mármore puro, não diga 'água, água'.”

Os textos também mencionam um “fogo que procede de seu próprio corpo e o consome”. Às vezes o fogo é visto como um perigo (Merkabah Shelemah (1921), 1b) e outras vezes como uma experiência extática que acompanha a entrada no primeiro palácio: “Minhas mãos foram queimadas, e eu fiquei sem mãos nem pés” ( Sra. Neubauer, Oxford 1531, 45b). As paradas que R.

Akiva e seus companheiros entraram no mundo do Jardim do Éden celestial ou no reino dos palácios celestiais e a ascensão ou “arrebamento” é comum a vários apocalipses judaicos, e é mencionado por Paulo (II Cor. 12:2-4) como algo que não precisa de explicação para seus leitores de origem judaica. Em contraste com os perigos que acompanham aqueles que, embora impróprios para eles, se entregam a esses assuntos e à ciência mágica da teurgia, grande ênfase é colocada na iluminação que chega aos destinatários das revelações: “Houve luz em minha coração como um relâmpago”, ou “o mundo se transformou em pureza ao meu redor, e meu coração sentiu como se eu tivesse entrado em um novo mundo” (Merkabah Shelemah 1a, 4b).

Uma passagem inicial enumerando os assuntos básicos do mistério da Carruagem pode ser encontrada no Midrash a Provérbios 10 e, em uma versão diferente, em Perush ha Aggadot de R. \*Azriel (ed. Tishby (1945), 62). Os assuntos mencionados são o yashmal, o relâmpago, o querubim, o Trono da Glória, as pontes na Merkabah e a medição dos membros “das unhas dos pés ao topo da cabeça”. Outros assuntos que são de grande importância em várias fontes não são mencionados. Entre elas estão as ideias sobre o pargod

(“cortina” ou “véu”) que separa Aquele que está sentado no Trono das outras partes da Carruagem, e sobre as quais estão bordados os arquétipos de tudo o que é criado.

Existem tradições diferentes e altamente coloridas em relação ao pargod. Alguns consideram que é uma cortina que impede que os anjos ministradores vejam a Glória (Targ. de Jó 26:9), enquanto outros sustentam que “os sete anjos que foram criados primeiro” continuam seu ministério dentro do pargod (Massekhet Heikhalot, final do cap. 7). Não havia angelologia fixa, e diferentes visões, e de fato sistemas completos, foram preservados, variando daqueles encontrados no Livro Etíope de Enoque ao Enoque hebraico encontrado na literatura do lote heikha. Essas idéias ocupam um lugar considerável na literatura Merkabah existente e, como seria de esperar, reaparecem em várias formas de natureza prática em encantamentos e literatura teúrgica. O conhecimento dos nomes dos anjos já fazia parte do misticismo dos essênios e se desenvolveu tanto nos círculos rabínicos quanto heterodoxos até o final do período geônico. Juntamente com o conceito dos quatro ou sete anjos-chave, desenvolveu-se (por volta do final do primeiro ou início do segundo século) uma nova doutrina sobre o anjo \*Metatron (sar ha-panim, “o príncipe dos Presbíteros”).

cabala

ence”) – que não é outro senão o próprio Enoque depois que sua carne foi transformada em “tochas flamejantes” – e o lugar atribuído a ele acima de todos os outros anjos. Existem algumas fontes que contêm pouca ou nenhuma referência a este assunto ou a outros pontos de vista associados a ele (por exemplo, sobre o anjo \*Sandalfon), enquanto outros como o hebraico Enoque (ed. H. Odeberg, 1928), detenha-se longamente sobre isso. No início do período tanaítico encontram-se especulações sobre um anjo que trazia dentro dele o nome do próprio Deus, o anjo Yahoel, que ocupa uma posição dominante no Apocalipse de Abraão. Tudo o que foi dito aqui de Yahoel foi transferido em outro círculo para Metatron, a quem os místicos atribuíram muitos outros nomes secretos, dos quais os mais importantes eram Ya hoel e “o YHWH menor”. Enquanto as tradições a respeito de Yahoel e do menor YHWH reapareceram em diferentes formas entre os gnósticos, o assunto de Metatron permaneceu confinado aos círculos judaicos por muito tempo. Metatron também assumiu vários dos deveres do anjo \*Michael, e a partir do período amoraico ele foi identificado com o “príncipe do mundo”. Seu título ha-na’ar (“o menino”) refere-se ao seu papel como servo de Deus e é baseado no uso linguístico da Bíblia.

Várias passagens existentes do Shi’ur Komah incluem referências a Metatron e seu papel como servo da Carruagem.

Na literatura Merkabah, os nomes dos anjos se misturam facilmente com os nomes secretos de Deus, muitos dos quais são mencionados nos fragmentos dessa literatura ainda existentes. Uma vez que muitos desses nomes não foram completamente explicados, ainda não foi possível determinar se eles pretendem transmitir uma ideia teológica específica – por exemplo, uma ênfase em um aspecto particular da revelação ou atividade de Deus – ou se eles têm outros propósitos que não podemos imaginar. Fragmentos da literatura heikhalot mencionam nomes como Adiriron, Zohara riel, Zavodiel, Ta’zash, Akhtriel (encontrados também em um baraita em Ber. 7a). A fórmula “o Senhor, Deus de Israel” é muitas vezes adicionada ao nome em particular, mas muitos dos anjos principais também têm isso adicionado a seus nomes (por exemplo, no hebraico Enoque), de modo que não se pode deduzir disso se a frase refere-se ao nome de um anjo ou ao nome de Deus. Às vezes, o mesmo nome serve para designar tanto Deus quanto um anjo. Um exemplo disso é Azbogah (“um nome óctuplo”) em que cada par de letras soma, através da gema tria, ao número oito. Este nome “óctuplo” reflete o conceito gnóstico de ogdoas, o oitavo firmamento acima dos sete firmamentos, onde habita a Sabedoria Divina. No Heikhalot Zutrati é definido como “um nome de poder” (gevurah), ou seja, um dos nomes da Glória Divina, enquanto no hebraico Enoque capítulo 18 torna-se o nome de um dos príncipes angélicos; seu significado numérico é esquecido e está sujeito à costumeira interpretação agádica dos nomes. O mesmo é verdade para o termo ziva rabba, que de um ângulo não é mais do que uma tradução aramaica de ha-kavod ha-gadol

(“a grande glória”) encontrada nos apocalipses e também nas fontes samaritanas como descrição do Deus revelado. Mas também ocorre nas listas dos nomes misteriosos do anjo Metatron, e é encontrado com um significado semelhante em Mandaico

literatura. Assim como os gnósticos não-judeus às vezes usavam fórmulas aramaicas em seus escritos gregos, os elementos gregos e as fórmulas gregas encontraram seu caminho na literatura Merkabah. O diálogo entre o místico e o anjo Dumiel no portão do sexto palácio no Heikhalot Rabbati é conduzido em grego (J. Levy, in Tarbiz, 12 (1941), 163-7). Um dos nomes de Deus nesta literatura é Totrossiah, que significa o tet ras das quatro letras do nome YHWH. O paralelo inverso a isso é o nome Arbatiao que é encontrado com frequência nos papiros mágicos deste período.

As diferentes tendências do misticismo merkabah estabeleceram formas de contemplar a ascensão aos céus – formas que eram entendidas em seu sentido literal. Sua concepção básica não dependia da interpretação das escrituras, mas assumiu sua própria forma literária particular. O elemento mágico era forte apenas nos estágios iniciais da literatura heikhalot, tornando -se mais fraco em redações posteriores. A partir do século III surgem interpretações que despojam o tema da Carruagem de seu significado literal e introduzem um elemento ético.

Às vezes, os diferentes palácios correspondem à escada de ascensão através das virtudes (por exemplo, no Ma’aseh Merkabah, para. 9, ed. de Scholem no gnosticismo judaico... (1965), 107); e às vezes todo o tópico da Carruagem perde completamente seu significado literal. Esse tipo de interpretação é especialmente evidente no notável enunciado místico do amor do século III \*Simeon b. Lakish: “os patriarcas são a Carruagem” (Gen. Rabba, 475, 793, 983, com respeito a Abraão, Isaac e Jacó). Declarações como essas abriram a porta para o tipo de interpretação simbólica que floresceu depois na literatura cabalística.

O primeiro centro desse tipo de misticismo foi na Palestina, onde foi escrita grande parte da literatura heikhalot. Idéias místicas chegaram à Babilônia pelo menos desde o tempo de \*Rav, e sua influência é reconhecível, entre outros lugares, nos encantamentos mágicos que foram inscritos em tigelas para fornecer “proteção” contra espíritos malignos e demônios, e que refletem o judaísmo babilônico popular desde o final do período talmúdico até a época dos geonim. Na Babilônia, aparentemente, várias orações mágicas foram compostas, bem como tratados sobre magia, como o *ÿ arba de-Moshe* (ed. Gaster 1896), *Sefer ha-Malbush* (Sassoon Ms. 290, pp. 306-11), *Sefer ha-Yashar* (British Museum, Margoliouth Ms. 752, fol. 91ss.), *Sefer ha-Ma’alot*, *Havdalah de-R. Akiva* (Vatican Ms. 228), *Pishra de R. \*ÿ anina b. Dosa* (Vatican Ms. 216, fols. 4-6), e outros, alguns dos quais foram escritos em aramaico babilônico. Em tudo isso, a influência das ideias da Merkabah foi muito forte. Na Palestina, talvez no final do período talmúdico, foi composto o *Sefer ha-\*Razim*, que contém descrições dos firmamentos muito influenciados pela literatura heikhalot, enquanto a parte “prática”, referente aos encantamentos, tem um estilo diferente, em parte adotado literalmente de fontes gregas. De círculos como esses emanou o uso mágico da Torá e dos Salmos para fins práticos (ver JE III, SV Bibliomancy).

Essa prática baseava-se na teoria de que essencialmente esses livros eram compostos dos Nomes Sagrados de Deus e de Seus

anjos, uma ideia que apareceu pela primeira vez no prefácio do Sefer Shimmushei Torá; apenas a introdução midráshica, com o título Ma'yan ha-ÿ okmah, foi impressa (Jellinek, Beit ha Midrash, parte 1 (1938), 58–61), mas todo o trabalho existe em manuscrito. Do mesmo tipo é o Sefer Shimmushei Tehilim, que foi impresso muitas vezes em hebraico e também existe em manuscrito em uma versão aramaica.

O conteúdo poético da literatura do ma'aseh mer kabah e do ma'aseh bereshit é impressionante; já notamos os hinos cantados pelo ÿayyot e a ministração de géis em louvor ao seu Criador. Seguindo o padrão de vários dos Salmos, desenvolveu-se a visão de que toda a criação, de acordo com sua natureza e ordem, estava cantando hinos de louvor. Uma hinologia foi estabelecida nas várias versões do \*Perek Shirah, que sem dúvida deriva dos círculos místicos do período talmúdico. Conectado a este elemento poético está a influência que os místicos Merkabah tiveram no desenvolvimento de porções específicas da ordem de oração, particularmente na kedushah matinal (Ph. Bloch, in MGWJ, 37, 1893), e mais tarde no piyyutim que foram escrito para essas porções (silluk, ofan, kedushah).

### Gnose judaica e o Sefer Yeÿirah

Nesses estágios do misticismo judaico, as descrições da Carruagem e seu mundo ocupam um lugar que no gnosticismo não-judaico é preenchido pela teoria dos "éons", os poderes e emanções de Deus que preenchem o pleroma, a "plena plenitude" divina. A maneira pela qual certas midot, ou qualidades de Deus, como sabedoria, entendimento, conhecimento, verdade, fidelidade, retidão, etc. não penetrou nos estágios básicos do misticismo Merkabah. Os dez ditos pelos quais o mundo foi criado (Avot 5:1) tornaram-se qualidades divinas de acordo com Rav (ÿ ag. 12a). Há também uma tradição que middot como estes "servem diante do Trono da Glória" (ARN 37), ocupando assim o lugar ocupado pelo ÿayyot

e os anjos presidentes no sistema Merkabah. As especulações semi-mitológicas dos gnósticos que consideravam as qualidades como "éons" não foram admitidas na tradição rabínica do Talmud ou do Midrashim, mas encontraram um lugar nas seitas mais ou menos heterodoxas dos minim ou ÿiÿyonim.

Até que ponto o crescimento das tendências gnósticas dentro do próprio judaísmo precedeu seu desenvolvimento no cristianismo primitivo ainda é assunto de controvérsia acadêmica. Peterson, Haenchen e Quispel, em particular, juntamente com vários especialistas nos Manuscritos do Mar Morto, tentaram provar que as formas judaicas de Gnosis, que mantinham a crença na unidade de Deus e rejeitavam quaisquer noções dualistas, surgiram antes a formação do cristianismo e foram centrados particularmente em torno da idéia do homem primordial (seguindo a especulação em Gênesis 1:26; veja \*Adam Kadmon). A imagem do Messias, característica dos gnósticos cristãos, estava ausente aqui. Esses estudiosos interpretaram vários dos primeiros documentos da literatura gnóstica como Midrashim gnóstico sobre cosmogonia e Haenchen em particular argumentou que seu caráter judaico básico é

claramente reconhecível em uma análise do ensinamento de Simão Mago, aparentemente o líder da Gnose Samaritana, um judaísmo heterodoxo do primeiro século. Mesmo antes disso, M. \*Friedlaender supôs que tendências gnósticas antinomianas (que menosprezam o valor dos Mandamentos) também se desenvolveram dentro do judaísmo antes do surgimento do cristianismo. Embora um bom número dessas ideias seja baseado em hipóteses questionáveis, ainda assim há uma considerável medida de verdade

Eles apontam para a falta de elementos iranianos nas primeiras fontes da Gnose, que foram exageradas pela maioria dos estudiosos das duas últimas gerações, cujos argumentos se baseiam em suposições não menos hipotéticas. A teoria dos "dois princípios" poderia ter sido o resultado de um desenvolvimento interno, uma reação mitológica dentro do próprio judaísmo, tão facilmente quanto um reflexo da influência iraniana. A apostasia do tanna Eliseu b. Avuyah a um dualismo gnóstico desse tipo está conectado na tradição Merkabah com a visão de Metatron sentado no trono como Deus. A literatura mandaica também contém vertentes de caráter gnóstico, monoteísta e não-cristão, que muitos acreditam ter se originado em uma seita heterodoxa judaica da Transjordânia cujos membros emigraram para a Babilônia no primeiro ou segundo século. Os primeiros estratos do Sefer ha-\*Bahir, que vieram do Oriente, provam a existência de visões definitivamente gnósticas em um círculo de judeus crentes na Babilônia ou na Síria, que conectou a teoria da Merkabah com a dos "éons". Essas primeiras fontes estão parcialmente ligadas ao livro \*Raza Rabba, que era conhecido como um dos primeiros trabalhos no final do período geônico; fragmentos dele podem ser encontrados nos escritos do \*ÿsidei Ashkenaz. Conceitos que não se originaram exclusivamente no misticismo judaico, como a ideia do Shekhi nah e as hipóstases de julgamento severo e compaixão, poderiam facilmente ter sido interpretados de acordo com a teoria dos "éons" e incorporados às ideias gnósticas. O "exílio da Shekhinah", originalmente uma ideia agádica, foi assimilado nos círculos judaicos em um estágio particular com a ideia gnóstica da centelha divina que está exilada no mundo terrestre, e também com a visão mística do conceito judaico de o keneseh Yisrael ("a comunidade de Israel") como uma entidade celestial que representa a comunidade histórica de Israel. Na elaboração de tais motivos, elementos gnósticos poderiam ser acrescentados às teorias rabínicas da Merkabah e às ideias de círculos judaicos cuja ligação com o rabinismo era fraca.

O SEFER YEÿIRAH. A especulação sobre o ma'aseh bereshit recebeu uma forma única em um livro, pequeno em tamanho, mas enorme em influência, que foi escrito entre os séculos II e VI, talvez no século III, em um estilo hebraico refletindo o da Merkabah. místicos. Nos primeiros manuscritos, é chamado Hilkhoh Yeÿirah ("Halakhot na Criação"), e mais tarde Sefer Yeÿirah ("Livro da Criação"; edição acrítica de L. Goldschmidt, 1894). Não devemos descartar a possibilidade de que o hilkhoh yeÿirah mencionado no Sinédrio 65b e 67b podem ser uma versão inicial deste texto. Há aqui uma adaptação independente do conceito do ma'aseh bereshit e do espírito dos pitagóricos do tal

cabala

período místico. Por um lado, o livro está intimamente ligado à especulação judaica sobre a "Sabedoria Divina", *ÿ okmah*, e às tradições relativas à cosmogonia, e por outro lado, introduz novos conceitos e um plano original de cosmogonia distante, por exemplo, da *baraita* da obra da criação. Os "32 caminhos secretos da Sabedoria", por meio dos quais Deus criou Seu mundo, nada mais são do que as "dez Sefirot" adicionadas às 22 letras do alfabeto hebraico.

As Sefirot, um termo que aparece pela primeira vez neste texto, são apenas os números primordiais dos últimos pitagóricos. Eles são poderes criados, e não emanções de dentro do Divino. Eles também cumprem um papel decisivo tanto na criação quanto na ordem do mundo. Quando descreve seu trabalho, o autor usa expressões propositadamente tiradas da descrição do *ÿayyot* no primeiro capítulo de Ezequiel. As primeiras quatro Sefirot representam os quatro elementos do mundo inteiro: o espírito de Deus; éter – o espírito que é a atmosfera do mundo; água; e fogo. As seis Sefirot seguintes representam as seis dimensões do espaço. As Sefirot são descritas em um estilo cheio de misteriosa solenidade quase sem paralelo na tradição judaica. Esse estilo enigmático permitiu que filósofos e cabalistas de uma época posterior baseassem suas ideias principalmente no primeiro capítulo do livro, interpretando-o à sua maneira individual.

No restante do livro não há mais menção a essas Sefirot, e segue uma descrição das partes que as letras desempenham na criação. Toda a obra da criação foi realizada através das combinações das letras hebraicas que foram inscritas na esfera do céu e gravadas no espírito de Deus. Todo processo no mundo é linguístico, e a existência de cada coisa depende da combinação de letras que estão escondidas dentro dela. Esta ideia está muito próxima da visão mencionada em *Berakhot 55a* em nome da amora *Rav*, de que existem "cartas através das quais o céu e a terra foram criados", e que *Bezalel* construiu o tabernáculo (que, segundo alguns, era um microcósmico símbolo de toda a obra da criação) através de seu conhecimento das combinações dessas letras. Talvez essa visão possa ser vista como a conclusão final da teoria de que o mundo foi criado através da *Torá*, que é composta de letras e que contém essas combinações de alguma forma misteriosa. Neste ponto, surge claramente um elemento comum aos conceitos do *Sefer Yeïrah* e às ideias sobre a prática da magia através do poder das letras e nomes e suas permutações.

O autor compara a divisão das letras segundo sua origem fonética com a divisão da criação em três áreas: mundo (lugar), ano (tempo) e alma (a estrutura do corpo humano). A relação das letras com as Sefirot é obscura. Toda a criação é "selada" com combinações do nome *Yaho* (*ÿÿÿ*) (e a ênfase neste nome no *Sefer Yeïrah* lembra especulações gnósticas e mágicas sobre esse mesmo nome, em sua forma grega *ÿÿÿ*). mistérios das letras e das Sefirot Abraão alcançou uma revelação do Senhor de Todos. Por causa desta conclusão a autoria do livro foi atribuída a Abraão, e em alguns manuscritos é até intitulado "As Cartas de nosso Pai Abra

presunto." Os *ÿ asidim* da Alemanha (ver *\*ÿsidei Ashkenaz*) leram o livro como um manual de magia, e eles o conectaram com as tradições sobre a criação do *\*golem* (ver G. Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism* (1965), 165-73).

### Misticismo no Período Geônico

Os períodos mishnaico e talmúdico foram tempos de criatividade irreprimível no campo do misticismo e da investigação esotérica. Na era geônica (séculos VII ao XI) pouco de essencialmente original emergiu, e as várias correntes já mencionadas continuaram a existir e a misturar-se. O centro da atividade mística mudou para a Babilônia, embora sua influência contínua na Palestina seja evidente em vários capítulos da literatura midráshica posterior e particularmente no *Pirkei de-R. \*Elizer*. Os poemas de *Eleazar \*Kallir*, muito influenciados pela literatura *Merkabah* e também pelo *Shi'ur Komah*, pertencem ao final do período anterior ou foram compostos entre as duas épocas. O poeta não tentou esconder idéias que haviam sido transmitidas por meio de velhas teorias esotéricas. À medida que o misticismo se desenvolveu nesse período, tanto na Palestina quanto na Babilônia, seguiu o padrão do período anterior. A escrita apocalíptica continuou com grande impulso; exemplos existem desde o tempo dos amoraím quase até o das Cruzadas, e foram coletados na grande antologia de *Judah Even Shemuel, Midreshei Ge'ullah* (19542), a maioria deles do período geônico. Eles exibem uma conexão marcante com a tradição *Merkabah*, e vários foram preservados em manuscritos de obras de místicos. *Simeão b. \*Yoÿai* aparece aqui pela primeira vez, lado a lado com *R. Ismael*, como portador da tradição apocalíptica (no *Nistarot de-R. Shimon b. Yoÿai*). Apocalipses também foram atribuídos ao profeta *Eli Jah, Zorobabel* e *Daniel*.

No outro extremo, cresceu e floresceu nesses círculos uma angelologia e uma teurgia que produziu uma literatura muito rica, muito dela sobrevivente desse período. Em vez ou além da contemplação da Carruagem, isso apresenta uma magia prática multifacetada associada ao príncipe ou príncipes da *Torá*, cujos nomes variam. Muitos encantamentos dirigidos ao anjo *Yofiel* e seus companheiros, como príncipes da sabedoria e da *Torá*, são encontrados em um grande número de manuscritos de manuais mágicos, que continuam a tradição dos papiros mágicos anteriores. Havia também o costume de conjurar esses príncipes particularmente na véspera do Dia da Expição ou mesmo na noite do próprio Dia da Expição (ver G. Scholem, in *Tarbiz*, 16 (1945), 205-9). As fórmulas para propósitos mais mundanos também foram preservadas em muitos encantamentos escritos em aramaico babilônico por judeus "mestres do Nome", e nem sempre em nome de clientes judeus. Conceitos do círculo místico *merkabah*, assim como idéias mitológicas e agádicas – algumas desconhecidas de outras fontes – se infiltraram em grupos que estavam muito distantes do misticismo e muito mais próximos da magia.

Uma demonologia, extremamente rica em detalhes, também cresceu lado a lado com a angelologia. Muitos exemplos destes (publicados por *Montgomery, C. Gordon* e outros) foram encontrados em argila

tigelas que eram enterradas, de acordo com o costume, sob as soleiras das casas. Eles têm paralelos importantes entre os encantamentos transmitidos através da tradição literária nos fragmentos da Genizah e no material que chegou até os *ysidim* da Alemanha (por exemplo, na Havdalah de-R. Akiva). A teologia e angelologia dos encantamentos nem sempre foram explicadas corretamente por seus editores, que viam neles uma teologia heterodoxa (para um exemplo disso, veja Scholem, *Jewish Gnosticism* (1965), 84-93). Foi na Babilônia também, aparentemente, que o livro *Raza Rabba* ("O Grande Mistério") foi composto. Atacado pelos caraitas como uma obra de feitiçaria, o livro de fato contém material mágico, mas os fragmentos existentes mostram que ele também tem algum conteúdo de *Merkabah*, na forma de um diálogo entre R. Akiva e R. Ishmael. Como a angelologia desses fragmentos não tem paralelo em outras fontes, parece que a obra é uma cristalização de uma forma primitiva de uma teoria dos "éons" e de especulações de caráter gnóstico. O estilo, bem diferente do *heikhalot*, indica um estágio muito posterior. Esses fragmentos foram publicados por G. Scholem em *Reshit ha-Kabbalah* (1948), 220-38.

O início de novas tendências neste período pode ser percebido em três áreas:

(1) Os enunciados empregados na criação do mundo foram concebidos como forças dentro da Carruagem ou como "ae ons", *middot* ou hipóstases. Até que ponto esta especulação está associada com a visão das dez *Sefirot* no *Sefer Yeḥirah* não é totalmente claro. É evidente, no entanto, que nos círculos gnósticos judaicos o conceito de *Shekhinah* ocupou uma posição completamente nova. Nas primeiras fontes, "Shekhinah" é uma expressão usada para denotar a presença do próprio Deus no mundo e não é mais do que um nome para essa presença; mais tarde torna-se uma hipóstase distinta de Deus, uma distinção que aparece pela primeira vez no final do *Midrash para Provérbios* (Meados de Prov. 47a: "a *Shekhinah* estava diante do Santo, bendito seja Ele, e disse a Ele"). Em contraste com esta separação de Deus e Sua *Shekhinah*, surgiu outro conceito original – a identificação da *Shekhinah* com *keneset Yisrael* ("a comunidade de Israel"). Nesta tipologia obviamente gnóstica, as alegorias que o *Midrash* usa para descrever a relação do Santo, bendito seja Ele, com a comunidade de Israel são transmutadas neste conceito gnóstico da *Shekhinah*, ou "a filha," nas fontes orientais que estão inseridas em *Sefer ha-Bahir* (G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale* (1966), 175-194). Interpretações gnósticas de outros termos, como sabedoria, e de vários símiles talmúdicos no espírito do simbolismo gnóstico, podem ser entendidas como voltando às primeiras fontes do *Sefer ha-Bahir* (*ibid.*, 78-107). Vários dos símiles do livro só podem ser entendidos contra um pano de fundo oriental, e a Babilônia em particular, como, por exemplo, as afirmações sobre a tamareira e seu significado simbólico. A ascensão do arrependimento para alcançar o Trono da Glória é interpretada em um *Midrash tardio* (PR 185a) como uma ascensão real do pecador arrependido através de todos os firmamentos, e assim o processo de arrependimento está intimamente ligado aqui com o processo de ascensão ao a Carruagem.

(2) Nesse período, a idéia da transmigração das almas (\*gilgul) também se estabeleceu em vários círculos orientais. Aceito por Anan b. \*David e seus seguidores (até o século X) – embora posteriormente rejeitado pelos caraitas – também foi adotado por aqueles círculos cujos vestígios literários foram aproveitados pelos redatores do *Sefer ha-Bahir*. Para Anan (que compôs um livro especificamente sobre o assunto) e seus seguidores a idéia, que aparentemente se originou entre seitas persas e mutazilitas islâmicas, não tinha aspectos místicos. É evidente, no entanto, que a idéia de transmigração dos místicos se baseava em outras fontes, pois nas fontes do *Sefer ha-Bahir* aparece como um grande mistério, aludido apenas através de alegorias e baseado em versos bíblicos bastante diferentes daqueles citados pela seita de Anan e repetidos por *Kirkisḥny* em seu *Livro das Luzes* (pt. 3, caps. 27-28).

(3) Um novo elemento foi adicionado à idéia dos Nomes Sagrados e anjos que ocupavam uma posição tão proeminente na teoria da *Merkabah*. Esta foi uma tentativa de descobrir ligações numerológicas, através da *gematria*, entre os diferentes tipos de nomes e versículos das escrituras, orações e outros escritos. Os "segredos" numerológicos, *sodot*, serviam a dois propósitos. Eles garantiram, em primeiro lugar, que os nomes fossem grafados exatamente como os compositores de *gematriot* os receberam por meio de fontes escritas ou orais – embora esse sistema não os salvasse inteiramente da mutilação e variação, como é claramente demonstrado pelos escritos místicos do *ysidei Ashkenaz*. Em segundo lugar, por este meio eles foram capazes de dar significados místicos e "intenções" (*kavvanot*) a esses nomes, o que serviu de incentivo para uma meditação mais profunda, especialmente porque muitos dos nomes careciam de qualquer significado. Esse processo parece estar ligado a um declínio no uso prático desse material durante a preparação para a ascensão extática da alma ao céu. Nomes que se originaram de intensa excitação emocional por parte de contemplativos e visionários foram despojados de seu significado como auxílios técnicos para a prática extática e, portanto, exigiam interpretações e significados em um novo nível de *kavvanah*. Todos os nomes, de qualquer tipo, têm, portanto, um conteúdo contemplativo; não que a ascensão à *Merkabah* tenha desaparecido completamente nessa época, pois os vários tratados em muitos manuscritos sobre os métodos de preparação para ela atestam a continuidade de sua aplicação prática. No entanto, é claro que este elemento gradualmente se tornou menos significativo. Outro fator novo deve ser adicionado a isso: a interpretação das orações regulares na busca por *kavvanot* desse tipo numérico.

É impossível determinar com certeza a partir da evidência que permanece onde os segredos dos nomes e os mistérios da oração de acordo com este sistema de *gematria* apareceram pela primeira vez. As novas interpretações da oração ligam as palavras das frases da liturgia geralmente com nomes da tradição *Merkabah* e angelologia. Talvez essa ligação tenha sido formulada pela primeira vez na Babilônia; mas também é possível que tenha crescido na Itália, onde os mistérios da *Merkabah* e todo o material associado se espalharam até o século IX.

A tradição judaica italiana, particularmente nas formas populares que assumiu na *Meguilá* \**Aḥima'aḥ*, mostra claramente que os rabinos

cabala

eram bem versados em assuntos da Merkabah. Além disso, conta a atividade milagrosa de um dos místicos merkabah que emigraram de Bagdá, a saber, Abu Aharon (ver Aarão de \*Bagdá), que realizou maravilhas pelo poder dos Nomes Sagrados durante os poucos anos em que viveu na Itália. A tradição posterior dos *ý* asidim da Alemanha (século XII) sustentava que esses novos mistérios foram transmitidos por volta do ano 870 a R. Moses b. \*Kalonymus em Lucca por este mesmo Abu Aharon, filho de R. Samuel ha-Nasi do pai de Bagh. Depois, R. Moses foi para a Alemanha, onde lançou as bases da tradição mística do *ý*sidei Ashke naz, que cresceu em torno desse novo elemento. A personalidade de Abu Aharon permanece obscura em todas essas tradições, e as tentativas recentes (em vários artigos de Israel Weinstock) de vê-lo como uma figura central em todo o desenvolvimento da Cabala e como autor e editor de muitas obras místicas, incluindo a literatura heikhalot e o Sefer ha-Bahir, são fundadas em um uso extremo de gematriot e em hipóteses duvidosas (ver Tarbiz, 32 (1963), 153-9 e 252-65, a disputa entre I. Weinstock e G. Scholem, e a resposta de Weinstock em Sinai, 54 (1964), 226-259). De qualquer forma, não há dúvida de que no final do período geônico o misticismo se espalhou para a Itália, na forma da literatura Merkabah e talvez também na forma da teoria dos nomes acima mencionada, que serviu como um elo intermediário entre o Oriente e o desenvolvimento posterior na Alemanha e na França. Essas ideias chegaram a ela através de vários canais. Os elementos mágicos teúrgicos neles vieram à tona, enquanto o lado especulativo tornou-se mais fraco. Este último foi representado principalmente pelo comentário do médico Shabbetai \*Donnolo ao Sefer Yeḗirah que foi indiscutivelmente influenciado pelo comentário de Saadia b. Joseph \*Gaon para o mesmo trabalho. É impossível dizer até que ponto os escritos teosóficos de caráter gnóstico, em hebraico ou aramaico, também passaram por esses canais, mas essa possibilidade não deve ser negada.

Dos numerosos restos de literatura mística existentes nos períodos talmúdico e geônico, pode-se deduzir que esses tipos de ideias e atitudes eram difundidos em muitos círculos, restritos total ou parcialmente aos iniciados. Só em raras ocasiões é possível estabelecer com certeza a identidade pessoal e social desses círculos. Não há dúvida de que, além dos tannaim e amoraim individuais

cujo apego ao estudo místico é atestado por evidências confiáveis, havia muitos cujos nomes são desconhecidos que se dedicaram ao misticismo e até fizeram dele sua principal preocupação. Além dos rabinos que já foram mencionados, R. \*Meir, R. \*Isaac, R. \*Levi, R. Joshua b.

\*Levi, R. \*Hoshaiah, and R. Inyani b. Sasson (ou Sisi) também estavam envolvidos com ideias místicas. A identidade daqueles que estudaram teurgia (que foram chamados, em aramaico, "usuários do Nome", e somente a partir do período geônico "mestres do Nome", ba'alei ha-Shem) é completamente desconhecida, e a maioria dos eles, é claro, não vieram de círculos rabínicos. Nosso conhecimento dos expoentes do misticismo e do esoterismo no período geônico é ainda mais limitado. Resposta Geônica

vitela que as tradições esotéricas se espalharam para as principais academias, mas não há prova de que os próprios geonim mais importantes estivessem imersos nesses ensinamentos ou que eles realmente os praticassem. O material que toca nas tradições Merkabah na resposta e nos comentários dos geonim (a maior parte dos quais foram reunidos por BM Levin em Oḡar ha-Ge'onim to ḡ agigah (1931), 10-30, e na seção de comentários 54-61) é notável por sua extrema cautela e, ocasionalmente, por sua paciência. A principal tentativa de vincular as teorias do Sefer Yeḗirah com ideias filosóficas e teológicas contemporâneas foi feita por Saadia Gaon, que escreveu o primeiro comentário extenso ao livro. Ele se absteve de lidar em detalhes com o assunto do Merkabah e do Shi'ur Komah, mas ao mesmo tempo ele não o rejeitou, apesar dos ataques dos caraitas. Em vários casos Sherira b. ḡ anina \*Gaon e Hai \*Gaon começaram a discutir assuntos neste campo, mas sem conectar suas explicações com as ideias filosóficas expressas em outros lugares em seus escritos. A opinião de Hai Gaon em seu conhecido responsum sobre alguns dos Nomes Secretos, como o Nome de 42 e 72 letras, levou outros a atribuir a ele comentários mais detalhados sobre esses assuntos, e alguns deles chegaram à posse do *ý*sidei Ashkenaz (ver J. Dan, Torat ha-Sod shel ḡ asidut Ashkenaz, 1968). As palavras que Hai Gaon dirigiu aos rabinos de Kairouan mostram que o ensino esotérico sobre os nomes teve impacto mesmo na diáspora mais distante, mas também demonstram que não havia tradição e pouca distribuição textual da literatura do heikhalot, de que o gaon diz que "quem os vê fica aterrorizado com eles". Na Itália, essa literatura se espalhou, particularmente entre os rabinos e os poetas (paytanim), e uma parte importante da obra de Amittai b. Shephatiah (século IX) consiste em poemas Merkabah. À medida que essas tradições passaram para a Europa, alguns círculos de estudiosos rabínicos tornaram-se mais uma vez os principais, mas não os únicos, expoentes do ensino místico.

Aggadot e Midrashim com tendências angelológicas e esotéricas também foram escritos neste período. O Midrash Avkir, que ainda era conhecido na Alemanha até o final da Idade Média, continha material rico em elementos míticos relativos a anjos e nomes. Os restos dele que aparecem no Likkutim mi-Midrash Avkir foram coletados por S. Buber em 1883. Várias partes do Pesikta Rabbati também refletem as ideias dos místicos. O Midrash Kohen é composto de diferentes elementos (Jellinek, Beit ha-Midrash, pt. 2 (1938), 23-39, e, com um comentário, em Sefer Nit'ei Na'amanim, 1836); a primeira parte contém uma notável combinação de ideias sobre a Sabedoria Divina e seu papel na criação e a teoria da Shekhinah, enquanto o restante da obra inclui diferentes versões de angelologia e uma versão de ma'aseh bereshit.

Um elemento de gematria também aparece. A julgar pelas palavras gregas na primeira parte, o texto existente foi editado na Palestina ou no sul da Itália. Na tradição do *ý*sidei Ashkenaz (Museu Britânico Ms. 752 fol. 132b) sobrevive um fragmento de um Midrash sobre os anjos ativos durante o Êxodo do Egito, que também se baseia em grande parte na exegese de

gematriot, e parece que havia outros Midrashim deste tipo cuja origem não é conhecida.

Embora muitas idéias sobre Deus e Sua manifestação sejam expressas ou implícitas na literatura Merkabah, nenhuma atenção concentrada especial é dada nestes estágios iniciais do misticismo ao ensino sobre o homem. A ênfase dos místicos da Merkabah está no lado extático e contemplativo, e o homem os interessou apenas na medida em que recebeu a visão e a revelou a Israel. Suas especulações não contêm nenhuma teoria ética específica nem qualquer novo conceito da natureza do homem.

### ÿ Movimentos assídicos na Europa e no Egito

Os impulsos religiosos que eram místicos no sentido de envolver o forte desejo do homem por uma comunhão mais íntima com Deus e por uma vida religiosa ligada a isso se desenvolveram no judaísmo da Idade Média em diferentes lugares e por vários meios; nem todos estão associados exclusivamente com a Cabalá. Tais tendências resultaram de uma fusão de impulsos internos com a influência externa dos movimentos religiosos presentes no ambiente não judaico. Como seus proponentes não encontraram a resposta para todas as suas necessidades no material talmúdico e midráshico que pretendia aproximar o homem de Deus – embora o utilizassem tanto quanto podiam e também às vezes baseando nele interpretações rebuscadas – eles baseou -se extensivamente na literatura dos sufis, os místicos do islamismo, e na devota tradição ascética cristã. A mistura dessas tradições com a do judaísmo resultou em tendências que foram consideradas como uma espécie de continuação do trabalho dos \*ÿsideans do período tanaítico, e eles enfatizaram o valor do ÿasidut como forma de aproximar o homem do devekut (“comunhão” com Deus), embora este termo ainda não tenha sido usado para designar a culminação de ÿasidut. O extremismo no comportamento ético e religioso, que nos ditos e na literatura dos rabinos caracterizava o termo “ÿasid” (“piedoso”) em oposição a “ÿaddik” (“justo”), tornou-se a norma central dessas novas tendências. Eles encontraram sua expressão literária clássica, em primeiro lugar, na Espanha do século XI em ÿ ovot ha-Levavot por \*Baÿya ibn Paquda que foi originalmente escrito em árabe. O material que trata da vida dedicada à comunhão do verdadeiro “servo” – que nada mais é do que o anseio ÿasid pela vida mística – é retirado de fontes sufis e a intenção do autor era produzir um manual de instrução do pietismo judaico que culminou em uma intenção mística. Uma tradução hebraica do ÿ ovot ha-Levavot foi feita por iniciativa de \*Abraham b. David de Posquières e o primeiro círculo de cabalistas em Lunel. O grande sucesso do livro, especialmente em hebraico, mostra o quanto ele atendeu às necessidades religiosas das pessoas mesmo além dos limites da Cabala. A óbvia ligação com a tradição talmúdica, que serviu de ponto de partida para explicações de notável intenção espiritual, foi um traço distintivo em obras deste tipo, que também revelam claramente elementos filosóficos neoplatônicos. Tais elementos facilitaram a criação de formulações de caráter místico, e essa filosofia tornou-se um de seus mais poderosos meios de expressão. Vários dos poemas de Salomão ibn

\*Gabirol, o contemporâneo mais velho de Baÿya, evidencia essa tendência para uma espiritualidade mística, e se expressa particularmente nos conceitos de sua grande obra filosófica, Meqor ÿ ayym, que está completamente saturada do espírito do neoplatonismo. A extensão em que seus poemas refletem experiências místicas individuais é controversa (cf. a visão de Abraham Parnes, Mi-Bein la-Ma'arakhot (1951), 138-61). Na Espanha, depois de um século ou mais, essas tendências misturaram-se com a cabala emergente, onde traços de Gabirol podem ser vistos aqui e ali, especialmente nos escritos de Isaac b. \*Latif.

Paralelamente a isso foi um crescimento de ÿasidut de uma inclinação mística no Egito nos dias de Maimônides e seu filho Abraham b. Moisés B. \*Maimon; isso, no entanto, não encontrou eco na Cabala, permanecendo uma ocorrência independente de um tipo Sufi judeu que é registrado até o século 14<sup>ty</sup> ou mesmo o século 15<sup>ty</sup>. Não sendo uma mera figura de linguagem, o epíteto “ÿ asid” era uma descrição de um homem que seguia um determinado modo de vida, e foi anexado aos nomes de vários rabinos do século XI em diante, tanto no campo literário quanto no pessoal. registros que sobreviveram na Genizah. A tendência egípcia de ÿasidut se transformou em “um misticismo eticamente orientado” (SD Goitein), particularmente nas produções literárias de Abraham b. Moisés B. Maimon (m. 1237). O aspecto místico de seu livro Kifÿyat al-ÿÿbidÿn (ed. S. Rosenblatt, 2 vols. (1927-38), com o título The High Ways to Perfection) é inteiramente baseado em fontes sufistas e não apresenta evidências de qualquer tradição judaica semelhante. conhecido do autor. O círculo de ÿ asidim que cresceu em torno dele enfatizou o aspecto esotérico de seus ensinamentos (SD Goitein), e seu filho, R. Obadiah, também seguiu esse caminho (G. Vajda, in JJS, 6 (1955), 213–25 ). Um trabalho muito posterior do mesmo tipo foi discutido por F. Rosenthal (HUCA, 25 (1940), 433-84). O que resta dessa literatura está todo escrito em árabe, o que pode explicar por que não encontrou lugar nos escritos dos cabalistas espanhóis, a maioria dos quais não tinha conhecimento da língua.

Um movimento religioso essencialmente semelhante cresceu na França e na Alemanha, começando no século XI. Atingiu seu ápice na segunda metade do século XII e XIII, mas continuou a ter repercussões por muito tempo, particularmente no judaísmo do mundo Ashkenazi. Esse movimento – conhecido como ÿsidei Ashkenaz – tem dois aspectos: o ético e o esotérico-teosófico. No plano ético desenvolveu-se um novo ideal de extrema ÿasidut ligada a um modo de vida adequado, como descrito particularmente no Sefer ÿ asidim de Judá b. Samuel \*he-ÿ asid, existente em duas versões, uma curta e outra longa. Junto com costumes pietistas específicos, desenvolveu-se um método particular de arrependimento que, notável por seu extremismo, teve uma influência marcante no comportamento ético judaico. O fator comum em todos os movimentos ÿasidic da Espanha, Egito e Alemanha foi a violenta oposição que eles suscitaram, atestada pelos próprios ÿ asidim. Um ÿ asidismo que não suscita oposição na comunidade não pode, segundo sua própria definição, ser considerado verdadeiro. Equanimidade de espírito, indiferença à perseguição e à ignomínia; estes são os traços distintivos do ÿ asid, a qualquer círculo particular que ele pertença. Embora o ÿsidei

cabala

Os Ashkenaz refletem até certo ponto o ascetismo cristão contemporâneo, no entanto, eles se desenvolveram principalmente no âmbito de uma clara tradição talmúdica, e os princípios básicos eram muitas vezes idênticos aos princípios dessa tradição. Todos esses movimentos tiveram desde o início um significado social destinado a “reavivar os corações”. O ysidei Ashkenaz, relativamente falando, não deu grande ênfase ao elemento místico associado ao ideal yásidico. Apesar do paradoxo inerente à situação, eles tentaram, na medida do possível, integrar o y asid, ostensivamente um fenômeno não natural, na comunidade judaica em geral, e torná-lo responsável na prática perante a comunidade. O y asid que renunciou aos seus impulsos naturais e sempre agiu “além do limite da justiça estrita” foi a verdadeira personificação do temor e do amor de Deus em sua essência mais pura. Muitos desses y asidim atingiram os mais altos níveis espirituais, e foram considerados mestres do espírito santo, ou mesmo profetas, termo aplicado a vários homens que são conhecidos por sua atividade nos círculos tosafistas, por exemplo, R. Ezra ha-Navi (“o profeta”) de Montcontour, e também para outros que são completamente desconhecidos, por exemplo, R. Ne hemiah ha-Navi e R. Troestlin ha-Navi de Erfurt. A conquista desses homens de tais alturas espirituais estava relacionada não apenas com seu comportamento no plano ético, mas também com a distinção que alcançaram no reino da teosofia esotérica.

A este último foi atribuída uma posição importante; nele todas as tendências anteriores foram mantidas, unidas e misturadas com novas forças. Permanecendo o principal objeto de investigação, e até mesmo um guia prático para a “subida ao céu”, a busca na Mer kabah tornou-se amplamente entrelaçada com o misticismo numérico e as especulações baseadas nele. Além da ascensão extática ou visionária ao céu, desenvolveu-se uma tendência à meditação profunda, à oração e aos mistérios da oração, que eram comunicados oralmente. A filosofia judaica medieval introduziu um novo elemento, principalmente através do comentário de Saadiah Gaon ao Sefer Ye'yirah (que havia sido traduzido para o hebraico já no século XI), e através da tradução inicial de seu Sefer Emunot ve-De'ot em um estilo reminescente do piyyutim da escola Kallir. Esta foi a fonte da teoria da Kavod (“Glória”), transmitida através da literatura yásidica, que via a Glória Divina como a primeira entidade criada, embora os místicos ousassem falar dela apenas com temor trêmulo. Apesar de sua distinção entre Deus e o Kavod, que também é chamado de Shekhinah, eles continuaram a se referir à Shekhinah em termos da concepção talmúdica e midráshica dela como um atributo de Deus. Um fator adicional do século XII em diante foi a influência dos rabinos da escola neoplatônica, especialmente Abraham ibn \*Ezra, e Abraham b. \*yiyya.

Talvez as viagens de Ibn Ezra à França e seus contatos pessoais lá tenham contribuído para essa influência, assim como seus livros. Em toda a literatura que herdaram de Saadiah e do rabi bis espanhol, os y asidim concentraram-se na parte mais próxima de seu pensamento, praticamente transformando esses autores em teosofistas. Não chegando a uma sistematização unificada desses elementos dispares e contraditórios, ao formular suas ideias contentaram-se com apresentações ecléticas. As ideias

do Merkabah e do Shi'ur Komah já eram conhecidos na França no início do século IX, como testemunham os ataques a eles por \*Agobard, bispo de Lyon. Aqui e ali, vislumbres dessas tradições aparecem nos escritos de \*Rashi e dos tosafistas dos séculos XII e XIII. O estudo do Sefer Ye'yirah era visto como uma disciplina esotérica, consistindo tanto de revelações sobre a criação e os mistérios do mundo, quanto de um profundo conhecimento dos mistérios da linguagem e dos Nomes Sagrados. Tradições deste tipo vieram de Jacó b. Meir \*Tam, Isaac de Dampierre, Elhanan de Corbeil e Ezra de Montcontour.

Este último, alegando revelação divina, despertou excitação messiânica na França e além na segunda década do século XIII (Scholem, Origines de la Kabbale, 254-5). Essas tradições foram escritas na França no Sefer ha y ayim (Munich Ms. 107), escrito por volta de 1200. No entanto, seguindo Ibn Ezra, sua doutrina básica assimilou outros elementos teosóficos relativos aos atributos divinos e seu lugar no Kavod e abaixo do Trono cuja semelhança com a perspectiva cabalística é clara.

Em todos os aspectos, incluindo o esotérico, o movimento atingiu seu auge na Alemanha, primeiro dentro da difundida família Kalonymus a partir do século XI. Em Worms, Speyer e Mainz, e depois em Regensburg, são conhecidos os principais defensores da tradição: \*Samuel b. Kalonymus, \*Judá b. Kalonymus de Mainz, e seu filho, Eleazar de Worms; seu professor, Judah b. Samuel ha-y asid (d. 1217); Judá b. Kalonymus de Speyer (autor de Sefer Yiyusei Tanna'im ve-Amora'im), e os descendentes de Judá he-y asid que se espalharam pelas cidades alemãs do século XIII. Eles e seus alunos deram uma expressão popular de grande alcance ao movimento, e vários deles escreveram livros de uma ampla bússola que incorporava grande parte de suas tradições e idéias. Além da maior parte do Sefer y asidim, Judah he y asid, figura central do movimento na Alemanha, escreveu outros livros que conhecemos apenas por citação em outras obras, particularmente o Sefer ha-Kavod. De acordo com J. Dan, ele também foi o autor de uma grande obra existente no manuscrito de Oxford de 1567.

Seu discípulo, Eleazar de Worms, incluiu em livros grandes e pequenos (a maioria dos quais foram preservados em manuscritos) a maior parte do material que ele recebeu sobre os ensinamentos do ma'aseh merkabah, o ma'aseh bereshit e o doc trígono de Nomes. Eles são uma mistura de mitologia e teologia, de Midrash e especulação de um lado, e de teurgia do outro. Todas as tendências já mencionadas acima encontram expressão em seu trabalho, coexistindo lado a lado, como em seu Sodei Razayya (partes consideráveis das quais foram publicadas no Sefer \*Razi'el, e todas existentes em BM Margoliouth 737) ou em textos que são organizados como halakhot: Hilkhoh ha Malakhim, Hilkhoh ha-Kisse, Hilkhoh ha-Kavod, Hilkhoh ha Nevu'ah (impresso sob o título de Sodei Razayya, 1936), e também em muitos outros que permanecem inéditos. O escopo dessa literatura é muito amplo (ver J. Dan em: Zion, 29 (1964), 168-81), e contém alguns fragmentos de tradições de um tipo incomum, de caráter gnóstico, que aparentemente viajaram do



leste pela Itália. Os mistérios da oração e a interpretação extensiva das Escrituras através do misticismo dos números foram desenvolvidos na Alemanha, em parte através da cadeia de tradição da família Kalonymus e em parte através de outros desenvolvimentos que foram tão longe que a ênfase na busca de associações por meio de gematriot foi considerado por Jacob b. \*Asher (Tur Oj 113) para ser a característica mais característica do ysidei Ashkenaz. No século XIII cresceu uma literatura muito rica, fundamentada nos diferentes aspectos da tradição yásidica, mas ainda independente da literatura cabalística que se desenvolveu no mesmo período. Os nomes de muitos rabinos que trilharam o caminho da teosofia yásidic estão registrados nessas fontes, a maioria das quais em manuscritos. Muitos de seus ditos foram incorporados no comentário de Eleazar Hirz Treves à liturgia (em Sidur ha-Tefillah, 1560), e no Sefer Arugat ha Bosem de Abraham b. \*Azriel, um comentário do início do século XIII sobre o piyyutim do mayzor do rito Ashkenazi (ed.

E. Urbach, 1939-63; ver a introdução (vol. 4) na seção sobre misticismo). Nesse círculo, o Sefer Ye'irah era quase sempre interpretado à maneira de Saadiah e Shabbetai Donnolo, com uma tendência adicional de ver o livro como um guia tanto para místicos quanto para adeptos da magia. O estudo do livro foi considerado bem-sucedido quando o místico alcançou a visão do golem, que estava ligada a um ritual específico de caráter notavelmente extático. Somente em tempos posteriores essa experiência interna assumiu formas mais tangíveis na lenda popular (Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, 173-93).

As visões teológicas dos y asidim estão resumidas no Hilkhot ha-Kavod, e no Sha'arei ha-Sod ve-ha Yi'ud ve-ha-Emunah (Kokhevei Yi'yak, 27, 1862), e nas várias versões do Sod ha-Yi'ud de Judá he-y ajudou Moisés Azriel no final do século XIII (Scholem, *Reshit ha-Kabbalah*, 206-9). Além da versão yásidic do conceito de Kavod, outra visão se desenvolveu em um círculo particular no século 11 y ou 12 y que não é mencionado nos escritos de Judá he-y asid e sua escola. Esta é a ideia de keruv meyu'ad ("o querubim especial") ou ha-keruv ha kadosh ("o querubim sagrado"). De acordo com essa visão, não é o Kavod puro e simples que está sentado no Trono, mas uma manifestação específica na forma de um anjo ou querubim, a quem os mistérios do Shi'ur Komah se referem. Nos escritos de Judá he-y asid e Eleazar de Worms, e no Sefer ha y ayyim, há uma série de variações sobre o tema do Kavod e várias maneiras de apresentar a ideia. Às vezes é feita uma distinção entre o Kavod revelado e o oculto, e assim por diante. O querubim especial aparece como uma emanção do grande fogo da Shekhinah ou do Kavod oculto, que não tem forma. Neste círculo, os dois atributos divinos básicos são contrastados um com o outro: a "santidade" de Deus, que denota a presença da Shekhinah em todas as coisas e o Kavod oculto, e a "grandeza" ou "soberania" de Deus, que tem aparência e tamanho. Tal ideia lembra um pouco as especulações de membros de seitas, como a de Benjamin b. Moisés \*Nahawendi, que acreditava que o mundo foi criado através de um intermediário angelical (um conceito

que também teve precedentes entre as primeiras seitas heterodoxas durante o desenvolvimento da Gnose). Esta ideia torna-se aparente entre os y asidim no texto pseudepigraphical chamado Baraita de Yosef b. Uzziel, que parece, por sua linguagem, ter sido escrita na Europa. José B. \*Uzziel é considerado neto de Ben Sira. A baraita é encontrada em vários manuscritos e foi publicada em parte por A. \*Epstein (em *Ha y oker*, 2 (1894), 41-47). Esta ideia foi aceita por vários rabinos, incluindo Avigdor ha-yarefati (século XII?); o autor de *Pesak ha-Yir'ah ve-ha-Emunah*, que foi erroneamente combinado por A. \*Jellinek com o Sha'arei ha-Sod ve-ha-Yi'ud; o autor anônimo do comentário ao *Sefer Ye'irah*, que aparentemente foi composto na França no século XIII e impresso sob o nome de Saadiah Gaon nas edições do *Sefer Ye'irah*; e, finalmente, El'yanan b. \*Yakar de Londres, na primeira metade do século XIII (J. Dan, em *Tarbiz*, 35 (1966), 349-72). Com o passar do tempo, tais idéias, e particularmente a do querubim especial, foram combinadas e confundidas com a Cabala espanhola, e na Alemanha do século XIV foram compostos vários textos que refletem essa combinação; alguns ainda existem (British Museum Ms. 752; Adler Ms. 1161 em Nova York, e o comentário de Moses b. Eliezer ha-Darshan ao *Shi'ur Komah*; *Reshit ha-Kabbalah*, 204ss.).

A ideologia assídica, particularmente em suas manifestações francesas e na forma dada por El'yanan de Londres, adotou a teoria dos cinco mundos. Mencionado por Abraham b. yiyya em sua *Megillat ha-Megalleh* e originária entre os neoplatônicos islâmicos na Espanha, essa teoria enumera em ordem os mundos da luz, do divino, do intelecto, da alma e da natureza (Scholem, in *MGWJ*, 75 (1931), 172-90). Ocasionalmente, os escritos deste círculo incorporavam material originário da literatura cristã latina, como G. Vajda demonstrou em conexão com El'yanan de Londres (*Archives d'histoire doctrinale du moyen-âge*, 28 (1961), 15-34). As visões dos y asidim foram refletidas em grande parte em suas próprias orações especiais, compostas no estilo associado ao conceito de Kavod de Saadiah (por exemplo, no *Shir ha-Yi'ud*, um hino que talvez tenha sido escrito por Judah he-y asid ou mesmo antes), ou frequentemente baseado nos Nomes Secretos, aludidos na sigla. Muitos deles sobreviveram nos escritos de Eleazar de Worms, particularmente nos manuscritos de seu comentário ao *Sefer Ye'irah*. Há também orações e poemas que seus autores pretendiam representar as canções dos seres celestiais, uma espécie de continuação do heikhalot

hinos, as canções do sagrado yayyot. De um modo geral, essas orações não tinham um lugar fixo na liturgia, e aparentemente eram reservadas a uns poucos escolhidos. Muito mais tarde, eles foram incluídos em antologias litúrgicas na Itália e na Alemanha, coletadas por cabalistas no período de Safed, e muitos deles foram finalmente publicados no Sha'arei yiyyon por Nathan \*Hannover (cap. 3). Vários deles foram atribuídos em manuscrito a cabalistas espanhóis, por exemplo, Jacob b.

Jacob \*ha-Kohen de Segóvia, que era, de fato, pessoalmente ligado ao alemão y asidim, ou Salomão \*Alkabe'y (ver Werblowsky, em *Sefunot* 6 (1962), 135-82).

cabala

Eleazar de Worms reconheceu claramente o caráter esotérico daqueles assuntos que mereciam estudo especial, e ele enumera com algumas variações as áreas envolvidas: “O mistério da Carruagem, o mistério da Criação e o mistério da Unidade [Sod ha- Yiyud, um novo conceito] não devem ser comunicados exceto em jejum” (Y'okhmat ha-Nefesh (1876), 3c). Ele define “a ciência da alma”, à qual dedica uma de suas principais obras, como o meio e a porta de entrada para o “mistério da Unidade”, que aparentemente via como a raiz da teologia mística. No Sodei Razayya ele enumera “três tipos de mistério”, os da Carruagem, da Criação e dos Mandamentos. A questão de saber se os Mandamentos também têm um propósito esotérico também é discutida no Sefer Yesodim de Wistinetzki (1891), n. 1477). Este livro (nº 984) menciona “a profundidade da piedade [yasidut], a profundidade das leis do Criador e a profundidade de Sua Glória [Kavod]”, e a iniciação nesses assuntos depende do cumprimento das condições estabelecidas no Talmud em conexão com o ma'aseh merkabah. Os místicos (y'akhmei ha-yidot) são “alimentados” neste mundo com o sabor de alguns dos mistérios que se originam na academia celestial, a maioria dos quais é entesourada para os justos no mundo vindouro (nº 1056). . Associado à afinidade yásídica pelo misticismo estava seu desejo de sintetizar o material primitivo, incluindo os elementos antropomórficos, com a interpretação espiritual que nega esses elementos. Despertado por esse compromisso, Moisés \*Taku (escrevendo no início do século XIII) negou os princípios saadianos e defendeu um ponto de vista corpóreo. Seu ataque foi incluído no Sefer Ketav Tammim, do qual sobrevivem dois extensos fragmentos (O'yar Neymad, 3 (1860), 54–99, e Arugat ha-Bosem, vol. 1, 263–8). Vendo nas novas tendências “uma nova religião” que cheirava a heresia, denunciou também a atenção que os y'asidim davam aos mistérios da oração e, particularmente, à divulgação desses mistérios em seus livros. Por seu ataque, ele mostra como as idéias e a literatura dos y'asidim eram difundidas em seu tempo.

### O Estabelecimento da Cabala na Provença

Contemporaneamente com o crescimento da yásidut na França e na Alemanha, os primeiros estágios históricos da Cabala surgiram no sul da França, embora não haja dúvida de que houve etapas anteriores em seu desenvolvimento que não podem ser discernidas agora. Esses estágios anteriores estavam relacionados com a existência de uma tradição gnóstica judaica, associada em círculos orientais particulares ao misticismo Merkabah. Os principais remanescentes foram incorporados nas primeiras partes do Sefer \*ha-Bahir e também em alguns registros preservados nos escritos do y'sidei Ashkenaz. Sefer ha-Bahir, ostensivamente um antigo Midrash, apareceu na Provença em algum momento entre 1150 e 1200, mas não antes; aparentemente foi editado ali a partir de vários tratados que vieram da Alemanha ou diretamente do Oriente. Uma análise da obra não deixa dúvidas de que ela não foi originalmente escrita na Provença (Scholem, Les Origines de la Kabbale, 59-210), e em grande medida confirma a tradição cabalística de meados do século XIII sobre a história do livro e

suas fontes antes de chegar aos primeiros místicos provençais de forma mutilada. Que o livro reflete opiniões que não eram correntes na Provença e na Espanha é claramente demonstrado pelo comentário ao Sefer Ye'yirah por Judah b. Barzillai, escrito no primeiro terço do século XII e contendo tudo o que o autor sabia das tradições do ma'aseh bereshit e especialmente do ma'aseh merkabah. Em suas interpretações das dez Sefirot do Sefer Ye'yirah, não há menção delas como “éons” ou atributos divinos, ou como poderes dentro da Merkabah, como aparecem no Bahir. Seu comentário está impregnado do espírito de Saadiah Gaon, ao contrário do Bahir, que não se preocupa com as idéias filosóficas ou com qualquer tentativa de conciliar a filosofia com os conceitos que ela propõe. Moldado na forma de interpretações de versículos e escrituras, particularmente passagens de caráter mitológico, o Bahir transforma a tradição Merkabah em uma tradição gnóstica sobre os poderes de Deus que estão dentro da Glória Divina (Kavod), cuja atividade na Criação é aludida a através da interpretação simbólica da Bíblia e da agadá. Remanescentes de uma terminologia e simbolismo claramente gnósticos são preservados, embora por meio de uma redação judaica, que conecta os símbolos com motivos já bem conhecidos da agadá. Isto é especialmente verdade em relação a qualquer coisa que colida com o keneset Yisrael, que é identificado com a Shekhinah, com o Kavod e com o morcego (“filha”), que compreende todos os caminhos da sabedoria. Há indicações nos escritos de Eleazar de Worms de que ele também conhecia essa terminologia, precisamente em conexão com o simbolismo da Shekhinah. A teoria das Sefirot não foi finalmente formulada no Sefer ha-Bahir, e muitas das declarações do livro não foram compreendidas, mesmo pelos primeiros cabalistas da Europa ocidental. O ensinamento do Bahir é introduzido como ma'aseh merkabah, o termo “Cabala” ainda não está sendo usado. A teoria da transmigração é apresentada como um mistério, uma ideia autoexplicativa e sem necessidade de justificação filosófica, apesar da oposição dos filósofos judeus desde o tempo de Saadiah.

O livro Raza Rabba pode ser identificado como uma das fontes do Bahir, mas não há dúvida de que havia outras fontes, agora desconhecidas. Os primeiros sinais do aparecimento da tradição gnóstica, e do simbolismo religioso construído sobre ela, encontram-se em meados do século XII e mais tarde, no círculo principal dos rabinos provençais: Abraham b. Isaac de \*Narbonne, o autor de Sefer ha-Eshkol, seu genro Abraham b. David \*(Rabad), o autor das “animadversões” da Mishneh Torah de Maimônides, e Jacob \*Nazir de Lunel. Suas obras não tratavam especificamente do assunto do misticismo, mas fragmentos de suas opiniões espalhadas aqui e ali provam sua associação com visões cabalísticas e com simbolismo cabalístico (Origines de la Kabbale, 213-63).

Além disso, de acordo com o testemunho confiável dos cabalistas espanhóis, eles foram considerados como homens inspirados do alto, que alcançaram “uma revelação de Elias”, ou seja, uma experiência mística de despertar espiritual, através da qual algo novo foi revelado. Uma vez que a teoria das Sefirot em seu theo

a formulação sofica já está contida no Sefer ha-Bahir, não pode ser considerada como o conteúdo básico dessas revelações ; estes estavam aparentemente ligados a uma nova idéia do propósito místico da oração, baseado não em gematriot e nomes secretos, mas na contemplação das Sefirot como um meio de se concentrar na kavvanah (“meditação”) na oração. Dentro desse círculo, Jacob Nazir pertencia a um grupo especial – chamado per rushim na linguagem rabínica e “nazireus” na terminologia bíblica – cujos membros não se dedicavam ao comércio, mas eram apoiados pelas comunidades para que pudessem dedicar todo o seu tempo ao Torá. Por sua própria natureza, esse grupo era semelhante aos *ḥasidim*, e há evidências de que vários deles levaram uma vida *ḥasidic*. Dentro desse grupo poderia desenvolver-se uma vida contemplativa na qual aspirações místicas poderiam facilmente ser despertadas. Os rabinos mencionados acima não compartilhavam um sistema consistente de pensamento: há várias tendências diferentes e conflitantes em seus escritos. A ideia do Kavod, em seu significado simples saadiano, não era considerada particularmente como um mistério, mas as interpretações no espírito da teoria das Sefirot no Bahir eram consideradas *ḥasidic* e *ḥasidic*. Na escola de Abraão b. David, tradições desse tipo foram transmitidas oralmente, e mistérios relacionados às profundezas do Divino foram adicionados à nova teoria sobre a kavvanah mística durante a oração.

Este círculo dos primeiros cabalistas em Provença trabalhou em um ambiente religioso e cultural altamente carregado. A cultura rabínica havia alcançado um alto estágio de desenvolvimento lá, e até Maimônides considerava aqueles proficientes em *ḥasidic* para serem grandes expoentes da Torá. Suas mentes estavam abertas às tendências filosóficas de sua época. Judah ibn *\*Tibbon*, chefe da renomada família de tradutores, trabalhou nesse círculo e traduziu para seus colegas muitos dos maiores livros filosóficos, entre eles obras de tendência nitidamente neoplatônica. Ele também traduziu Kuzari de Judah Halevi do árabe, e sua profunda influência derivou deste círculo. Os primeiros cabalistas absorveram as idéias de Kuzari sobre a natureza de Israel, a profecia, o Tetragrammaton, o Sefer Yeḥirah e seu significado, da mesma forma que assimilaram os escritos de Abraham ibn Ezra e Abraham b. *ḥasidic*, com sua tendência ao neoplatonismo. Versões judaicas das teorias neoplatônicas do Logos e da Vontade Divina, da emanção e da alma, agiam como um poderoso estímulo. Mas as teorias filosóficas sobre o Intelecto Ativo como uma força cósmica, associação com a qual os profetas e os poucos escolhidos podiam se associar, também penetraram nesses círculos. A proximidade desta teoria com o misticismo destaca-se claramente na história do misticismo islâmico e cristão medieval e, não surpreendentemente, atua como um elo importante na corrente que liga muitos cabalistas às ideias de Maimônides. A influência do ascetismo de *ḥasidic* ha Levavot já foi mencionada, e continuou a desempenhar um papel ativo na ética da Cabala e em sua teoria da comunhão mística. Nos últimos 30 anos do século XII, a Cabala se espalhou além do círculo de Abraão b. David de Posquières. O encontro entre a tradição gnóstica

contida nas idéias bahir e neoplatônicas sobre Deus, Sua emanção e o lugar do homem no mundo, foi extremamente frutífera, levando à profunda penetração dessas idéias nas teorias místicas anteriores. A Cabala, em seu significado histórico, pode ser definida como o produto da interpenetração do gnosticismo judaico e do neoplatonismo.

Além disso, a Provença nesses anos foi palco de uma poderosa convulsão religiosa no mundo cristão, quando a seita cátara ganhou o controle de grande parte do Languedoc, onde se encontravam os primeiros centros da Cabala (ver *\*Al bigenses*). Ainda não está claro até que ponto houve uma conexão entre o novo surgimento do judaísmo nos círculos dos *perushim* e dos *ḥasidim*, e a profunda reviravolta no cristianismo que encontrou expressão no movimento cátaro. Em sua ideologia não há praticamente nada em comum entre as idéias dos cabalistas e as dos cátaros, exceto a teoria da transmigração, que os cabalistas de fato tiraram das fontes orientais do Sefer ha-Bahir. A teologia dualista dos cátaros se opunha claramente à visão judaica; no entanto, permanece a possibilidade de que houve alguns contatos entre os diferentes grupos, unidos por um profundo e emocional despertar religioso. Há alguma evidência de que os judeus da Provença estavam bem cientes da existência e das crenças da seita já nas primeiras décadas do século XIII (Scholem, Origines, 252).

Fragmentos da tradição cabalista que era familiar a Abraham b. David e Jacob Nazir são encontrados nos escritos dos cabalistas, e as claras contradições entre eles e ideias posteriores, seja sobre o ensino sobre Deus ou sobre a questão da kavvanah, atesta sua autenticidade. Abraão B. A afirmação de David em sua crítica a Maimônides (Hilkhot Teshuvah, 3, 7) defendendo aqueles que acreditam na corporeidade de Deus torna -se esclarecida quando vista no contexto de suas visões cabalísticas, que distinguem a “Causa das Causas” do Criador, que é o assunto do Shi'ur Komah no início do baraita. Sua interpretação da agadá em Eruvim 18a, de que Adão foi criado inicialmente com duas faces, também reflete a especulação cabalística sobre os atributos divinos – as Sefirot.

Abraão B. O filho de David, Isaac, o Cego (1235 DC), que viveu em ou perto de Narbonne, foi o primeiro cabalista a dedicar seu trabalho inteiramente ao misticismo. Ele teve muitos discípulos na Provença e na Catalunha, que espalharam as idéias cabalísticas na forma que as receberam dele, e ele foi considerado a figura central da Cabala durante sua vida. Seus seguidores na Espanha deixaram algum registro de seus dizeres e seus hábitos, e algumas cartas e tratados escritos por seu ditado também existem: seu estilo é bem diferente do de qualquer de seus discípulos conhecidos. Geralmente ele expressava suas idéias de forma elíptica e obscura, e usava sua própria terminologia peculiar. Algo de suas opiniões pode ser aprendido dos elementos comuns nos escritos de seus alunos. Em todos os eventos, ele é o primeiro cabalista cuja personalidade histórica e ideias básicas emergem claramente. Confiando seus escritos apenas a alguns indivíduos escolhidos, ele se opôs definitivamente à divulgação pública da Cabala,

cabala

vendo nisso uma perigosa fonte de mal-entendidos e distorções. No final de sua vida, ele protestou em uma carta a Naÿmanides e Jonah \*Gerondi contra a popularização desse tipo na Espanha, na qual vários de seus alunos estavam engajados (Sefer Bialik (1934), 143ss.). Quando os cabalistas espanhóis do século XIII falam simplesmente de “o ÿ asid”, eles se referem a Isaac, o Cego. Ele desenvolveu um misticismo contemplativo que leva à comunhão com Deus através da meditação nas Sefirot e nas essências celestiais (havayot). As primeiras instruções sobre meditações detalhadas associadas às orações básicas, de acordo com o conceito das Sefirot como estágios da vida oculta de Deus, vieram dele. Não há dúvida de que ele herdou algumas de suas principais ideias de seu pai, em quem às vezes confiava, mas também reconheceu o valor do Sefer ha-Bahir.

e ele construiu em seu simbolismo. Seu comentário ao Sefer Yeÿirah (estabelecido como um apêndice de G. Scholem, Ha-Kabalah be-Provence, 1963) é o primeiro trabalho a explicar o livro à luz de uma teoria sistemática das Sefirot no espírito da Cabala. À frente do mundo das qualidades divinas ele coloca o “pensamento” (maÿashavah), do qual emergiram os enunciados divinos, as “palavras” (ÿÿÿÿÿ) por meio das quais o mundo foi criado. Acima do “pensamento” está o Deus Oculto, que é chamado pela primeira vez pelo nome \*Ein-Sof (“o Infinito”; veja abaixo). O pensamento do homem ascende através da meditação mística até alcançar e ser subsumido no “Pensamento” Divino. Junto com a teoria das Sefirot ele desenvolveu o conceito de misticismo da linguagem. A fala dos homens está ligada à fala divina, e toda linguagem, seja celestial ou humana, deriva de uma fonte – o Nome Divino. Especulações profundas sobre a natureza da Torá são encontradas em um longo fragmento do comentário de Isaac sobre o início do Midrash Kohen. O caráter neoplatônico de suas idéias é imediatamente marcante e os distingue completamente do Bahir. (Para uma análise de seu pensamento, ver Scholem, Origines..., 263-327.)

Havia outros círculos na Provença que espalharam a tradição cabalística com base em material que parece ter chegado a eles diretamente de fontes orientais anônimas. Por um lado, eles continuam a tendência neoplatônica e especulativa de Isaac, o Cego, especialmente em seu comentário ao Sefer Yeÿirah; e, por outro lado, eles conectam essa tendência com novas idéias sobre o mundo da Merkabah e os poderes espirituais que a compõem. Há uma tendência marcada para particularizar e nomear esses poderes, e a teoria das Sefirot ocupa apenas um lugar incidental entre outras tentativas de delinear o mundo da emanação e as forças que o constituem. Enquanto Isaac, o Cego, e seus discípulos revelavam suas identidades e se abstinham de escrever pseudopigráficamente, esses círculos ocultavam suas identidades tanto quanto possível, tanto na Provença quanto na Espanha, e produziam uma rica pseudopígrafa cabalística que imitava as formas literárias usadas na literatura Merkabah e o Sefer ha-Bahir.

Uma parte dessa literatura pseudopigráfica é de caráter neoplatônico e especulativo, enquanto outra é angelológica, demonológica e teúrgica. Esta última tendência em particular

lar encontrou um lar em algumas comunidades castelhanas, por exemplo, Burgos e Toledo. Entre os primeiros cabalistas de Toledo são mencionados ÿ asid Judah ibn Ziza, Joseph ibn Mazaÿ e Meir b. Todros \*Abulafia (Scholem, Origines..., 414). Não se sabe como e em que circunstâncias a Cabala chegou lá por volta do ano 1200, mas há evidências ligando os cabalistas provençais aos cidadãos de Toledo. Um documento confiável da Provença menciona como fontes as tradições dos professores provençais, Abraham b. David e seu sogro, ÿ asidim da Alemanha, e Judah ibn Ziza de Toledo (ibid., 241). A literatura pseudopigráfica usava nomes desde a época de Moisés até os geonim posteriores e os ÿ asidim da Alemanha.

Provence foi, sem dúvida, o local de composição do Sefer ha-lyyun atribuído a Rav ÿ amai Gaon, o Ma'ayan ha ÿ okmah, que foi comunicado por um anjo a Moisés, o Midrash Shimon ha-ÿaddik e outros textos, enquanto o O lar da maioria dos escritos atribuíveis ao círculo do Sefer ha-lyyun poderia ter sido Provence ou Castela. Mais de 30 textos desse tipo são conhecidos, a maioria deles muito curtos (veja a lista deles em Reshit ha-Kabbalah, Heb. ed. pp. 255–62; Origines..., 283–91). Novas interpretações das dez Sefirot são encontradas lado a lado com notas e exposições dos “32 caminhos da sabedoria”, o Tetragrammaton e o Nome de Deus de 42 letras, bem como várias especulações cosmogônicas. Tendências platônicas e gnósticas estão entrelaçadas neles. O conhecimento das “luzes intelectuais”, que preenchem o lugar anteriormente ocupado pela Carruagem, compete com as teorias das dez Sefirot e dos nomes místicos. Os autores dessas obras tinham sua própria terminologia solene e abstrata, mas os termos recebem interpretações diferentes à medida que se repetem em vários lugares. A ordem de emanação varia de tempos em tempos, e é claro que essas especulações ainda não chegaram ao seu estado final. Havia consideráveis diferenças de opinião dentro desse círculo, e cada autor individual parece ter tentado definir o conteúdo do mundo da emanação conforme foi revelado à sua visão ou contemplação. Mesmo onde a teoria das Sefirot foi aceita, ela sofreu mudanças notáveis.

Um grupo de textos interpreta os 13 atributos da misericórdia divina como a soma dos poderes que preenchem o mundo de emanação, alguns autores acrescentando três poderes ao final da lista de Sefirot; enquanto em outros textos os três poderes são adicionados ao topo, ou são considerados luzes intelectuais brilhando dentro da primeira Sefirá. Essa visão, que estimulou muitas especulações à medida que o desenvolvimento da Cabala continuou, ocorre na resposta atribuída a Hai Gaon sobre a relação das dez Sefirot com os 13 atributos.

Há conexões claras que levam da teoria do Kavod de Saadiah e seu conceito de “o éter que não pode ser apreendido”, afirmado em seu comentário ao Sefer Yeÿirah, a este círculo, que fez uso de suas idéias através da tradução inicial do Sefer Emunot ve-De'ot. O círculo parece ter tido pouco uso para o Sefer ha-Bahir. A ênfase no misticismo das luzes do intelecto está próxima em espírito, embora não em detalhes, com a literatura neoplatônica posterior, por exemplo, o “Livro das Cinco Substâncias de Pseudo-Empédocles” (da escola de

Ibn Masarra na Espanha). Por exemplo, as essências celestiais que são reveladas, de acordo com o Sefer ha-lyyun e vários outros textos, do “mais alto mistério oculto” ou “as trevas primitivas”, são: sabedoria primordial, luz maravilhosa, o *yashmal*, a névoa (*arafel*), o trono da luz, a roda (*ofan*) da grandeza, o querubim, as rodas da Carruagem, o éter circundante, a cortina, o trono da glória, o lugar das almas e o palácio exterior da santidade. Essa mistura de termos de campos muito diferentes é característica da mistura de fontes e de um arranjo hierárquico que não depende da teoria das Sefirot, embora também esteja incorporado em alguns dos escritos desse círculo. Uma tendência teúrgica também aparece junto com o desejo de se entregar a especulações filosóficas sobre os Nomes Sagrados. Além da influência do neoplatonismo árabe, há indícios de alguns vínculos com a tradição platônica cristã transmitida através do *De Divisione Naturae* de John Scotus Erigena, mas essa questão carece de mais investigação.

### O Centro Cabalista de Gerona

Sob a influência dos primeiros cabalistas, suas idéias se espalharam da Provença à Espanha, onde encontraram uma resposta particular no círculo rabínico de Gerona, na Catalunha, entre os Pireneus e Barcelona. Aqui, desde o início do século XIII, surgiu um centro de grande e abrangente importância que cumpriu um papel essencial no estabelecimento da Cabala na Espanha e no desenvolvimento da literatura cabalística. Pela primeira vez, livros foram escritos aqui que, apesar de sua ênfase no lado esotérico da Cabala, buscavam levar suas principais ideias a um público mais amplo. Às vezes, alusões a essas idéias são encontradas em obras que não são basicamente cabalísticas – por exemplo, obras de *halakhah*, exegese, ética ou homilética – mas havia vários livros que eram total ou amplamente dedicados à Kabbalah. Sobreviveram várias cartas de membros desse grupo que contêm importantes evidências de seus sentimentos e de sua participação nas disputas e discussões contemporâneas.

As principais figuras desse grupo eram um indivíduo misterioso com o nome (pseudônimo?) de Ben Belimah (Scholem, *Origines...*, 413); Judá b. Yakar, professor de Naḳmanides e durante certo tempo *dayyan* em Barcelona (1215), cujo comentário à liturgia (JQR, 4 (1892), 245–56) contém declarações cabalísticas; \*Esdra b. Salomão e \*Azriel; Moisés B. Naḳman (Naḳmanides); Abraão B. Isaac \*Gerondi, o *yazzan* da comunidade; Jacó b. Sheshet \*Gerondi; e o poeta Meshul lam b. Solomon \*Da Piera (cujos poemas foram coletados em *Yedi'ot ha-Makhon le-ḳ'eker ha-Shirah*, 4, 1938). Além disso, seus alunos também devem ser incluídos, embora muitos deles se espalhem mais para as comunidades aragonesas.

Uma ligação pessoal e literária entre os cabalistas de Provença e os de Gerona pode ser vista em \*Asher b. David, sobrinho de Isaac, o Cego. Vários de seus escritos foram amplamente dispersos em manuscritos (coletados por M. ḳ'asidah em *Ha-Segullah* (fascículos 17–30, Jerusalém, 1933–34). Em conteúdo, seus escritos são muito semelhantes aos de Ezra e Azriel.

que aparentemente estavam entre os primeiros a escrever obras inteiramente dedicadas à Cabala, compostas principalmente no primeiro terço do século XIII. Ezra escreveu um comentário ao Cântico dos Cânticos (que foi publicado sob o nome de Naḳmanides), interpretou o *aggadot* para vários tratados do Talmud onde quer que pudesse conectá-los com a Cabala e resumiu tradições, a maior parte das quais sem dúvida derivado dos cabalistas provençais. Seu companheiro mais jovem, Azriel, fez uma interpretação independente de sua interpretação do *aggadot*

(ed. Tishby, 1943), escreveu um comentário à liturgia (existente em Ms.) de acordo com a teoria do *kavvanot*, um comentário ao Sefer *Yeḳirah* publicado em edições dessa obra sob o nome de Naḳmanides, e dois pequenos livros sobre a natureza de Deus, *Be'ur Eser Sefirot* (também intitulada *Sha'ar ha-Sho'el*), e *Derekh ha-Emunah ve-Derekh ha-Kefirah*. Esses dois cabalistas também deixaram “mistérios” separados sobre vários assuntos (por exemplo, “o mistério dos sacrifícios”) e cartas sobre questões cabalísticas, incluindo uma longa carta de Azriel aos cabalistas de Burgos (*Madda'ei ha-Yahadut*, 2 (1927), 233-40). Azriel se destaca acima de outros membros do grupo por causa da natureza sistemática de seu pensamento e da profundidade de seu intelecto. Ele é o único do grupo cujo trabalho está conectado em estilo e conteúdo com os escritos do círculo do Sefer ha-lyyun

Mencionado acima. Em seus livros, a interpenetração de elementos neoplatônicos e gnósticos atingiu seu primeiro ápice. O elemento neoplatônico veio em grande parte dos escritos de Isaac b. Solomon israelense, alguns dos quais eram indubitavelmente conhecidos em Gerona (Altmann, in *JJS*, 7 (1956), 31-57). Jacó b. Sheshet, em seu trabalho polêmico contra Samuel ibn \*Tibbon, *Meshiv De varim Nekhoḳim* (ed. Vajda, 1968), combinou investigação filosófica com especulação cabalística. Dois de seus livros foram dedicados a este último: *Sefer ha-Emunah ve-ha-Bittayon*, que mais tarde foi atribuído a Naḳmanides e publicado sob seu nome, e *Sha'ar ha-Shamayim*, um resumo rimado de idéias balísticas kab (*Oḳar Neḳmad*, 3 (1860), 133-65).

É duvidoso que esses cabalistas, que eram conhecidos apenas por um pequeno círculo e que não compuseram nenhuma obra fora do campo da Cabala, tivessem tido a grande influência que tiveram se não fosse pela estatura de seu colega Naḳmanides (c. 1194–1270), a mais alta autoridade legal e religiosa de seu tempo na Espanha. O fato de que ele se juntou às fileiras dos cabalistas quando jovem preparou o caminho para a recepção da Cabala na Espanha, assim como a personalidade de Abraham b. David havia preparado o caminho na Provença. Os nomes desses dois homens eram uma garantia para a maioria de seus contemporâneos de que, apesar de sua novidade, as idéias cabalísticas não se afastavam da fé aceita e da tradição rabínica. Seu caráter conservador indiscutível protegia os cabalistas de acusações de desvio do monoteísmo estrito ou mesmo de heresia.

Acusações desse tipo foram feitas, provocadas principalmente pela publicidade mais ampla dada às obras anteriores da Cabala e à sua propagação oral em várias comunidades. Isaac, o Cego, refere-se a polêmicas entre os cabalistas e seus oponentes na Espanha, e evidências de argumentos semelhantes na Provença (entre 1235 e 1245) existem nas acusações de \*Meir b.

cabala

Simeão de Narbonne, uma resposta à qual, em defesa da Cabalá, está incluída nas obras de Asher b. David (ver Sefer Bialik (1934), 141–162).

Desde o início, duas tendências opostas aparecem entre os cabalistas, a primeira buscando limitar a Cabalá a círculos fechados como um sistema definitivamente esotérico, e a segunda desejando espalhar sua influência entre as pessoas em geral. Ao longo da história da Cabalá até os últimos tempos, essas duas tendências estiveram em conflito. Paralelamente a isso, desde o surgimento da Cabala em Gerona, duas atitudes se desenvolveram em relação à relação dos portadores da cultura rabínica com a Cabala. Os cabalistas eram aceitos como proponentes de uma ideologia conservadora e como defensores públicos da tradição e do costume, mas ao mesmo tempo eram suspeitos, por um número substancial de rabinos e sábios, de ter tendências não-judaicas e de serem inovadores cujas atividades deve ser reduzido sempre que possível. A maioria dos próprios cabalistas viu seu papel em termos de preservação da tradição e, de fato, sua primeira aparição pública foi associada a tomar o lado dos tradicionais na controvérsia sobre os escritos de Maimônides e o estudo da filosofia no século XIII. (Scholem, *Origines...*, 416-454). Nessas disputas, a Cabala dos estudiosos de Gerona parecia ser uma interpretação simbólica do mundo do judaísmo e seu modo de vida, baseada em uma teosofia que ensinava os segredos internos da Divindade revelada e na rejeição de interpretações racionalistas da Torá e os mandamentos. No entanto, não se pode ignorar que o sistema de pensamento elaborado por um homem como Azriel não invalidou os ensinamentos filosóficos de seu tempo, mas acrescentou a ele uma nova dimensão, a da teosofia, como sua coroação.

Em várias de suas obras Naÿmanides dá espaço à Cabala, particularmente em seu comentário à Torá, onde suas muitas alusões veladas e inexplicáveis a interpretações “segundo o verdadeiro caminho” pretendiam despertar a curiosidade daqueles leitores que nunca ouviram desse “caminho”. Ele também usou o simbolismo cabalístico em alguns de seus piyyutim. E seus pontos de vista sobre o destino da alma após a morte e a natureza do mundo vindouro, expressos em Sha'ar ha-Gemul no final de sua obra haláchica Toledot Adam, representam as idéias de seu círculo e contrastam com Maimônides. ' opiniões sobre este assunto. Seu comentário ao Livro de Jó é baseado na teoria da transmigração (sem mencionar o termo gilgul

em si) e nas opiniões de seu companheiro, Ezra, sobre a Sefirá ÿ ochmah (“sabedoria”). Naÿmanides não escreveu nenhuma obra especificamente sobre a Cabala, além de um comentário ao primeiro capítulo do Sefer Yeÿirah (KS, 6 (1930), 385–410) e um sermão por ocasião de um casamento (He-ÿ alutz, 12 (1887), 111-4). Desde o século XIV, vários livros de outros autores foram-lhe atribuídos. Nos escritos dos cabalistas de Gerona há uma estrutura simbólica definida e bem estabelecida que está relacionada principalmente com a teoria do Se firot e com a maneira pela qual essa teoria interpreta os versículos das escrituras e as homilias que tratam dos atos de Deus. . Esse simbolismo serviu como base principal para o desenvolvimento do

A Cabalá neste grupo, e numerosos cabalistas anônimos deste e de períodos posteriores fizeram listas e tabelas, na maioria breves, da ordem das Sefirot, e da nomenclatura nas Escrituras e agadá que se encaixavam nelas. Em detalhes, praticamente todo cabalista tinha seu próprio sistema, mas havia uma ampla medida de acordo sobre os fundamentos (uma lista de tais tratados em KS, 10 (1934), 498-515).

Contatos foram feitos entre os cabalistas espanhóis e os ÿsidei Ashkenaz, seja através de indivíduos ÿasidim que visitaram a Espanha ou através de livros que foram trazidos para lá, por exemplo, as obras de Eleazar de Worms. Abraham Axelrod de Colônia, que viajou pelas comunidades espanholas entre 1260 e 1275 aproximadamente, escreveu Keter Shem Tov tratando do Tetragrammaton e da teoria das Sefirot. Existe em várias versões, uma das quais foi publicada no Ginzei ÿ okhmat ha-Kabbalah de Jellinek (1853), enquanto outra dá o nome do autor como Menahem, um aluno de Eleazar de Worms. Esta combinação da teoria dos Nomes Sagrados e especulações usando os métodos da gematria com a teoria das Sefirot dos cabalistas de Gerona contém, pelo menos em uma terceira versão do livro, uma poderosa renovação de tendências extáticas, que assumiu o nova forma de “Cabala profética” (Kelal mi-Darkhei ha Kabbalah ha-Nevu'it; ver G. Scholem, *Kitvei Yad be-Kabbalah*

(1930), 57). Outros cabalistas de Castela também estabeleceram contatos com um dos alunos de Eleazar de Worms que viveu em Narbonne em meados do século XIII.

É quase certo que um cabalista anônimo do círculo de Gerona, ou um dos cabalistas provençais, foi o autor do livro \*Temunah (escrito antes de 1250), que foi atribuído várias gerações depois a R. Ismael, o sumo sacerdote. O estilo do livro é muito difícil, e seu conteúdo é obscuro em muitos pontos. Interpretação da “imagem de Deus” através das formas das letras hebraicas, tornou-se a base de vários outros textos, compostos de forma semelhante e talvez até pelo mesmo autor; por exemplo, interpretações do secreto Nome de Deus de 72 letras mencionado na literatura mística do período geônico. A importância do livro está em sua explicação detalhada, embora enigmática, da teoria de shemittot (veja abaixo), à qual os cabalistas de Gerona aludiram sem uma explicação detalhada. O estilo difícil do Temu nah foi elucidado até certo ponto por um antigo comentário, também anônimo (publicado com o próprio livro em 1892), que foi escrito no final do século XIII. Temunah teve uma influência distinta na Cabalá até o século XVI.

### Outras correntes na Cabala Espanhola do Século XIII

A combinação de elementos teosóficos-gnósticos e neoplatônicos-filosóficos, que encontraram expressão na Provença e em Gerona, levou ao domínio relativo, ou às vezes exagerado, de um elemento sobre o outro em outras correntes a partir de 1230. De um lado havia uma tendência mística extrema, expressa em termos filosóficos e criando seu próprio simbolismo que não se baseava na teoria ou nomenclatura das Sefirot encontradas entre os cabalistas de Gerona. Refutando algumas das suposições deste último (por exemplo, a teoria da

transmigração), no entanto, ela se via como a verdadeira “ciência da Cabalá”. Seu primeiro e mais importante expoente foi Isaac ibn \*Latif, cujos livros foram escritos (talvez em Toledo) entre 1230 e 1270. “Ele tinha um pé dentro [na Cabala] e um pé fora [na filosofia]” como Judá \* y ayyat disse sobre ele (prefácio de Minḡat Yehudah em Ma'arekhet ha-Elohut).

Tornando-se uma espécie de místico independente, ele extraiu sua inspiração filosófica dos escritos em árabe e hebreu dos neoplatônicos, e especialmente do Mekor y ayyim de Ibn Gabirol e das obras de Abraham ibn Ezra, embora às vezes ele transformasse completamente seu significado. Sua principal obra, Sha'ar ha-Shamayim (escrito em 1238), pretendia ser, em uma veia mística especulativa, tanto uma continuação quanto um substituto para o Guia dos Perplexos de Maimônides. Juntamente com a maioria dos cabalistas de Gerona, ele concedeu o lugar mais alto à Vontade Primordial, vendo nela a fonte de toda emanção. A teoria do Logos Divino, que ele tomou da tradição neoplatônica árabe, dividiu-se na Vontade – que permaneceu completamente dentro do Divino e foi identificada com o Verbo Divino (Logos) que produziu todas as coisas – e no “primeiro criado”. coisa”, o Intelecto Supremo que está no topo da hierarquia de todos os seres, e foi apresentado em símbolos que em outros lugares pertencem ao próprio Logos. Mas Ibn Latif não é consistente em seu uso do simbolismo e muitas vezes se contradiz, mesmo em pontos importantes. Da “primeira coisa criada” emanaram todos os outros estágios, chamados simbolicamente luz, fogo, éter e água. Cada um deles é a província de um ramo da sabedoria: misticismo, metafísica, astronomia e física. Ibn Latif criou um sistema completo e rico do universo, baseando seus pontos de vista em uma interpretação alegórica rebuscada das Escrituras, embora se opusesse aos alegoristas extremos que consideravam a alegoria como um substituto para a interpretação literal e não simplesmente uma adição à isto. Suas idéias sobre a oração e o verdadeiro entendimento têm um tom distintamente místico e, nesse aspecto, excedem a teoria da kavvanah e da meditação predominante entre os cabalistas de Gerona. A influência de Ibn Gabirol é mais notável em seu yurat ha-Olam (1860), que contém críticas específicas da teosofia cabalística. No entanto, Ibn Latif considera a Cabala superior à filosofia tanto em natureza quanto em eficácia, em particular porque se apodera da verdade que é de natureza temporal, enquanto a verdade filosófica é atemporal (Rav Pe'alim (1885), nº 39). . Ibn Latif tinha laços pessoais com expoentes da Cabala cujas concepções eram completamente opostas às suas, e dedicou y'eror ha Mor a Todros \*Abulafia de Toledo, um dos líderes da corrente gnóstica da Cabala. Seus livros foram lidos por cabalistas e filósofos, por exemplo, o filósofo Isaac \*Albalag (Vaticano Ms. 254, fol. 97b), que criticou seu yurat ha-Olam.

De acordo com Ibn Latif, a mais alta compreensão intelectual alcança apenas as “costas” do Divino, enquanto uma imagem do “rosto” é revelada apenas no êxtase supra-intelectual, que envolve experiência superior até mesmo à da profecia (Ginzei ha- Melekh, caps. 37 e 41). Essa percepção ele chama de “a atitude de ser de suprema comunhão”. A verdadeira oração traz o hu

o intelecto do homem em comunhão com o Intelecto Ativo “como um beijo”, mas daí ascende até a união com a “coisa primeira criada”; além dessa união, alcançada por meio de palavras, está a união por meio do pensamento puro, destinada a alcançar a Causa Primeira, ou seja, a Vontade Primordial, e finalmente permanecer diante do próprio Deus (y'eror ha-Mor, cap. 5).

O segundo expoente das tendências filosófico-místicas distintas da Cabala teosófica da escola de Gerona e aspirando a uma “Cabala profética” extática foi Abraão \*Abulafia (1240- após 1292). A imagem marcante deste homem deriva de sua personalidade marcante.

Ele entrou em contato com um grupo cuja técnica de combinação de letras e misticismo numérico estimulou suas próprias experiências extáticas. Pelo menos parte de sua inspiração derivou diretamente do alemão ysidei Ashkenaz e talvez também por influência dos círculos sufis, com os quais se encontrou durante suas viagens ao leste em seus primeiros anos. O professor de Abula fia foi o yazzan Barukh Togarmi (em Barcelona?), que, a julgar pelo seu nome, veio do leste. Com ele aprendeu os ensinamentos fundamentais da Cabala profética a cuja divulgação dedicou sua vida, depois de ter alcançado a iluminação em Barcelona em 1271. Suas reivindicações proféticas e talvez também messiânicas suscitaram forte oposição tanto na Espanha quanto na Itália, mas seus livros foram amplamente lidos desde o final do século XIII, especialmente aqueles em que ele expôs seu sistema de Cabalá como uma espécie de guia para a jornada ascendente das preocupações filosóficas do tipo Maimonidean à profecia e às experiências místicas que ele acreditava participar do natureza da profecia. Abulafia também foi um grande prestador de idéias cabalísticas sempre que as considerou relevantes, mas os aspectos que eram estranhos à sua natureza ele se opunha até o ponto do ridículo. Admirador apaixonado de Maimônides, ele acreditava que seu próprio sistema era apenas uma continuação e elaboração do ensinamento do Guia dos Perplexos. Ao contrário de Maimônides, que se dissociou da possibilidade de profecia em seu tempo, Abulafia defendeu tal perspectiva, encontrando no “caminho dos Nomes”, ou seja, uma técnica mística específica também chamada de “ciência da combinação” (yokhmat ha-yeruf ), um meio de realizar e incorporar as aspirações humanas em direção à profecia.

Tão inspirado, ele mesmo escreveu 26 livros proféticos, dos quais apenas um, Sefer ha-Ot, sobreviveu. Derekh ha-Sefirot (“o caminho das Sefirot”), ele acreditava, é útil para iniciantes, mas é de pouco valor comparado com Derekh ha-Shemot (“o caminho dos Nomes”), abrindo apenas após um estudo profundo do Sefer Yeḡirah e do técnicas a que se refere. Abula fia viu sua Cabala, portanto, como outra camada adicionada à Cabala anterior, que não contradizia obras importantes como o Bahir, o Temunah e os escritos de Naḡmanides.

Sua promessa de expor um caminho que levaria ao que ele chamou de “profecia”, e sua aplicação prática dos princípios cabalísticos, encontraram um eco distinto na Cabala a partir do século XIV, primeiro na Itália e depois em outros países. Seus grandes manuais (Sefer ha-yeruf, Sefer Or ha-Sekhel, Sefer y ayyei ha-Olam ha-Ba, e outros), que foram copiados à direita

cabala

até tempos recentes, são livros de meditação, cujos objetos são os Nomes Sagrados e as letras do alfabeto e suas combinações, compreensíveis e incompreensíveis. Era precisamente esse tipo de manual que faltava no tipo usual de literatura cabalística, que se limitava a descrições simbólicas e se abstinha de avançar nas técnicas de escrita para a experiência mística. A obra de Abulafia preenchia essa necessidade, e as críticas ferozes a ele, ouvidas aqui e ali, não impediam sua absorção e influência. Um dos alunos de Abulafia escreveu (talvez em Hebron) no final de 1294 um pequeno livro sobre a Cabala profética, Sha'arei Yedek, que inclui uma importante descrição autobiográfica de seus estudos com seu professor e de suas experiências místicas (Scholem, *Misticismo*, 146-55).

Do outro lado desse desenvolvimento duplo da Cabala estava uma escola de cabalistas que eram mais atraídos pelas tradições gnósticas, fossem genuínas ou apenas aparentemente, e que se concentravam no elemento gnóstico e mitológico em vez do filosófico. Os expoentes dessa tendência se propuseram a encontrar e reunir fragmentos de documentos e tradições orais, acrescentando-lhes tanto a si mesmos, até que seus livros se tornaram uma espantosa mistura de pseudoepígrafos com comentários dos próprios autores. Em contraste com a Cabala de Gerona, o elemento pseudopigráfico era muito forte neste ramo, embora não seja absolutamente certo que os próprios autores desses livros tenham inventado as fontes que citaram. Essa escola, que pode ser chamada de "a reação gnóstica", inclui os irmãos \*Jacob e \*Isaac, filhos de Jacob ha-Kohen de Soria, que viajaram pela Espanha e Provença e conheceram seus predecessores cabalistas mais velhos: Moses b. \*Simeão, seu discípulo e sucessor, rabino de Burgos; e Todros b. Joseph \*Abulafia de Burgos e Toledo, um dos líderes da judiaria castelhana de seu tempo.

Sua principal obra pertence à segunda metade do século XIII. Nos círculos cabalistas, Moisés de Burgos foi amplamente considerado dotado de autoridade particular, e ele também foi o professor de Isaac ibn Sahula, autor de Meshal ha-Kadmoni. É extraordinário que um racionalista tão completo e devoto da investigação filosófica como Isaac Albalag pudesse ver três membros desta escola como os verdadeiros expoentes da Cabala em seu tempo, com Moisés de Burgos à frente: "Seu nome se espalhou por todo o país: Moisés recebeu [kibbel] a tradição cabalista [autêntica]" (Madda'ei ha-Yahadut, 2 (1927), 168).

O lado especulativo não está totalmente ausente nesta escola, e alguns fragmentos de um dos livros de Isaac ha-Kohen (ibid., 276-9) em particular mostram alguma relação entre ele e Ibn Latif, mas suas verdadeiras características são bem diferentes. Ele desenvolveu os detalhes da teoria da emanção esquerda, demoníaca, cujas dez Sefirot são as contrapartes exatas das Sagradas Sefirot. Uma emanção demoníaca semelhante já é mencionada nos escritos do grupo Sefer ha-Iyyun e nas obras de Naḳmanides, e é possível que suas origens tenham se originado no leste. Nas evidências existentes, essa teoria apareceu em textos pseudopigráficos e suas raízes estavam principalmente na Provença

e Castela. Dessas tradições veio a teoria zoharica do sitra aḳra (o "outro lado"). Há uma forte tendência aqui para fazer longas listas de seres no mundo abaixo do reino das Sefirot – que recebem nomes específicos – e assim estabelecer uma angelologia completamente nova. Essas emanções de segunda ordem são apresentadas em parte como "cortinas" (pargodim) diante das emanções das Sefirot, e como "corpos" e "vestimentas" para as almas internas, que são as Sefirot. Essa multiplicidade de emanções personificadas e a listagem delas lembram tendências semelhantes no desenvolvimento posterior de vários sistemas gnósticos, e em particular o livro Pistis Sophia. A tudo no mundo de baixo há uma força correspondente no mundo de cima, e assim se cria uma espécie de mitologia estranha sem precedentes em outras fontes. Este tema percorre todos os escritos de Isaac b. Jacob ha-Kohen, e através de alguns dos trabalhos de seu irmão mais velho Jacob. A novidade dos nomes dessas forças e sua descrição é óbvia, e alguns dos detalhes das Sefirot e sua nomenclatura ocasionalmente assumem uma forma diferente daquela na Cabala de Gerona. Nos escritos de Todros Abulafia, os cabalistas que são expoentes da tendência gnóstica recebem o nome específico de ma'amikim ("aqueles que mergulham profundamente"), para distingui-los dos demais. Os cabalistas espanhóis do século XIV fizeram uma distinção adicional entre a Cabala dos cabalistas castelhanos, que pertencia à escola gnóstica, e a dos cabalistas catalães. Neste círculo podemos observar com bastante clareza o crescimento do elemento mágico e a tendência a preservar tradições teúrgicas das quais não há vestígios na escola de Gerona.

Essa nova tendência gnóstica não deteve a experiência mística ou visionária individual. Os dois elementos andam de mãos dadas nos escritos de Jacob ha-Kohen, que escreveu o extenso Sefer ha-Orah, que não tem ligação com a tradição cabalística anterior, mas é inteiramente baseado em visões que "lhe foram concedidas" no céu. A Cabala dessas visões é completamente diferente da porção tradicionalista de seus outros escritos, e não é retomada em nenhum outro lugar na história da Cabala. Baseia-se numa nova forma da ideia do Logos que assume aqui a imagem de Metatron. A teoria da emanção também adquire outra roupagem, e a preocupação com as Sefirot abre caminho para especulações sobre "as esferas sagradas" (ha-galgalim ha-ke dochim) através das quais o poder do Emanador é disperso de forma invisível até atingir a esfera de Metatron, que é a força cósmica central. Esta teosofia muito pessoal, nutrida e inspirada pela visão, não tem relação com a teosofia dos cabalistas de Gerona, mas tem alguma conexão com o ḳsidei Ashkenaz. Jacob ha-Kohen foi o primeiro cabalista espanhol a construir todos os seus ensinamentos místicos sobre as razões dos Mandamentos e outros assuntos sobre gematriot.

Metatron, com certeza, foi criado, mas veio a existir simultaneamente com a emanção das esferas celestes internas, e o verso "Haja luz" alude à "formação da luz do intelecto" na forma de Metatron. Há pouca dúvida de que Jacob ha-Kohen conhecia a arte da "combinação" como pré-requisito para a percepção mística, mas não tinha



conhecimento dos mistérios dele derivados através da interpretação racionalista característica de Abraham Abulafia. O Sefer ha-Orah não foi preservado em sua totalidade, mas grande parte dele existe em vários manuscritos (Milão 62, Vaticano 428, etc.). É o exemplo mais impressionante de como uma Kabbalah inteiramente nova pode ser criada lado a lado com a Kabbalah anterior, e é como se cada uma delas falasse em um plano diferente. Em seu Oyar ha-Kavod sobre as lendas do Talmud (1879), e em seu Sha'ar ha-Razim sobre o Salmo 19 (Munique Ms. 209) Todros Abulafia se esforçou para combinar a Cabala de Gerona com a Cabala dos Gnósticos, mas ele nunca aludiu às revelações concedidas a Jacob ha-Kohen.

O ZAR. A mistura das duas tendências que emanam da escola de Gerona e da escola dos gnósticos é, em certa medida, paralela no produto principal da cabala espanhola, cujo caráter também é determinado por elas. Este é o Sefer ha-Zohar, escrito em grande parte entre 1280 e 1286 por Moisés b. Shem Tov de \*Leon, em Guadalajara, uma pequena cidade a nordeste de Madrid. Nesta cidade também viviam dois irmãos cabalistas, Isaac e Meir b. Solomon ibn \*Sahula, e é nos livros de Isaac que as primeiras citações são encontradas do estrato inicial do Zohar, datando de 1281 (G. Scholem, em Tar biz, 3 (1932), 181-3; KS, 6 (1929), 109-18). Muitos cabalistas trabalhavam nessa época nas pequenas comunidades ao redor de Toledo, e há evidências de experiências místicas mesmo entre os iletrados. Um exemplo disso é a aparição como profeta em Ávila em 1295 de Nissim b. Abraham, um artesão ignorante, a quem um anjo revelou um trabalho cabalístico, Pil'ot ha-ÿ okmah, e que se opôs por Solomon b. Abraham \*Adret (Re sponsa de Salomão b. Adret, nº 548). Esta foi a comunidade onde Moisés de Leon passou os últimos anos de sua vida (m. 1305).

O Zohar é a evidência mais importante para a agitação de um espírito mítico no judaísmo medieval. A origem do livro, seu caráter literário e religioso e o papel que desempenhou na história do judaísmo têm sido objeto de prolongada discussão entre os estudiosos durante os últimos 130 anos, mas a maior parte não foi baseada em dados históricos e análise linguística. Em uma análise deste tipo podemos estabelecer um lugar preciso para o Zohar no desenvolvimento da Cabala espanhola, que selou o livro. Ao fazê-lo, devemos resistir às tentativas apologéticas continuamente recorrentes de antecipar sua composição, transformando suas fontes literárias tardias em evidência para a existência anterior do livro, ou proclamando camadas antigas nele – de cuja presença não há prova alguma (JL Zlotnik, Fin kel, Reuben Margulies, Chavel, M. Kasher e outros).

A mistura dessas duas correntes – a Cabala de Gerona e a Cabala dos “gnósticos” de Castela – tornou-se na mente de Moisés de Leon um encontro criativo que determinou o caráter básico do Zohar. Em vez das breves alusões e interpretações de seus antecessores, ele apresenta uma ampla tela de interpretação e homilética cobrindo todo o mundo do judaísmo como lhe parecia. Ele estava muito distante da teologia sistemática e, de fato, existem problemas fundamentais do pensamento judaico contemporâneo que

não surgem em seu trabalho, como o significado da profecia e as questões de predestinação e providência; no entanto, ele reflete a situação religiosa real e a expõe através da interpretação cabalística. Em um pseudépígrafo em homenagem a Simeon b. Yojai e seus amigos, Moisés de Leon vestiu sua interpretação do judaísmo em um traje arcaico - Midrashim longo e curto na Torá e os três rolos, os livros Cântico dos Cânticos, Rute e Lamentações. As explicações do livro giram em torno de dois eixos – um consistindo nos mistérios do mundo das Sefirot que constituem a vida do Divino, que também se reflete em muitos símbolos no mundo criado; e o outro da situação do judeu e seu destino tanto neste mundo como no mundo das almas. O aprofundamento e ampliação de uma visão simbólica do judaísmo foi muito ousado em uma época em que os cabalistas ainda preservavam em certa medida o caráter esotérico de suas idéias. O aparecimento do que supostamente era um antigo Midrash que realmente refletia os pontos de vista básicos dos cabalistas espanhóis, e os expressava com sucesso em uma impressionante síntese literária, desencadeou uma série de discussões entre os cabalistas da época. No entanto, também serviu para difundir o conhecimento da Cabala e garantir sua aceitação. O ponto de vista do autor progrediu de uma tendência à filosofia e à interpretação alegórica para a Cabala e suas ideias simbólicas. Os passos neste progresso ainda podem ser reconhecidos nas diferenças entre o Midrash ha-Ne'l'am, a primeira parte do Zohar, e o corpo principal do livro. Há pouca dúvida de que o objetivo do livro era atacar a concepção literal do judaísmo e a negligência do cumprimento das mitsvot, e isso foi realizado enfatizando o valor supremo e o significado secreto de cada palavra e mandamento da Torá. Como na maioria dos grandes textos místicos, a percepção interior e o caminho para a “comunhão” estão ligados à preservação da estrutura tradicional, cujo valor é aumentado sete vezes. O ponto de vista místico serviu para fortalecer a tradição e, de fato, tornou-se um fator conservador consciente. Por outro lado, o autor do Zohar concentrou-se frequentemente em especulações sobre as profundezas da Natureza da Divindade, sobre as quais outros cabalistas não ousaram se debruçar, e sua ousadia foi um importante fator contributivo para o desenvolvimento renovado da Cabala . várias gerações depois. Quando o Zohar apareceu, poucos cabalistas voltaram sua atenção para este aspecto original. Em vez disso, eles usaram o Zohar como uma ajuda distinta para fortalecer seus objetivos conservadores. Em seus livros hebreus escritos nos anos posteriores a 1286, depois de ter terminado sua obra principal no Zohar, o próprio Moisés de León escondeu muitas de suas especulações mais ousadas (que o obscuro traje aramítico se encaixava muito bem). Por outro lado, ele enfatizou neles os princípios do simbolismo das Sefirot, com seu valor para a compreensão da Torá e da oração, e também o elemento homilético e moral do Zohar. Seus livros hebraicos expandiram, aqui e ali, temas que foram primeiro esboçados com algumas variações no Zohar. Essas obras foram amplamente preservadas, e algumas delas foram copiadas muitas vezes, mas apenas uma foi publicada (Sefer ha-Mishkal, também chamado

cabala

Sefer ha-Nefesh ha-ÿ akhamah, 1608). É difícil dizer até que ponto Moses de Leon esperava que seu trabalho no Zohar fosse realmente aceito como um Midrash antigo e oficial, ou até que ponto ele pretendia criar um compêndio da Cabala em uma forma literária adequada que fosse perfeitamente clara aos olhos perspicazes. Muitos cabalistas da geração seguinte usaram formas semelhantes e escreveram imitações do Zohar, algo que eles não ousariam fazer no caso de Midrashim genuínos, mostrando assim que eles não levaram a estrutura do livro muito a sério. Isso não diminui (na verdade, pode aumentar) o valor do Zohar de um ponto de vista histórico, seja por si mesmo ou por causa da influência que exerceu.

Moses de Leon estava certamente muito associado a outro cabalista, que começou como discípulo do próprio Abraham Abulafia. Este foi Joseph \*Gikatilla, que escreveu Gin nat Egoz em 1274 e, mais tarde, uma série de outras obras sob a inspiração de seu primeiro mestre. No entanto, ainda jovem, ele também se associou aos círculos gnósticos e depois fez amizade com Moses de Leon; cada um ficou sob a influência do outro. Desviando sua atenção dos mistérios das letras, vogais e nomes, Gikatilla embarcou em um profundo estudo da teosofia do sistema Sefirot, e seus livros fornecem um paralelo independente e valioso com os escritos de Moses de Leon. Sha'arei Orah, escrito por volta de 1290, já mostra a influência de certas partes do Zohar, embora não haja menção a isso. Um importante resumo e uma renomada introdução à interpretação das Sefirot

simbolismo, este livro tornou-se uma das principais obras da Cabala espanhola. Vale a pena notar que três correntes diferentes, a Cabala de Gerona, a Cabala do Zohar e a Cabala de Abulafia, puderam se encontrar e se reconciliar na mente de Gikatilla, uma ocorrência muito rara neste período. Seu Ginnat Egoz é a fonte mais recente, até onde sabemos, utilizada pelo autor do Zohar.

Duas obras escritas na década de 1290 ou nos primeiros anos do século XIV, o Ra'aya Meheimna e o Sefer ha-Tik kunim, compreendem as últimas vertentes da literatura zohárica. Eles são o trabalho de um cabalista desconhecido que estava familiarizado com a maior parte do Zohar e escreveu seus livros como uma espécie de continuação dele (embora com alguma mudança no estilo literário e estrutura). Os livros contêm uma nova interpretação dos primeiros capítulos de Gênesis e uma explicação tabulada das razões dos Mandamentos. Elevando a importância do Zohar como a revelação final dos mistérios, essas duas obras conectaram seu aparecimento com o início da redenção: "Através dos méritos do Zohar eles sairão do exílio em misericórdia", ou seja, sem o temor dores da redenção (Zohar 3, 124b). O autor mistura exageradamente a imagem do Moisés bíblico com Moisés o revelador do Zohar na véspera da redenção final. É possível que ele estivesse muito próximo do círculo de Moisés de León, e talvez também fosse chamado de Moisés. Esses livros são os primeiros de toda uma linha de trabalhos cabalísticos que foram escritos no estilo pseudo-aramaico do Zohar e como uma continuação dele. Alguns autores

também escreveu em hebraico, acrescentando interpretações em nome de caracteres zoháricos, mas refletindo suas próprias ideias. Nesta categoria deve-se mencionar Mar'ot ha-ÿove'ot (Sassoon Ms. 978) por David b. Judah \*he-ÿ asid, conhecido por seus outros escritos como neto de Naÿmanides (Ohel Dawid, 1001–1006); e Livnat ha-Sappir (em Gen., 1914; em Lev. British Museum Ms. 767) por Joseph Angelino, escrito em 1325-27, e erroneamente atribuído por vários cabalistas a David b. Judá ÿ à parte. Este último David foi o primeiro a escrever um quase-comentário e elaboração das especulações no Idrá Rabba do Zohar, chamado Sefer ha-Gevul (Jerusalem Ms., e veja Scholem em KS, 4 (1928), 307-10). Ele também escreveu um longo comentário, Or Zaru'a, sobre a liturgia e vários outros livros (ibid., 302–327).

Uma importante pseudepígrafe escrita na época do aparecimento do Zohar foi "O Mistério dos Nomes, Letras e Vogais, e o Poder das Operações [Mágicas], de acordo com os Sábios de Lunel", que se encontra em sete manuscritos gerais sob nomes diferentes (Vatican Ms. 441). Atribuído ao círculo de Abraão b. David, o livro é na verdade baseado nas obras de Gikatilla e Moses de Leon, e conecta especulações sobre as letras, vogais e os nomes sagrados com a teoria da Cabala prática. Seu autor, que deu às palavras dos cabalistas do final do século XIII um novo quadro pseudepigráfico, também compilou a antologia cabalista Sefer ha-Ne'l'am (Paris Ms. 3), usando material de origem semelhante. Uma figura obscura na literatura de imitação zoharica é Joseph "que veio da cidade de Shushan" (ou seja, de Hamadã na Pérsia). Talvez este seja um nome completamente fictício que esconde um cabalista espanhol que viveu por volta de 1300 ou um pouco mais tarde e escreveu um longo trabalho sobre a seção da Torá de Terumah, e o Cântico dos Cânticos, que é amplamente escrito no estilo do Zohar e desenvolve as idéias dos Idras zoháricos sobre o Shi'ur Komah. Segundo A. Altmann, ele deve ser identificado com o autor anônimo do Sefer Ta'amei ha Mitzvot, que foi usado como fonte de um plágio literário por Isaac ibn Farÿi no século XVI (KS, 40 (1965), 405-12).

De qualquer forma, sua extensa obra é preservada (British Museum Ms. 464) e foi amplamente divulgada, mesmo em épocas relativamente tardias (G. Scholem, em Sefer Yovel le-Aron Freimann (1935), 51-62). O livro está cheio de idéias surpreendentes que não podem ser encontradas em outros textos cabalísticos, e o autor apresenta opiniões que são bastante estranhas ao Zohar, embora expressas em seu estilo. O terceiro livro nesta categoria é o Sefer ha-She'arim ou She'elot la-Zaken (Oxford Ms. 2396) do primeiro quartel do século XIV. O velho (zaken) que responde às perguntas de seus discípulos em ninguém menos que o próprio Moisés. A maior parte do livro está escrita em hebraico e apenas uma seção menor no estilo zohárico. Também um trabalho completamente independente, baseia-se muito em alusões sem explicar completamente suas idéias.

#### **A Cabala no Século XIV até a Expulsão da Espanha**

O século XIV foi um período de desenvolvimento intelectual que produziu uma literatura riquíssima. A Cabala

difundiu-se pela maioria das comunidades da Espanha e além, em particular na Itália e no Oriente. Uma vez que os portões foram abertos através dos livros que revelavam idéias místicas, todas as tendências precedentes encontraram seus continuadores e seus intérpretes; com esta expansão todas as diferentes tendências se misturaram até certo ponto, e foram feitas tentativas para encontrar um compromisso entre elas.

A Cabala de Gerona foi continuada através da prolífica atividade literária dos discípulos dos alunos de Naïmanides, que foram ensinados por Solomon b. Abraham Adret (Rashba) e Isaac b. \*Todros, autor de um comentário ao maÿzor de acordo com a Cabala (Paris Ms. 839). Os membros desta escola, que não favoreceram o estilo pseudoepigráfico predominante, produziram muitos livros tentando esclarecer as passagens cabalísticas do comentário de Naïmanides à Torá. Um autor desconhecido que escreveu no início do século XIV compôs Ma'arekhet \*ha-Elohut (1558), um compêndio que expunha a doutrina da Cabalá de forma concisa e sistemática. Este livro foi amplamente lido e sua influência foi sentida até o século XVI. Embora Salomão b.

Abraham Adret foi muito cauteloso em suas relações com assuntos kabbalísticos, ele muitas vezes aludiu a eles em seu comentário ao aggadot (Vatican Ms. 295), e ele também compôs uma longa oração no modo kabbalístico. Seus alunos, no entanto, assinaram um lugar central para a Cabala. A esta escola pertencem: Baÿya b. \*Asher de Saragoça, cujo comentário à Torá contribuiu grandemente para a disseminação da Cabalá e foi o primeiro livro cabalístico a ser impresso em sua totalidade (1492); Joshua ibn \*Shuaib de Tudela, autor das importantes Derashot (homilias) sobre a Torá (1523), o primeiro livro deste gênero a atribuir um lugar central à Cabala, e o verdadeiro autor do Be'ur Sodot ha-Ramban (" Explicação dos segredos [cabalísticos] do Comentário de Naïmanides "), que foi impresso (1875) sob o nome de seu aluno, Meir b. Solomon Abi Sahula; ÿ ayyim b. Samuel de Lérida, autor de ÿeror ha-ÿ ayyim, que contém uma exposição cabalística de assuntos haláchicos (Musajoff Ms.); Shem Tov b. Abra ham ibn \*Gaon de Soria, que iniciou uma atividade literária em larga escala sobre a Cabala entre 1315 e 1325, emigrou para Ereÿ Israel com seu amigo Elhanan b. Abraham ibn Es kira, e se estabeleceu em Safed. O Yesod Olam de Elhanan (Guenz burg Ms. 607) funde a tradição de Gerona com a Cabala filosófica neoplatônica. Na escola de Solomon Adret foi reunida uma grande quantidade de matéria-prima que foi preservada em coletânea de valor considerável (Vatican Ms.

202, Parma Ms. 68 e 1221, e outros). Da mesma forma, vários textos anônimos foram preservados que interpretam os significados ocultos em Naïmanides. O principal depósito de todas as tradições desta escola é Me'irat Einaim de Isaac b. Samuel de \*Acre, que também tratou longamente em outros livros com aspectos completamente diferentes da Cabala, sob a influência conjunta do Zohar e da escola de Abraham Abu lafia. Em contraste com as tentativas de buscar um compromisso entre a Cabala e a filosofia, ele insistiu na independência e no valor supremo da teosofia cabalista. Partes de

coleção de revelações que lhe foram concedidas de várias maneiras foram reunidas em Oÿar ha-ÿ ayyim (Guenzburg Ms. 775), partes das quais foram frequentemente copiadas. Ele estava associado a muitos cabalistas contemporâneos e foi o primeiro deste círculo a escrever uma autobiografia, que, no entanto, está perdida.

Outro cabalista que migrou para a Espanha e se familiarizou com a Cabala foi Joseph b. Shalom \*Ashkenazi, autor de um extenso comentário ao Sefer Yeÿirah (que foi impresso em edições do livro sob o nome de Abraham b. David). Ele também escreveu um comentário para a seção bereshit do Midrash Genesis Rabbah (KS, 4 (1928), 236-302). As obras de David b. Judah ÿasid desenvolveu a teoria das Sefirot ao extremo, atribuindo a tudo um lugar preciso no mundo das Sefirot. José B. Shalom se engajou em uma crítica cabalística da filosofia, mas ele interpretou seus princípios cabalisticamente de uma maneira muito ousada. Como a maioria dos cabalistas de seu tempo, ele foi levado pela ideia do shemittot, que ganhou muito terreno nesse período.

Entre as versões mais importantes desta teoria está a de Sod ilan ha-aÿilut de Isaac b. Jacob ha-Kohen (Koveÿ al Yad, 5, 1951). José B. Shalom expôs uma concepção extrema da teoria da transmigração das almas, transformando-a em uma lei cósmica envolvendo uma mudança de forma que afetou todas as partes da criação, desde a Sefirá de ÿ ochmah até o grau mais baixo de objetos inanimados.

Juntamente com a influência do Zohar e da escola de Solomon Adret, a Cabala espanhola começou a se espalhar na Itália, particularmente através dos escritos de Menahem \*Recanati que escreveu, no início do século XIV, um comentário "segundo o caminho da verdade" sobre a Torá (1523) e um trabalho sobre as razões místicas para os mandamentos (edição completa 1963). Mas havia pouca independência na Cabala italiana, e por muito tempo consistiu em nada mais do que compilações e interpretações, seguindo o Zohar e o Ma'arekhet ha-Elohut, e, em uma extensão ainda maior do que na própria Espanha, a escritos de Abraham Abulafia. Uma exceção é o Iggeret Purim (KS, 10 (1934), 504, no. 52), cujo autor dá uma interpretação simbólica incomum da teoria das Sefirot. Na Alemanha também havia pouca criatividade independente na Cabala. Os cabalistas alemães se contentaram em misturar o Zohar e o Ma'arekhet com a tradição de ÿisei Ash kenaz. Avigdor \* Kara (falecido em 1439), que alcançou fama lá como cabalista (ver Sinai, 5 (1939), 122-48), escreveu Kodesh Hillulim no Salmo 150 (Zurique Ms. 102). Na segunda metade do século XIV, Menahem \*ÿiyyoni de Colônia escreveu Sefer ÿiyyoni sobre a Torá, e Yom Tov Lipmann \*Muehlhausen dedicou parte de sua atividade literária à Cabala, por exemplo, Sefer ha Eshkol (ed. Judah Even-Shemuel (Kaufmann), 1927). Desde o início do século XIV, a Cabala também se espalhou para o Oriente. Na Pérsia Isaías b. José de Tabriz escreveu ÿ ayyei ha Nefesh (1324; Jerusalém Ms. 8ø 544; parte dele foi publicado em 1891); e em Constantinopla Nathan b. Moses Kilkis, que diz ter estudado na Espanha, escreveu Even Sappir (1368-70; Paris Ms. 727-8).

cabala

Esses dois últimos livros pertencem à linhagem que tentou combinar Kabbalah e filosofia de maneiras mais ou menos radicais. Originadas principalmente entre os cabalistas espanhóis do período, essas tentativas tornaram-se bastante comuns, e seus proponentes atacaram a tendência oposta de enfatizar as diferenças básicas de abordagem dos dois lados. A linha tônica neoplásica inequívoca de Ibn Latif foi continuada (cerca de 1300) por \*David b. Abraham ha-Lavan em seu *Massoret ha-Berit*. José B. Sha lom, mencionado acima, vinculou a Cabala com a metafísica aristotélica e com a filosofia natural, mostrando como mesmo conceitos filosóficos abstratos tinham um conteúdo místico. Obviamente, alguns tendiam para uma visão mais filosófica, enquanto outros se concentravam no lado especificamente cabalístico. Dois dos principais expoentes dessas tendências escreveram em árabe, uma ocorrência extremamente rara na literatura cabalística. Um foi Judá b. Nissim ibn \*Malka de Fez, que escreveu em 1365; suas obras foram analisadas por G. Vajda (1954), que fez muitas pesquisas sobre a relação entre a Cabala e a filosofia neste período. O outro, que viveu uma geração antes, foi Joseph b. Abraham ibn \*Waqar de Toledo. Em sua longa obra intitulada *al-Maqyila al-Jam'y a bayna al-Falsafa wa-al-Shariya* ("Uma Síntese de Filosofia e Cabalá"), ele estabeleceu os pontos de vista dos filósofos, dos cabalistas e dos astrólogos, avaliou suas idéias de acordo com seus méritos relativos, e tentou estabelecer uma base comum a todas elas (Vajda, *Récherches sur la philosophie et la kabbale* (1962), 115-297). Seu livro também inclui um léxico do simbolismo das Sefirot, que foi traduzido para o hebraico e amplamente divulgado. O autor estava profundamente endividado com Na'ymanides e Todros Abulafia, mas adverte que "muitos erros se infiltraram" no Zohar. Ibn Waqar escreveu poemas sobre a Cabala (AM Haber mann, *Shirei ha-Yiyud ve-ha-Kavod* (1948), 99–122). Seu amigo pessoal era Moisés \*Narbone, que se inclinava basicamente para a filosofia; no entanto, no *Iggeret al Shi'ur Komah* e em outros lugares em seus escritos, por meio de uma abordagem positiva, embora um tanto relutante, da Cabala, Narbone tenta explicar as declarações cabalísticas como se estivessem de acordo com a filosofia (A. Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1967), 225-88).

Uma tentativa de ponderar a balança a favor da Cabala encontrou expressão na crítica à obra de Judah ibn Malka atribuída a Isaac de Acre (Vajda, in REJ, ns 15 (1956), 25-71). Samuel B. Saadiah \*Motot em Guadalajara (c. 1370) também seguiu Ibn Waqar em seu comentário ao *Sefer Ye'yirah* chamado *Meshovev Netivot*, e seu comentário à Torá, *Megalleh Amukot* (para Ex., Oxford Ms. 286, e Lev. para Deut., Jerusalém, Biblioteca Nacional, Ms. 8°552). Mas o Zohar teve uma influência muito forte sobre ele. Nas discussões dos cabalistas filosóficos, muita atenção foi dada à questão da relação entre a teoria teosófica das Sefirot, a teoria dos filósofos das inteligências separadas e a ideia neoplatônica da alma cósmica. Tentativas foram feitas para explicar o Guia dos Perplexos de uma maneira cabalística, ou pelo menos para esclarecer certos problemas do ponto de vista da Cabalá, usando métodos diferentes dos

a de Abraham Abulafia; por exemplo, na crítica atribuída a Joseph Gikatilla (1574; Vajda, em *Mélanges E. Gilson* (1959), 651-9), ou no *Tish'ah Perakim mi-Yiyud* atribuído a Mai monides (Kove'y al-Yad, 5 (1950), 105-37). Após Abulafia, o desejo de fazer um cabalista de Maimônides foi enfatizado na lenda de que ele mudou de ideia no final de sua vida e se voltou para a Cabala (Scholem, in *Tarbiz*, 6 (1935), 90-98), um conto que era atual desde o ano de 1300 e aparece em várias versões. Nesse período também foi escrita a *Meguilá Setarim*, que se dizia ser uma carta de Maimônides sobre a Cabala (na coleção de Z. Edelman, *Y emdah Genuzah* (1855), 45–52).

Totalmente em contraste com essas tendências para o compromisso estavam dois fenômenos importantes que eram absolutamente opostos ao mundo da filosofia. A primeira está relacionada com o crescimento dos movimentos meditativos que conduzem à contemplação, seja do mundo interior das Sefirot e das inúmeras luzes ocultas nelas ocultas, seja do mundo interior dos Nomes Sagrados que eles próprios ocultam luzes místicas. Via de regra, essa contemplação segue os métodos da Cabala profética, mas mudando-a e trazendo-a para o reino da teosofia gnóstica. A teoria das Sefirot do século XIII está subordinada à contemplação das luzes do intelecto, que se originou nos escritos da escola *Sefer ha-Iyyun*, e produziu uma literatura volumosa, oscilando entre a pura contemplação interior e a magia. Não há dúvida de que Isaque do Acre estava muito inclinado a essa tendência. Praticamente toda essa literatura ainda está oculta na forma manuscrita, sem dúvida por causa da autocensura dos cabalistas, que a consideravam a parte verdadeiramente esotérica da Cabala. Um exemplo característico, no entanto, foi impresso, a saber, *Berit Menuyah* (1648), que data da segunda metade do século XIV e foi erroneamente atribuído a Abraão b. Isaac de \*Granada. Ele lida longamente com meditações sobre as luzes internas que brilham nas várias vocalizações do Tetragrammaton. Esta literatura representa uma continuação da ciência da combinação de letras de Abulafia com a adição da teoria de kavvanah da Cabala teosófica.

O livro *Toledot Adam* (Jerusalem Ms., Scholem, *Catalogue*, 58-60) também pertence a esse corpo de escrita, e partes dele foram impressas sob o nome de *Sefer ha-Malkhut* (1930). O verdadeiro *Sefer ha-Malkhut*, também um tratado sobre combinações de letras, foi escrito por volta de 1400 pelo cabalista David ha-Levi de Sevilha (impresso na coleção *Ma'or va-Shemesh*, 1839). Concebidos como manuais práticos para iniciados, esses livros são de pouco interesse para a teoria ou filosofia cabalística.

O segundo fenômeno está relacionado com a composição de duas obras pseudoepigráficas: *Sefer ha-Peli'ah* (1784) sobre a primeira seção da Torá e *Sefer \*ha-Kanah* (1786) sobre (significado) dos Mandamentos. O autor, que escreveu entre 1350 e 1390, fala na forma do neto de R. Ne'yunya b. \*ha-Kanah, o suposto autor do *Sefer ha-Bahir*. Na verdade, uma grande parte do primeiro livro consiste em uma antologia da literatura cabalística anterior. O autor, um talmudista considerável, adaptou essas fontes e acrescentou uma

quantidade comparável a eles. Seu objetivo principal era provar, através do uso do argumento talmúdico, que a halachá não tem significado literal, mas apenas significado místico, e que o verdadeiro significado literal é místico. Com entusiasmo arrebatador, essas obras vão além do Zohar em sua insistência de que o judaísmo não tem significado verdadeiro fora do mundo da Cabala, representando assim o pico do extremismo cabalístico (SA Horodezky, Ha-Mistorin be-Yisrael vol. 2: Ginzei Seter (1952), 341-88; Baer, Espanha, 1 (1961), 369-73). Claramente, em tal caso não há espaço para uma abordagem filosófica. A linha antifilosófica foi continuada nas obras de Shem Tov b. Shem Tov, que escreveu dois livros sistemáticos sobre a Cabalá por volta de 1400. Seu Sefer ha-Emunot (1556) demonstra quão completamente o Zohar foi aceito, um século após seu aparecimento, como a obra central da Cabalá. Uma grande parte do segundo livro, cujo título é desconhecido, existe (British Museum Ms. 771). Nesta obra, a tendência antifilosófica, talvez influenciada pelos acontecimentos contemporâneos e pela perseguição de 1391, é expressa com bastante clareza: não há mais espaço para compromisso entre o misticismo e as exigências do pensamento racionalista. Não se pode afirmar, no entanto, que esse ponto de vista dominou a Cabala em sua totalidade, pois nos anos que se seguiram, até o início do século XVI, houve vários movimentos de reconciliação, especialmente notáveis entre os italianos . cabalistas.

Em contraste com a direção clara seguida pela pseudoepigrafia do Sefer ha-Peli'ah, não há nenhum objetivo óbvio na volumosa atividade pseudoepigráfica do cabalista provençal Moses \*Botarel. Ele escreveu um grande número de livros por volta de 1400, incluindo um longo comentário ao Sefer Ye'yirah, preenchendo-os com citações fabricadas de obras de cabalistas e outros, figuras históricas e imaginárias. No entanto, seu método não era nada parecido com o do Zohar e ele também cultivou uma atitude conciliadora em relação à filosofia, em completo contraste com Shem Tov b. Shem Tov. Enquanto o autor de Sefer ha-Peli'ah e Sefer ha-Kanah apresentou a Cabala como a única interpretação que poderia salvar o Judaísmo da deterioração e desintegração, em outros círculos, imbuídos de um espírito talmúdico e ético distinto, era considerado como um elemento complementar, através de uma ênfase em suas idéias morais e ascéticas. É claro que a Cabala já havia alcançado um status firme na mente do público, e elementos cabalísticos bastante óbvios começaram a aparecer na literatura ética dos séculos XIV e XV. Neste contexto, o Sefer Menorat ha-Ma'or por Israel \*al-Nakawa de Toledo (d. 1391) é muito importante. É um trabalho abrangente sobre o judaísmo com um claro ponto de vista haláchico. Onde quer que questões éticas sejam discutidas neste livro, que se destina a um amplo público, as declarações são citadas do Zohar (em hebraico, sob o nome de Midrash Yehi Or) e de outros cabalistas, incluindo especificamente o yibbur ha-Adam im Ishto, um tratado sobre casamento e sexualidade escrito por um cabalista anônimo no final do século XIII e mais tarde atribuído a Naý-

manides (KS, 21 (1945), 179-86).

A literatura dos próprios cabalistas testemunha a existência contínua em vários círculos de uma forte oposição à Cabala e suas reivindicações – entre halakhistas, literalistas e filósofos. Começando com a polêmica de Meir b. Simeão de Narbonne (1250) esta oposição continuou a ser expressa, quer em passagens, como foi o caso de Isaac Polkar e Menahem \*Meiri, quer em obras específicas; por exemplo, no Alilot Devarim de Joseph b. Meshullam (?), que escreveu na Itália em 1468 (Oyar Neymad, 4 (1863), 179–214), e em vários escritos de Moisés b. Samuel Ashkenazi de Candia, 1460 (em Vati pode Ms. 254). Mesmo com a expansão da influência da Cabala para círculos muito mais amplos, essas vozes não foram silenciadas, principalmente na Itália.

Na Espanha, a criatividade cabalística diminuiu consideravelmente no século XV. O estímulo original da Cabalá já havia alcançado sua expressão mais plena. Ainda havia muitos cabalistas a serem encontrados na Espanha, e os numerosos manuscritos escritos lá testemunham o grande número de pessoas envolvidas na Cabala, mas seu trabalho mostra muito pouca originalidade . Em 1482, Joseph \*Alcastiel de Jativa escreveu resposta a 18 perguntas sobre vários assuntos cabalísticos que lhe foram endereçados por Judah yayyat , e neles ele adota uma abordagem muito independente (Tarbiz, 24 (1955), 167–206). Josué B.

Samuel ibn Naýmias em seu livro Migdol Yeshu'ot (Musajoff Ms.), Shalom b. Saadiah ibn Zaytun de Saragoça e os alunos de Isaac \*Canpanton, que ocupavam uma posição central no judaísmo de Castela em meados do século XV, estavam entre os principais expoentes da Cabala. Muitos cabalistas haviam cruzado para a Itália mesmo antes da expulsão da Espanha, por exemplo, Isaac Mar-ý ayyim que escreveu em 1491, a caminho de Ereý Israel, duas longas cartas sobre problemas relativos ao início da emanção (JQR, 21 (1931), 365-75; Yael Nadav, em Tar biz, 26 (1956), 440-58). Joseph ibn \*Shraga (falecido em 1508/09), que foi chamado em seu tempo “o cabalista de Argenta”, e Judah ý ayyat, autor de um longo comentário, Minýat Yehudah, sobre o Ma'arekhet ha-Elohut (1558) , também estavam entre os principais transmissores da Cabala espanhola para a Itália. O livro Ohel Mo'ed (Cambridge Ms.) foi escrita por um cabalista desconhecido antes de 1500 – na Itália ou mesmo na Espanha – para defender a Cabala contra seus detratores. Abraão B. Eliezer \*ha-Levi e Joseph \*Taitayak também começaram suas atividades cabalísticas ainda na Espanha. Os migrantes fortaleceram a Cabala, que conquistou muitos adeptos na Itália no século XV.

Reuben ýarfati interpretou a teoria das Sefirot; Johanan Alemano, que uniu a Cabala com a filosofia, escreveu um comentário à Torá em Einei ha-Edah (Paris Ms.), e ao Cântico dos Cânticos em ý eshek Shelomo, e também compilou uma grande antologia de miscelâneas cabalísticas. Ele também compôs uma obra sem nome sobre a Cabala (Paris Ms. 849; KS, 5 (1929), 273-7). Apenas a introdução de seu comentário ao Cântico dos Cânticos foi publicada (1790). Judá b. \*Jehiel Messer Leon, de Mântua, se opôs às tendências dos cabalistas posteriores e defendeu a visão de que os princípios cabalísticos concordavam com as ideias platônicas (S. Assaf in Jubilee Volume for D. Yellin

(1935), 227). Essa ênfase no platonismo cabalístico sem dúvida

cabala

adaptava-se perfeitamente ao temperamento espiritual dos humanistas do círculo de Marsilio Ficino e Pico della \*Mirandola. O poeta Moses \*Rieti dedicou parte de seu longo poema Mikdash Me'at a um discurso rimado sobre ideias cabalísticas, e Elijah ẏ ayyim de \*Gennazano escreveu uma introdução à Cabala intitulada Iggeret ẏ amudot (1912).

### A Cabala após a expulsão da Espanha e o novo centro em Safed

A expulsão da Espanha em 1492 produziu uma mudança crucial na história da Cabala. A profunda reviravolta na consciência judaica causada por essa catástrofe também tornou a Cabala propriedade pública. Apesar do fato de que a Kabbalah se espalhou nas gerações anteriores, ela ainda permaneceu reservada a círculos relativamente fechados, que apenas ocasionalmente emergiam de sua reclusão aristocrática. Os objetivos de certos indivíduos como o autor do Zohar ou do Sefer ha-Peli'ah, que pretendiam conscientemente criar uma obra de importância histórica e social, não foram totalmente alcançados até o século XVI. Não foi até esse período também que o humor escatológico predominante entre indivíduos particulares na Espanha foi combinado com os estímulos mais básicos da Cabala.

Com a expulsão, o messianismo tornou-se parte do cerne da Cabala. As gerações anteriores centraram seus pensamentos no retorno do homem à fonte de sua vida, através da contemplação dos mundos superiores, e na instrução do método de seu retorno através da comunhão mística à sua fonte original. Ideal que podia realizar-se em qualquer lugar e em qualquer tempo, esta comunhão não dependia de um quadro messiânico. Agora se combinou com tendências messiânicas e apocalípticas que enfatizavam mais a jornada do homem em direção à redenção do que seu futuro retorno à fonte de toda existência em Deus. Essa combinação de misticismo com apocalíptica messiânica transformou a Cabala em uma força histórica de grande dinâmica. Seus ensinamentos ainda permaneciam profundos, obscuros e difíceis de assimilar pelas massas, mas seus objetivos se prestavam facilmente à popularização, e muitos cabalistas procuravam estender sua influência por toda a comunidade em geral. A Cabala penetrou em muitas áreas da fé e dos costumes populares, superando a oposição incessante de alguns indivíduos. Deve-se notar que o desenvolvimento altamente original da Cabala após a expulsão não começou na Itália, embora esse país fosse um centro de uma cultura judaica florescente, e uma frutífera atividade cabalística pudesse ser encontrada lá. A verdadeira força criativa veio do novo centro que foi estabelecido em Ereẓ Israel cerca de 40 anos após a expulsão. O movimento religioso que se originou em Safed, e que manifestou uma renovação da Cabala em toda a sua intensidade, é particularmente importante porque foi o último movimento no judaísmo a ter um alcance tão amplo e uma influência tão decisiva e contínua na diáspora como todo, tanto na Europa, Ásia e Norte da África. Essa influência foi mantida mesmo após a dissolução do movimento Shabbatean, o que atesta o grau em que se enraizou na consciência nacional.

Uma conexão entre o aparecimento de novos aspectos da Cabala e sua rápida disseminação, e a iminente redenção de Israel, já havia sido estabelecida por alguns cabalistas espanhóis, como Abulafia, o autor do Ra'aya Meheimna, e o autor do Sefer ha-Peli'ah. Mas foi somente após a expulsão que isso se tornou uma força dinâmica e abrangente. Uma indicação clara disso é a declaração de um cabalista desconhecido: "O decreto de cima de que não se deve discutir o ensino cabalístico em público deveria durar apenas um tempo limitado – até 1490. Entramos então no período chamado 'a última geração,' e então o decreto foi rescindido, e permissão dada... E de 1540 em diante a mitzvá mais importante será para todos estudá-la em público, tanto velhos quanto jovens, já que isso, e nada mais, trará a vinda do Messias" (citado na introdução de Abraham \*Azu lai ao seu Or ha-ẏ ammah no Zohar).

Os exilados estudavam principalmente a Cabala em suas formas anteriores, mas procuravam responder ao interesse pela Cabala despertado na Itália, no norte da África e na Turquia por meio de apresentações sistemáticas e completas, que nessa época, porém, não continham quaisquer novos pontos de vista. Os principais expoentes da Cabala foram Judá ẏ ayyat, em seu extenso comentário a Ma'arekhet ha-Elohut; Abraham Saba e Joseph \*Alashkar, em seus comentários às Escrituras e à Mishná; Abraham Adrutiel, em uma antologia de tradições anteriores intitulada Avnei Zikkaron (KS, 6 (1930), 295ss.; 7 (1931), 457ss.); e particularmente Meir ibn \*Gabbai, em sua exaustiva apresentação em Avodat ha-Kodesh (1568), que talvez tenha sido o melhor relato da especulação cabalística antes do ressurgimento da Cabala em Safed. Houve intensa atividade ao longo das linhas tradicionais na Itália e na Turquia em particular.

Entre os ativos na Itália estavam Elijah Menahem ẏ alfan de Veneza, Berakhiel b. Meshullam Cafman de Mântua (Lev Adam, 1538, em Kaufmann Ms. 218), Jacob Israel Finzi de Re canati (comentário sobre a liturgia, Cambridge Ms.), Abraham b. Solomon Treves ha-ẏarfati (n. 1470) que viveu em Ferrara e teve "uma revelação de Elias", e Mordecai b. Jacob Rossillo (Sha'arei ẏ ayyim, Munique Ms. 49). Uma visão panenteísta da relação entre Deus e o mundo foi claramente declarada em Iggeret ha-ẏyyurim por um cabalista desconhecido da primeira metade do século XVI na Itália (JTS Ms.). Um importante centro foi formado em Salônica, depois na Turquia. Entre os líderes estavam Joseph \*Taita'ak, aparentemente o autor de um grande livro de revelações que ele havia composto na última década antes da expulsão da Espanha: Sefer ha-Meshiv, no qual o orador é o próprio Deus (G. Scholem, em Sefunot, vol.

11); ẏ ayyim b. Jacob Obadiah de \*Busal (Be'er Mayim ẏ ayyim, 1546); Isaac Shani (Me'ah She'arim, 1543); e Isaque B. Abra ham Far'yi, que circulou em seu próprio nome o anônimo Ta'amei ha-Mitzvot, que na verdade havia sido escrito por volta de 1300. O filósofo cabalista David b. Judah Messer Leon deixou a Itália para trabalhar em Salônica, mas seu livro Magen David (Londres, Jewish's College, Ms. 290) sobre os princípios filosóficos da Cabala foi aparentemente escrito em Mântua; este trabalho influenciou vários cabalistas posteriores, incluindo Meir ibn Gabbai

e Moses Cordovero (Schechter, in REJ, 62 (1892), 118ss.; KS, 9 (1933), 258). Solomon \*Alkabeÿ também começou a trabalhar neste círculo antes de ir para Safed.

Também sabemos de considerável atividade cabalística em Marrocos. Joseph Alashkar escreveu a maioria de seus livros em Tlemçen (ÿofenat Pa'neaÿ, 1529, Jerusalem Ms. 2º 154; e vários outros livros no Katalog der Handschriften ... E. Carmoly, 1876), mas o principal centro nesta área foi Dra. (ou Dar'a), cujos balistas de kab eram famosos. Lá Mordecai \*Buzaglo escreveu o Ma'yenot ha-ÿ okmah, que foi escondido pelos cabalistas (Goldschmidt Ms. Copenhagen), e um comentário sobre a liturgia (Malkhei Rabbanan (1931), 86-87). Este foi o ambiente onde o Ginnat Bitan foi escrito, uma introdução à teoria das Sefirot por Isaac b. Abraham Cohen (Gaster Ms. 720). Esta obra não deve ser confundida com o Gin nat ha-Bitan que tem dois comentários atribuídos aos cabalistas espanhóis Jacob b. Todros e Shem Tov ibn Gaon (Gaster Ms. 1398), e que é, do começo ao fim (como mostrado por E. Gottlieb), uma falsificação do final do século XVI, baseada no comentário de Ma'arekhet ha-Elohut e Judah ÿ ayyat para isso.

O livro mais importante produzido pelos cabalistas marroquinos neste período foi Ketem Paz de Simeon ibn \*Labi de Fez, o único comentário sobre o Zohar que não foi escrito sob a influência da nova Cabala de Safed. Conseqüentemente, está frequentemente mais próximo do significado primário do texto (a parte do Gênesis foi impressa em 1795). Vários cabalistas estavam trabalhando em Jerusalém e Damasco. Alguns deles eram emigrantes da Espanha e outros de Musta'rabim. Entre os emigrantes de Portugal estava Judah b. Moisés \*Albotini (falecido em 1520), que escreveu uma introdução à Cabala profética (Sullam ha-Aliyyah, veja Scholem, Kitvei Yad be-Kabbalah, 225-30; KS, 22 (1946), 161-71), e dedicou muitos capítulos de seu livro Yesod Mishneh Torá em Maimônides ao Kab balah (M. Benayahu em Koveÿ ha-Rambam (1955), 240-74).

Em Damasco, em meados do século, Judah ÿ aleywa, membro de uma família espanhola, escreveu o Sefer ha-Kavod (Jerusalem Ms. 8ø 3731). No geral, no entanto, este foi o centro de atividade de Joseph b. Abraham ibn ÿayyaÿ, um dos rabinos do Musta'rabim que viveu por vários anos em Jerusalém e em 1538 escreveu lá Even ha-Shoham (G. Scholem, Kitvei Yad be-Kabbalah, 89-91), em 1549 She'erit Yosef (Ms. da comunidade de Viena pré-guerra, catálogo Schwarz 260), e também várias outras obras cabalísticas. Notáveis por suas especulações teóricas sobre detalhes do sistema de Sefirot e por sua profunda meditação sobre o misticismo do número infinito de luminares que brilham nas Sefirot, seus livros representam a culminação de uma certa abordagem e, ao mesmo tempo, revelam uma forte inclinação para a Cabala prática e assuntos relativos ao sitra aÿra.

Os livros escritos pelos Ashkenazim após a expulsão da Espanha eram principalmente do tipo antologia: como o Shoshan Sodot de Moisés b. Jacob de \*Kiev (parcialmente impresso em 1784, e existente em sua totalidade em Oxford Ms. 1656); Sefer ha-Miknah de Joseph (Josselmann) de Rosheim (1546, Oxford Ms. 2240); e o grande comentário à liturgia de Naftali Hirz Treves

(1560). Os escritos de Eliezer b. Abraham Eilenburg sobre Kab balah e filosofia mostram como diferentes campos se entrelaçaram na mente de um cabalista alemão que estudou na Itália e viajou por vários países. Eilenburg editou os livros dos cabalistas originais juntamente com material adicional de sua autoria, alguns deles autobiográficos (Hirsch Ms. 109, Schwager e Fraenkel 39, 5-10, agora em Nova York; A. Marx, em ZHB, 10 ( 1906), 175-8). A Cabala foi estabelecida na Alemanha muito antes de chegar à Polônia, onde penetrou apenas na segunda metade do século através do trabalho de Matatias \*Delacrut e Mordecai \*Jaffe.

A impressão de várias obras clássicas contribuiu muito para a difusão da Cabala, particularmente em meados do século XVI. A princípio nenhuma oposição foi levantada – nem quando o livro de Recanati foi produzido em Venice (1523) nem quando vários outros livros saíram em Salônica e Constantinopla – embora essas obras não tenham recebido a haskamah (“aprovação”) das autoridades rabínicas. No entanto, quando a impressão do próprio Zohar e do Ma'arekhet ha-Elohut (1558) foi contemplada, o plano deu origem a discussões amargas entre os rabinos italianos; alguns dos principais cabalistas se opuseram violentamente a isso, dizendo que temiam que essas coisas caíssem nas mãos de homens ignorantes e despreparados e, portanto, passíveis de levar as pessoas ao erro. A queima do Talmude na Itália por ordem do Papa Júlio III (1553) desempenhou um papel nessa controvérsia, pois havia aqueles que temiam que a ampla publicação de obras cabalísticas tendesse por si a estimular a atividade missionária. Alguns cabalistas que a princípio se opuseram à ideia, mais tarde se tornaram os principais protagonistas da impressão do Zohar, por exemplo, Isaac de \*Lattes, autor de uma decisão a favor da impressão do Zohar, que aparece no início do séc. Edição Mântua. Por fim, os protagonistas prevaleceram, e a publicação de outras obras da Cabala na Itália, Alemanha, Polônia e Turquia não encontrou mais oposição (I. Tishby, em Perakim 1 (1967), 131-82; S. Assaf, no Sinai, 5 (1940), 360-8).

Além da Cabala tradicional, durante os primeiros 40 anos após a expulsão da Espanha surgiu um notável movimento apocalíptico, cujos principais expoentes entre os emigrantes estavam ativos na Palestina e na Itália. Abraão B. Eliezer \*ha-Levi, que viajou por muitos países e se estabeleceu em Jerusalém por volta de 1515, dedicou a maior parte de suas energias à propagação de uma apocalíptica cabalística que estava causando grande agitação. Poucos anos após a expulsão, apareceu um livro que oferece provas impressionantes desse movimento; chamado Kaf ha-Ketoret (Paris Ms. 845), é uma interpretação dos Salmos como hinos de batalha para a guerra no fim dos tempos, e aparentemente foi escrito na Itália. Nessa época, movimentos messiânicos também surgiram entre os marranos na Espanha (Y. Baer, em Me'assef Shenati Zion, 5 (1933), 61-77), e surgiram na Itália em torno do cabalista Asher \*Lemlein (1502). Essa também foi a época do primeiro relato da tentativa do cabalista espanhol Joseph della \*Reina de realizar a redenção final por meio da Cabala prática (G. Scholem, ibid., 4 (1933),

cabala

124-30; J. Dan, em *Sefunot*, 6, 1962, 313-26). A história posteriormente passou por muitas adaptações e foi amplamente divulgada. O comentarista Isaac \*Abrabanel também voltou sua atenção para a propagação de visões apocalípticas, cujos adeptos fixaram a data da redenção variadamente em 1503, 1512, 1540 e 1541. A repercussão mais séria foi a agitação que marcou o aparecimento de David \*Reuveni e seu apoiador Solomon \*Molcho, cujas exposições cabalísticas (*Sefer ha-Mefo'ar*, 1529) foram recebidas favoravelmente pelos balistas kab de Salônica. As visões e discursos de Molcho eram uma mistura de Cabalá e incitação à atividade política com propósitos messiânicos entre os cristãos. Com seu martírio (1532) ele foi finalmente estabelecido na comunidade judaica como um dos "santos" da Cabala. Para os apocaliptistas, o advento de Martinho \*Lutero foi outro presságio, um sinal do desmoronamento da Igreja e da aproximação do fim dos tempos.

Após seu fracasso como movimento propagandista, o despertar apocalíptico penetrou em níveis espirituais mais profundos. Tanto os apocaliptistas cristãos quanto os judeus começaram a perceber que na véspera da redenção a luz seria revelada através da revelação de mistérios que antes estavam ocultos. A expressão mais profunda desse novo movimento foi que Ereẓ Israel se tornou o centro da Cabala. A primeira Jerusalém e a partir de 1530 Safed foram durante décadas os locais de encontro de muitos cabalistas de todos os cantos da diáspora; eles se tornaram os líderes do despertar religioso que elevou Safed à posição de centro espiritual da nação por duas gerações. Aqui o velho e o novo foram combinados: as antigas tradições juntamente com a aspiração de alcançar novos patamares de especulação que quase completamente suplantaram as formas mais antigas da Cabalá, e que, além disso, tiveram uma profunda influência na conduta da vida cabalística e na costume popular. Mesmo grandes autoridades haláchicas como Jacob \*Berab e Joseph \*Caro estavam profundamente enraizadas na Cabala, e não há dúvida de que suas expectativas messiânicas prepararam o cenário para a grande controvérsia sobre a reintrodução ou jantação, que Jacob Berab queria organizar em 1538, quando Safed já havia sido estabelecido como um centro. Sefarditas, Ashkenazim e Musta'rabim, todos contribuíram com algo para esse movimento, que atraiu simpatizantes de longe e também foi responsável por um grande surto na diáspora, onde comunidades em toda parte aceitaram a autoridade religiosa suprema dos sábios de Safed. A propagação de um modo de vida pietista foi uma expressão prática do movimento e preparou o terreno para as lendas coloridas que rapidamente cresceram em torno dos principais cabalistas de Safed. Assim como no início da Cabalá na Provença, também aqui especulações racionais muito profundas foram combinadas com revelações que brotaram de outras fontes, e tomaram a forma (especialmente após a expulsão da Espanha) das revelações dos mag gidim: anjos ou almas que falaram pelos lábios dos cabalistas ou os fizeram escrever suas revelações. Longe de ser apenas um dispositivo literário, esta foi uma experiência espiritual específica, como indicado por *Sefer ha-Meshiv*, atribuído a Joseph Taita'ak, e *Maguid Mesharim* de Joseph Caro (RJZ

Werblowsky, Joseph Karo, Advogado e Místico, 1962). Mais uma vez, como o início da Cabala na Provença e na Espanha, aqui também havia duas tendências opostas de natureza filosófica e teórica, por um lado, e de tipo mítico e antropomórfico, por outro.

As formas anteriores da Cabala foram representadas por David b. Solomon ibn \*Zimra (conhecido como Radbaz, d. 1573), primeiro no Egito e depois em Safed: em Magen David (1713) sobre a forma das letras; Migdal David (883) no Cântico dos Cânticos; Meẓudat David (1662) sobre o significado dos Mandamentos; e também em seu poema Keter Malkhut, que é uma imitação cabalística do famoso poema de mesmo nome de Solomon ibn Gabirol (na coleção *Or Kadmon*, 1703).

Em contraste, um novo sistema foi proposto por Solomon b. Moses Alkabeẓ, que emigrou para Ereẓ Israel de Salônica, e por seu aluno e cunhado Moses b. Jacob Cordovero (conhecido como Remak, 1522-1570). Em Cordovero Safed produziu o principal expoente da Cabalá e seu mais importante pensador.

Combinando o pensamento religioso intensivo com o poder de explicá-lo e explicá-lo, ele foi o principal teólogo sistemático da Cabala. Sua filosofia teórica era baseada na de Alkabeẓ e era completamente diferente da Cabala anterior, especialmente no que diz respeito à teoria das Sefirot.

Também se desenvolveu muito entre sua primeira grande obra, *Pardes Rimmonim*, escrita em 1548, e a segunda, *Elimah Rabbati*, composta 19 anos depois; este trabalho posterior seguiu seu longo comentário sobre o Zohar, *Or Yakar*, que interpreta o livro à luz de seu próprio sistema. Cordovero interpreta a teoria das Sefirot do ponto de vista de uma dialética imanente atuando sobre o processo de emanação, que ele vê como um processo causativo. Segundo ele, há um princípio formativo sujeito a uma dialética específica, que determina todas as etapas da revelação do Divino (Ein-Sof) por meio da emanação. O Divino, como se revela quando emerge das profundezas de seu próprio ser, age como um organismo vivo. Essas e outras idéias dão ao seu sistema uma aparência bem diferente daquela adotada no *Avodat ha-Kodesh* de Gabbai, que foi escrito (1531) pouco antes do estabelecimento do centro em Safed, embora ambos sejam baseados no Zohar. Parece que a apresentação sistemática de Alkabeẓ foi escrita somente após o *Pardes Rimmonim* (Likkutei Hakdamot le-ẓ okhmat ha Kabbalah, Oxford Ms. 1663). Cordovero foi seguido por seus discípulos, Abraham ha-Levi \*Berukhim, Abraham \*Galante, Samuel \*Gallico e Mordecai \*Dato, que introduziu a Cabala de seu mestre na Itália, sua terra natal e cenário de sua prolífica atividade cabalística. Eleazar \*Azikri e Elijah de \*Vi das, ambos estudantes de Cordovero, escreveram em Safed as duas obras clássicas sobre ética cabalística que estavam destinadas a ter um grande público entre os estudantes da Torá: *Sefer ẓ aredim* e *Sefer Reshit ẓ okhmah*. Não só eles tiveram uma grande influência por direito próprio, esses livros também abriram caminho para todo um gênero literário de obras sobre ética e conduta à maneira cabalística que apareceram nos séculos XVII e XVIII e foram amplamente populares. Esta literatura fez mais pela disseminação em massa da Cabalá do que aqueles livros que tratam



com a Cabalá no sentido mais estrito, cujo conteúdo místico era compreensível apenas para alguns.

Um livro que não depende do Kabalah de Cordovero, mas que está saturado com a atmosfera de Safed, onde a idéia da transmigração ocupava um lugar importante, é o Gallei Razayya de um autor desconhecido. Duvidamente atribuído a Abraham ha-Levi Berukhim, este livro abrangente foi escrito em 1552-53, e a seção mais importante é dedicada à teoria da alma e suas transmigrações.

Especialmente impressionante é a tentativa de explicar a vida dos heróis bíblicos, em particular seus atos mais inescrupulosos e suas relações com mulheres estrangeiras, em termos de transmigração. O livro está entre as criações mais originais da Cabala; apenas parte dela foi impressa (1812), embora a obra inteira exista (Oxford Ms. 1820). Sua psicologia ousada tornou-se um precedente para a abordagem paradoxal dos Shabbateans em sua interpretação dos pecados dos personagens bíblicos (G. Scholem, Shabbetai yevi, (1967), 47-49). Curiosamente, não suscitou nenhuma oposição registrada.

No magnetismo de sua personalidade e na profunda impressão que causou a todos, Isaac \*Luria Ashkenazi, o "Ari" (1534-72), foi maior que Cordovero. A figura central da nova Cabala, ele foi o místico cabalístico mais importante após a expulsão. Embora tenha trabalhado em Safed apenas durante os últimos dois ou três anos de sua vida, ele teve uma profunda influência no círculo fechado de estudantes – alguns deles grandes estudiosos – que após sua morte propagaram e interpretaram várias versões de suas ideias e suas modo de vida, principalmente a partir do final do século XVI. Imediatamente após sua morte, uma rica tapeçaria de lendas foi tecida em torno dele, na qual fato histórico foi misturado com fantasia (M. Benayahu, Toledot ha-Ari, 1967). Os poderes de Luria como pensador não podem ser comparados aos de Cordovero, com quem estudou por pouco tempo em 1570; mas sua influência pessoal e histórica foi muito mais profunda, e em toda a história da Cabalá apenas a influência do Zohar pode se comparar à dele. Desenvolvido a partir de especulações de caráter mítico sobre o Zohar, em geral seu sistema depende mais do que se pensava anteriormente do Cordovero, embora tenha efetuado uma espécie de remitização dos conceitos teóricos deste último. Em particular, as interpretações de Cordovero das idéias no Idra do Zohar, expressas em seu Elimah Rabbati, tiveram uma influência marcante em Luria, que baseou os detalhes de seu sistema em grande parte no Idrot. Com Luria, essas idéias estão ligadas à sua preocupação com combinações de letras como meio de meditação. Uma grande área de seu sistema não se presta à penetração intelectual completa e, em muitos casos, só pode ser alcançada por meio da meditação pessoal. Mesmo em sua teoria da criação (ver abaixo), que desde seu início está associada ao extremo misticismo da linguagem e dos Santos Nomes nos quais se concentra o poder divino, rapidamente chegamos ao ponto – os detalhes da ideia de o tikkun ha-par'yufim ("a restauração das faces [de Deus]") – que está além do escopo da percepção intelectual. Aqui estamos lidando com um caso extremo de reação gnóstica na Cabala, que encontra sua expressão

ção na colocação de inúmeros estágios entre os graus de emanção, e as luzes que brilham neles. Essa reação gnóstica, e com ela a tendência mítica da Cabala, atingiu seu ponto mais alto em Luria, ao mesmo tempo em que sua relação com as tendências filosóficas da Cabala espanhola e de Cordovero também era mais tênue.

As passagens que são compreensíveis e que se relacionam com a origem do processo de criação são bastante diferentes dos pontos de partida dos neoplatônicos, mas são de grande importância para a história do misticismo e sua influência histórica foi surpreendente. É precisamente nestas seções que encontramos diferenças importantes nas várias versões da Cabala Luriânica. Alguns ocultaram partes específicas dessas especulações, como fez Moisés \*Jonas em relação a toda a teoria de yim'yum ("contração") em seu Kanfei Yo nah, e y ayym \*Vital com o problema de berur ha-dinim, a remoção progressiva de os poderes de rigor e severidade do Ein-Sof no processo de contração e emanção. Alguns acrescentaram novas ideias próprias, como Israel \*Sarug, em sua teoria do malbush ("vestimenta") que é formado pelo movimento linguístico interno do Ein-Sof e é o ponto de origem, precedendo até o yim'yum. Os aspectos originais do trabalho de Luria, tanto em geral quanto em particular, eram profundos e extremos, e apesar de estarem enraizados em ideias anteriores, eles deram à Cabala uma aparência completamente nova. Uma nova terminologia e um novo e mais complexo simbolismo são as características marcantes da literatura desta escola. Havia muita originalidade nas idéias relativas ao yim'yum que precederam todo o processo de emanção e revelação divina; a natureza dual da evolução do mundo através do hitpashetut ("egressão") e histallekut

("regressão") das forças divinas, que introduziu um elemento dialético fundamental na teoria da emanção (já aparente em Cordovero); os cinco par'yufim ("configurações") como unidades principais do mundo interior, que são simplesmente configurações das Sefirot em novos arranjos, em face das quais as dez Sefirot perdem sua independência anterior; o crescimento do mundo a partir da catástrofe necessária que atingiu Adão; e o lento tikun ("restauração") das luzes espirituais que caíram sob o domínio dos kelippot ("conchas, cascas"; forças do mal). O caráter gnóstico dessas idéias, que constituem uma nova mitologia no judaísmo, não pode ser posto em dúvida. Paralelo ao drama cosmogônico existe um drama psicológico, igualmente complexo, relativo à natureza do pecado original e à restauração das almas condenadas à transmigração por causa desse pecado.

A teoria da oração e kavvanah mística ("intenção") mais uma vez se torna central para a Cabalá, e a ênfase que recebe supera em muito qualquer outro dado anteriormente ao assunto. Esse misticismo da oração provou ser o fator mais importante na nova Cabala por causa do constante estímulo que forneceu para a atividade contemplativa. Um bom equilíbrio existia na Cabala Luriânica entre especulações teóricas e essa atividade prática. O elemento messiânico é muito mais perceptível aqui do que em outros sistemas cabalísticos, pois a teoria do tikkun

cabala

confirmou a interpretação de todo o significado do judaísmo como uma tensão messiânica aguda. Tal tensão finalmente se rompeu no movimento messiânico do Shabat, cujo poder histórico particular pode ser explicado pela combinação do messianismo com a Cabala. Uma explosão messiânica como essa era inevitável em um momento em que tendências apocalípticas podiam ser facilmente ressuscitadas em grandes setores do povo por causa do domínio da Cabala Luriânica. Não que esta forma de Cabalá fosse distinta de outras correntes em sua tendência à aplicação prática ou sua associação com a magia. Esses dois elementos também existiam em outros sistemas, inclusive no de Cor dovero. A teoria da kavvanah na oração e no desempenho das mitsvot sem dúvida continha um forte elemento mágico destinado a influenciar o eu interior. Os yīyudim, exercícios de meditação baseados na concentração mental nas combinações de Nomes Sagrados que Luria dava a seus discípulos, continham tal elemento de magia, assim como outros dispositivos para alcançar o espírito santo.

Os discípulos de Luria o viam como o Messias, filho de José, que deveria preparar o caminho para a revelação posterior do Messias, filho de Davi (D. Tamar, em *Sefunot*, 7 (1963), 169-72), mas para um durante toda a geração após sua morte, eles se mantiveram em grupos esotéricos e pouco fizeram para difundir sua crença entre o povo (G. Scholem, in *Zion*, 5 (1940), 133-60). Apenas ocasionalmente fragmentos escritos e várias antologias ou resumos dos ensinamentos de Luria penetravam além de Ereῥ Israel.

Nesse meio tempo, no próprio Ereῥ Israel, surgiu uma literatura completa de "escritos luriânicos", que se originou nos círculos de seus discípulos junto com seus próprios discípulos. Apenas algumas dessas obras vêm dos próprios escritos de Luria (KS, 19 (1943), 184-99). Além dos discípulos mencionados acima, Joseph ibn \*Tabul, Judah Mishan e outros também participaram dessa atividade, mas nenhum deles se tornou um propagandista ou ativo fora de Ereῥ Israel. Este trabalho começou apenas no final do século XVI com as viagens de Israel Sarug à Itália e à Polônia (*Zion*, 5 (1940), 214-43; 9 (1954), 173), e depois através de um estudioso que, apesar de suas pretensões, não era um dos alunos de Luria em Safed, mas apenas um discípulo no sentido espiritual. Até cerca de 1620, a Cabala permaneceu em grande parte sob a influência dos outros cabalistas de Safed, Cordovero em particular.

À medida que a Cabala começou a irradiar de Safed para Di aspora, foi acompanhada por grande excitação religiosa, particularmente na Turquia, Itália e Polônia. Na Itália, particular importância é atribuída à obra de Mordecai Dato, que também se engajou na propaganda literária messiânica por volta do ano de 1575, que muitos consideraram ser o ano real da redenção (D. Tamar, in *Sefunot*, 2 (1958), 61–88). Igualmente importante foi seu aluno Menahem Azariah \*Fano (falecido em 1623), que foi considerado por muitos anos como o cabalista mais proeminente da Itália, e que produziu um número considerável de obras, seguindo primeiro Cordovero e depois Lurianic Kabbalah no versão difundida por Sarug. Ele e seus discípulos, particularmente Aaron Berechiah b. Moisés de \*Modena (m. 1639) e Samuel b. Elisha Portaleone, fez da Itália um dos países mais

importantes centros da Cabala. Pregadores na Itália e na Polônia começaram a falar de assuntos cabalísticos em público, e a fraseologia cabalística tornou-se propriedade pública. Algumas tentativas também foram feitas para explicar ideias cabalísticas sem usar linguagem técnica. Isto é visto particularmente nos escritos de Judah Loew b. \*Bezalel (Maharal de Praga) e no Bet Mo'ed de Menahem Rava de Pádua (1608). A difusão da Cabala também trouxe consigo uma mistura de crença popular e especulação mística, que teve resultados generalizados. Os novos costumes dos cabalistas em Safed encontraram seu caminho para o público mais amplo, especialmente após o aparecimento do Seder ha-Yom por Moses ibn Makhir de Safed (1599). Manuais penitenciais baseados na prática dos cabalistas de Safed e novas orações e costumes se tornaram difundidos. Na Itália, e mais tarde também em outras terras, foram estabelecidos grupos especiais para sua propagação. Não admira que o movimento tenha resultado também no renascimento da poesia religiosa, enraizada no mundo da Cabala. Começando também em Safed, onde seus principais expoentes foram Eliezer Azikri, Israel \*Najara, Abraham Maimin e Menahem \*Lonzano, essa poesia se espalhou pela Itália e foi exemplificada nas obras de Mordecai Dato, Aaron Berechiah Modena e Joseph Je didiah \*Carmi ; nos anos que se seguiram, ecoou amplamente . Muitos poetas devem um grande estímulo de sua criatividade à Cabala, especialmente o grande poeta iemenita Shalom (Salim)

\*Shabbazi, Moisés \*Zacuto e Moisés ῥ ayyim \*Luzzatto. Em suas obras, eles revelaram o valor imaginativo e poético dos símbolos cabalísticos, e muitos de seus poemas chegaram aos livros de oração, tanto da comunidade quanto dos indivíduos (G. Scholem, *Lyrik der Kabbalah?* in *Der Jude*, 6, 1921, 55–69; A. Ben-Yisrael, *Shirat ha-ῥ en*, 1918).

Enquanto ῥ ayyim Vital, o principal discípulo de Luria, recusou-se a permitir que seus escritos fossem divulgados - um processo que não começou a sério até depois da morte de Vital (1620) - o conhecimento detalhado do sistema de Luria chegou à diáspora inicialmente apenas através das versões de Moisés Jonas e Israel Sarug.

Quase todas as obras da Cabalá que foram dedicadas à difusão dessas ideias através da imprensa na primeira metade do século XVII carregam a marca de Sarug. Mas em seu livro *Shefa Tal Shabbetai Sheftel Horowitz* de Praga baseou sua tentativa de reconciliar a teoria luriânica de ῥ imῥum com a Cabala de Cordovero nos escritos de Joseph ibn Tabul. Abraham \*Herrera, um discípulo de Sarug que conectou o ensino de seu mestre com a filosofia neoplatônica, escreveu *Puerto del Cielo*, a única obra cabalística originalmente escrita em espanhol, que chegou ao conhecimento de muitos estudiosos europeus através de suas traduções para o hebraico (1655). e latim (1684).

A princípio, as ideias luriânicas apareceram impressas apenas de forma abreviada, como no *Appiryon Shelomo* de Abraham Sasson (Veneza, 1608); mas em 1629-1631 os dois volumes volumosos de Joseph Solomon \*Delmedigo foram publicados, *Ta'alumot ῥ okmah* e *Novelot ῥ okmah*, que também incluía material de origem dos escritos de Sarug e seus alunos. O último volume também contém longos estudos dessas ideias e várias tentativas de explicá-las filosoficamente. Durante esses anos , manuscritos dos ensinamentos de Vital foram divulgados e em 1648

apareceu em Amsterdã o Emek ha-Melekh de Naph tali \*Bacharach, que continha uma apresentação extremamente detalhada da doutrina luriânica baseada em uma mistura das duas tradições de Vital e Sarug.

Teve uma enorme influência, embora também tenha despertado protestos e críticas. Seguiu-se a publicação de outras fontes que buscavam interpretar o novo ensinamento; por exemplo, Hat'yalat ha-ÿ okhmah da escola Sarug, publicado por um cabalista polonês, Abraham Kalmarks de Lublin, que assumiu a autoria do livro sob o título Ma'ayan ha-ÿ okhmah (Amsterdã, 1652). No entanto, os livros publicados no campo da Cabala, que continuaram a aumentar em número durante o século XVII, refletem apenas parcialmente as grandes ondas da Cabala que estavam varrendo tanto o Oriente quanto o Ocidente. De Ereÿ Israel e Egito espalharam uma grande variedade de diferentes edições e redações de todos os tipos de ensinamentos luriânicos, que cativaram aqueles que eram místicos. Grande parte dessa produção foi obra de homens do centro estabelecido em Jerusalém entre 1630 e 1660, cujos líderes, Jacob \*ÿemaÿ, Nathan b. Reuben Spiro e Meir \*Poppers trabalharam incansavelmente tanto na edição dos escritos de Vital quanto na composição de suas próprias obras. Destes, apenas os livros de Nathan Spiro, que passou alguns de seus últimos anos na Itália, foram realmente impressos (Tuv ha-Areÿ, 1655, Yayin ha Meshummar, 1660, e Maÿÿat Shimmurim, todos em Veneza).

A maneira como a Cabala penetrou em todos os aspectos da vida pode ser vista não apenas na longa lista de obras homiléticas de natureza completamente cabalística e de obras éticas escritas sob sua influência (especialmente o Shenei Luÿot ha-Berit de Isaías \*Horowitz), mas também nas interpretações de detalhes legais e haláchicos baseados em princípios cabalísticos. ÿ ayyim b. Abraham \*ha-Kohen de Aleppo foi particularmente distinto neste campo e seu livro Mekor ÿ ayyim, com suas várias partes, abriu o caminho para um novo tipo de literatura cabalística.

A ascensão da Cabala e seu domínio completo em muitos círculos foi acompanhado por alguma reação hostil. É verdade, é claro, que o apoio dado à Cabala por homens de renomada autoridade rabínica impediu ataques injuriosos e, em particular, acusações abertas de heresia, mas muitos intelectuais de natureza mais conservadora suspeitavam da Cabala e alguns até expressaram sua hostilidade abertamente em seus livros. Entre estes devem ser mencionados Elijah \*Delme digo em seu Beÿinat ha-Dat, e Mordecai Corcos em um trabalho especial agora perdido. Um ataque amargo à Cabala foi lançado por Moisés b. Samuel Ashkenazi de Candia (c. 1460) em vários escritos preservados no Vaticano Ms. 254. Uma obra anônima, Ohel Mo'ed (do período de expulsão espanhola; Jerusalém Ms.), foi escrita em resposta aos rabinos que menosprezava e zombava da Cabala. Como a Cabala se espalhou mais amplamente na comunidade Leone (Judah Aryeh) \*Modena de Veneza (cerca de 1625) escreveu a obra polêmica clássica contra ela, Ari Nohem, mas ele não se atreveu a publicá-la em vida (ed. N.

Libowitz, 1929). No entanto, seu livro tornou-se amplamente conhecido em manuscrito e provocou muitas reações. Solomon Delme digo também criticou severamente a Cabala em seu Iggeret Aÿuz,

que também circulou apenas em manuscrito (publicado por Abraham \*Geiger em Melo Chofnajim, Berlim, 1840).

Em seu avanço contínuo, a Cabala alcançou a Polônia a partir da segunda metade do século XVI (veja a massa de material em Dembitzer, Kelilat Yofi, 2 (1888), 5-10, 117-26). O entusiasmo público atingiu tais proporções que "aquele que levanta objeções à ciência da Cabala" era considerado "sujeito à excomunhão" (R. Joel \*Sirkes in a responsum). A princípio, a abordagem de Cordovero estava na vanguarda, mas desde o início do século XVII a Cabala de Luria começou a dominar.

No entanto, antes de 1648, as idéias sistemáticas reais da Cabala tiveram pouca influência, tanto quanto pode ser julgado pelos escritos de Aryeh Loeb Priluk (comentários ao Zohar), Abraham Kohen Rappaport de Ostrog (em suas homilias no final do séc. coleção de responsa Eitan ha-Ezraÿi), Nathan b. Solomon Spira de Cracóvia (Sefer Megalleh Amukot, 1637), Abraham Chajes (em Holekh Tamim, Cracóvia, 1634), e outros. Aqui também os escritos da escola Sarug foram os primeiros a circular; aparentemente a visita do próprio Sarug à terra do Pó pouco depois de 1600, que está documentada de forma convincente, também deixou sua marca. Grande ênfase foi colocada aqui na guerra contra o poder do sitra aÿra cristalizado no kelippot, que foi divorciado de sua associação com a ideia luriânica de tikkun e tratado como um princípio básico por direito próprio. A tendência de personificar esses poderes em várias formas demonológicas é apresentada particularmente na obra de Sansão b.

Pesaj \*Ostropoler, que após sua morte (nos massacres de \*Chmielnicki de 1648) foi considerado um dos maiores cabalistas poloneses. A tentativa de criar uma mitologia demonológica completa deu a essa corrente particular da Cabala um caráter único. Até certo ponto, foi baseado em escritos falsamente atribuídos a Isaac Luria, mas realmente compostos na Polônia (ver REJ, 143 (1953), 37-39).

### A Cabala em Tempos Posteriores

Uma geração depois que a Cabala Luriânica se tornou amplamente estabelecida, a tensão messiânica incorporada nela explodiu no movimento Shabbatean. Embora houvesse, é claro, vários fatores locais envolvidos na extensão em que as mentes das pessoas estavam abertas ao anúncio da chegada de Messi, não obstante, o crescente domínio da Cabala na consciência popular da época, e particularmente entre os fervorosamente religiosos, deve ser visto como o pano de fundo geral que possibilitou o movimento e fixou seu modo de expressão. A profunda reviravolta que a experiência messiânica trouxe em seu rastro abriu caminho para grandes mudanças no mundo da Cabala tradicional – ou na Cabala que as gerações anteriores ao Shabatismo consideravam tradicional. Quando grandes grupos de pessoas continuaram a manter sua fé na afirmação messiânica de Shabbetai \*ÿevi, mesmo após sua apostasia, dois fatores se combinaram para criar uma Kabbalah Shabbatean anormal e audaciosa que foi considerada herética pelos cabalistas mais conservadores: (1) a ideia de que o início do resgate já permitia ver as mudanças que o resgate provocaria na estrutura

cabala

dos mundos, e que o mistério da criação poderia ser desvendado em termos de revelações visionárias que antes não eram possíveis; e (2) a necessidade de fixar o lugar do Messias neste processo e justificar assim a carreira pessoal de Shabbetai yevi apesar de todas as suas contradições. Conseqüentemente, é claro que toda a Cabala Shabbatean era nova, cheia de idéias ousadas que tinham grandes poderes de atração. Qualquer originalidade essencial que a Cabala posterior contenha é derivada principalmente da Cabala dos Shabbateans, cujas idéias principais foram a criação de Nathan de \*Gaza (m. 1680), o profeta de Shabbetai , e de Abraham Miguel \*Cardozo (d. 1706). Embora seus livros não fossem impressos, eles eram frequentemente copiados, e a influência de suas idéias sobre aqueles que eram adeptos secretos do Shabatismo é facilmente reconhecível, mesmo em várias obras que de fato chegaram à imprensa. O fato de que alguns dos maiores rabinos deveriam ser contados entre os fiéis ocultos do Shabat significava que havia uma área crepuscular em seus escritos impressos. Esta nova Cabala mostrou sua força principalmente no período de 1670 a 1730.

Em contraste, a originalidade no trabalho dos cabalistas que permaneceram fora do campo Shabbatean era limitada. Continuadores em vez de pensadores originais, eles concentraram seus esforços em duas direções: (1) continuar o caminho que emergiu através do desenvolvimento da Cabala do Zohar a Isaac Luria; examinar e interpretar as palavras das autoridades anteriores; e geralmente agir como se nada tivesse acontecido e como se a explosão do Shabat nunca tivesse acontecido; e (2) limitar a disseminação da Cabala entre a população, por causa das conseqüências perigosas que eles temiam que o Shabatismo teve para o judaísmo tradicional; e restaurar a Cabala à sua posição anterior, não como uma força social, mas como um ensinamento esotérico restrito a poucos privilegiados. Daí o caráter predominantemente conservador da Cabala de 1700 em diante. Cuidadosos para não se queimarem nas brasas do messianismo, seus adeptos enfatizaram antes os aspectos da meditação, da oração com kavvanah, da teosofia e do ensino moral no espírito da Cabalá. Novas revelações eram suspeitas. Diferenças de abordagem começaram a se cristalizar particularmente em torno da questão de como exatamente os ensinamentos de Isaac Luria deveriam ser entendidos como haviam sido formulados nas diferentes escolas de seus discípulos ou de seus discípulos. Aqui havia espaço para diferenças de opinião bastante marcantes. Houve até alguns cabalistas que, secretamente influenciados pelo Shabbateanismo, traçaram uma fronteira clara entre a Cabala Luriana tradicional e a área de novas revelações e pesquisas que permanecia fechada a estranhos. Era como se não houvesse ponto de contato entre essas duas áreas, e elas pudessem permanecer lado a lado dentro do mesmo domínio. Foi o caso, por exemplo, de Jacob Koppel Lifschuetz (um dos Shabbateans secretos) em seu Sha'arei Gan Eden (Koretz, 1803) e, de maneira diferente, de Moses y ayyim Luzzatto (m. 1747), que tentou fazer uma distinção entre seus estudos sistemáticos da Cabala Luriana (em Pit'yei y okhmah e Addir ba-Marom, etc.) e os estudos baseados nas revelações que lhe foram concedidas através de seu \*maguid.

A maioria daqueles que eram considerados os principais cabalistas se dedicavam a cultivar a tradição luriana , às vezes tentando combiná-la com o sistema de Cordovero. A enorme produção literária, da qual apenas uma fração foi impressa, reflete esse estado de coisas. Além disso, foram feitas seleções ou antologias, com destaque para o Yalkut Reuveni de Reuben \*Hoeshke, organizado em duas partes, a primeira de acordo com o assunto (Praga, 1660) e a segunda seguindo a ordem da Torá (Wilmersdorf, 1681). Esta coleção da produção agádica dos cabalistas teve uma ampla circulação. Antologias desse tipo foram compostas principalmente pelos rabinos sefarditas até tempos recentes, principalmente com a adição de suas próprias interpretações; por exemplo, o valioso Midrash Talpiyyot de Elijah ha-Kohen ha-It amari (Esmirna, 1736).

Além das obras da Cabala no sentido preciso de envolvimento e apresentação de suas idéias, uma Cabala mais popular começou a se espalhar a partir do final do século XVII. Enfatizando principalmente o fundamento ético básico e os ensinamentos relativos à alma, esta Cabala popular escolheu algumas idéias isoladas de outros ensinamentos cabalísticos e as bordou com homilias agádicas gerais. A influência desses livros não foi menor que a das obras da Cabala técnica. Literatura deste tipo foi iniciada por grandes pregadores como Bezalel b. Salomão de Slutsk, Aaron Samuel Kaidanover (\*Koidanover), e seu filho yevi Hirsch, autor de Kav ha-Yashar, e Berechiah Berakh Spira da Polônia.

Entre os sefarditas estavam y ayyim ha-Kohen de Aleppo em seu Torat y akham , Elijah ha-Kohen ha-Itamari de Esmirna, y ayyim ibn \*Attar de Marrocos em Or ha-y ayyim, e Mor decai Moses Sasson de Bagdá. Comentários nesse sentido sobre a literatura midráshica também circularam; ex., Nezer ha-Kodesh por Jehiel Mikhal b. Uzziel (em Gen. R., 1719) e Zikkukin de Nura por Samuel b. Moses Heida (em Tanna de-Vei Eliyahu, Praga, 1676). Sob a influência da Cabala, os Mi drashei ha-Peli'ah foram compostos na Polônia no século XVII . Esses ditos extremamente paradoxais e mistificadores, dez vezes redigidos em um estilo midráshico primitivo, só podem ser entendidos através de uma mistura de alusão cabalística e engenhosidade . Segundo Abraham, filho do Gaon de Vilna (em Rav Pe'alim, 97), uma coleção deste tipo, Midrash Peli'ah, foi impressa em Veneza no século XVII. Outras coleções desse tipo são conhecidas desde o século XIX.

Nesse período existiam importantes centros cabalísticos no Marrocos onde se produzia uma literatura muito rica, embora a maior parte permanecesse em manuscrito. A Cabala era dominante em outros países do norte da África e a ênfase estava principalmente na Cabala Luriana em todas as suas ramificações. Uma mistura de todos os sistemas é evidente entre os cabalistas do Iêmen e do Curdistão, onde a Cabala criou raízes muito profundas, particularmente a partir do século XVII. Os cabalistas iemenitas mais proeminentes, ambos de Sana, foram o poeta Shalom b. Joseph Shabbazi (século XVII), a quem foi atribuído o Midrash y emdat Yamin na Torá, e Jo seph yalay (falecido em 1806), autor do comentário E'y y ayyim

sobre a liturgia segundo o rito iemenita (Tikhlal, Jerusalém, 1894). A família de cabalistas Hariri esteve ativa em \*Ruwandiz no Curdistão nos séculos XVII e XVIII, e a maioria de seus escritos ainda existe em manuscritos. Centros posteriores foram formados em Aleppo e Bagdá, cujos cabalistas eram famosos em suas próprias terras. Em todos esses países, e também na Itália, a poesia religiosa de natureza cabalística se desenvolveu e se espalhou amplamente. Os principais poetas posteriores foram Moses Zacuto, Benjamin b.

Eliezer ha-Kohen, e Moses y' ayyim Luzzatto na Itália, Jacob b. yur em Marrocos (Et le-Khol y' efe'y, Alexandria, 1893), Solo mon Molcho (o segundo) em Salônica e Jerusalém (d. 1788), e Mordecai Abadi em Aleppo.

Em contraste com esses centros regionais, uma posição especial foi ocupada pelo novo centro estabelecido em Jerusalém em meados do século XVIII, liderado pelo cabalista iemenita Shalom Mizra'i \*Sharabi (ha-Reshash; d. 1777), o mais importante cabalista em todo o Oriente e Norte da África. Ele foi pensado para ser inspirado do alto e, a esse respeito, igualado apenas pelo próprio Isaac Luria. Em sua personalidade e na yeshivá Bet El, que continuou sua tradição por quase 200 anos na Cidade Velha de Jerusalém (destruída em um terremoto em 1927), cristalizou-se uma dupla abordagem: (1) uma abordagem definida, quase exclusiva, concentração na Cabala Luriânica com base nos escritos de Vital, particularmente seu Shemonah She'arim, e a adoção da doutrina de kavvanot e contemplação mística durante a oração como sendo central para a Cabala em seus aspectos teóricos e práticos; (2) uma ruptura completa com a atividade no nível social e uma mudança para o esoterismo de uma elite espiritual, que encarna a vida exclusiva e pietista. Existem pontos óbvios de semelhança entre esta forma posterior de Cabala e o tipo de misticismo muçulmano (Sufismo) prevalecente naquelas terras de onde Bet El atraiu seus adeptos. O próprio Sharabi escreveu um livro de orações (impresso em Jerusalém em 1911) com elaborações detalhadas do kavvanot, superando até mesmo aqueles transmitidos no Sha'ar ha-Kavvanot em nome de Luria. O treinamento dos membros desse círculo, popularmente conhecido como Mekhavvenim, exigia que eles gastassem muitos anos no domínio espiritual desses kavvanot, que todos os membros tinham o dever de copiar em sua totalidade. Das duas primeiras gerações após a fundação da Bet El, ainda existem vários shetarei hitkasherut ("contas de associação"), nos quais os signatários se comprometeram a uma vida de parceria espiritual completa tanto neste mundo quanto no mundo vindouro. Além de Sharabi, os líderes do grupo na primeira geração foram Yom Tov \*Al gazi (1727–1802), y' ayyim Joseph David \*Azulai e y' ayyim della Rosa (falecido em 1786). Como no caso dos escritos de Isaac Luria, os livros de Sharabi também deram origem a uma abundante literatura exegética e textual. (Para uma lista detalhada dos cabalistas de Bet El kab , veja Frumkin, Toledot y' akhmei Yerushalayim, 3 (1930), 47-54, 107-21.) A autoridade suprema deste círculo como o verdadeiro centro da Cabalá foi rapidamente estabelecida em todos os países islâmicos e sua posição era muito forte. Muitas lendas cabalísticas foram tecidas em torno de Sharabi. O último dos principais pilares de Bet El foram Mas'ud Kohen Al'yadad

(m. 1927), Ben-Zion y' azan (1877–1951), e Ovadiah Ha dayah (1891–1969).

Apenas alguns indivíduos escolhidos, naturalmente, foram para o centro de Bet El. Entre os líderes da Cabala que permaneceram em seus próprios países no Oriente, menção especial deve ser feita a Abraham \*Azulai de Marrakesh (m. 1741), Abraham Tobiana de Argel (d. 1793), Shalom \*Buzaglo de Marrakesh (m. d. 1780), Joseph Sadboon de Túnis (século 18<sup>ty</sup>), e Jacob Abi-y' asira (d. 1880); Sasson b. Mordecai Shandookh (1747–1830) e Joseph y' ayyim b. \*Elijah (falecido em 1909) foram os principais cabalistas de Bagdá. Vários dos cabalistas turcos e marroquinos do século XVIII estavam vacilantes em relação ao Shabbateanismo, como Gedaliah y'ayon de Jerusalém, Meir \*Bikayam de Esmirna e David di Medina de Aleppo.

A obra clássica que emergiu dos cabalistas desses círculos, que se apegaram a todas as minúcias da tradição, mas ao mesmo tempo não romperam seus vínculos com o Shabbateanismo, foi \*yemdat Yamim, de um autor anônimo (Smyrna, 1731–32), que foi enormemente influente no Oriente.

O desenvolvimento posterior da Cabala na Polônia não levou ao estabelecimento de um centro como Bet El, mas um centro de tipo ligeiramente semelhante existiu entre 1740 e o início do século XIX no \*Klaus (kloiyz) em Brody. Nesta época, os Yoshevei ha-Klaus ("os Sábios dos Klaus") constituíam uma instituição organizada de cabalistas que trabalhavam juntos e eram consultados como homens de autoridade particular. À frente deste grupo estavam y' ayyim b. Menahem Zanzer (m. 1783), e Moses b. Hillel Ostrer (de Ostrog; m. 1785). Quando o novo movimento y'asidic se desenvolveu na Podolia e se tornou um estágio adicional e independente no crescimento do misticismo judaico e da popularização mais ampla da mensagem cabalística, os cabalistas de Klaus permaneceram fora dele e, de fato, permaneceram distantes dele. Neste centro, também, grande ênfase foi colocada no estudo profundo da Cabala Luriânica. A única ligação entre os dois centros foi fornecida por Abraham Ger shon de \*Kutow (Kuty), o cunhado de Israel b. \*Eliezer, o Ba'al Shem Tov, que inicialmente era um membro do Klaus em Brody, e que foi para Ere'y Israel e em seus últimos anos se juntou aos cabalistas de Bet El, ou pelo menos estava perto deles em espírito.

Muitas das obras cabalísticas publicadas na Polônia no século XVIII receberam a aprovação oficial do grupo Klaus; mas mesmo antes do estabelecimento deste centro, o estudo da Cabalá floresceu em muitos lugares na Polônia, bem como na Alemanha e em outras terras dos Habsburgos.

Nessa época, muitos cabalistas vieram principalmente da Lituânia, como Judah Leib Pohovitzer no final do século XVII, e Israel \*Jaffe, autor de Or Yisrael (1701). No século XVIII, os principais cabalistas lituanos foram Aryeh Leib \*Epstein de Grodno (falecido em 1775) e R. Elijah, o Gaon de Vilna, cuja abordagem estabeleceu o padrão para a maioria dos cabalistas lituanos do século XIX. Especialmente notáveis entre os últimos foram Isaac Eisik (y' aver) \*Wildmann, autor de Pit'yei She'arim, e Solomon \*Eliashov (1841–1924), que escreveu Leshem Shevo ve-A'y'lamah; ambas as obras são discursos sistemáticos sobre a Cabala Luriânica. Muitas obras cabalísticas apareceram na Polónia e

cabala

Alemanha do final do século XVII, e tantos tratados éticos baseados em princípios cabalísticos. Tentativas de sistematização ocorrem em Va-Yakhel Moshe por Moses b. Me nahem \*Graf of Prague (Dessau 1699) e vários livros de Eliezer Fischel b. Isaac de \*Strzyżów. A literatura que baseava seu fervor religioso no poder da “revelação de cima” era geralmente suspeita, não sem razão, de tendências do Shabat, mas livros desse gênero existiam dentro da Cabala mais conservadora, por exemplo, Sefer Berit Olam de Isaac b. Jacob Ashkenazi (vol. 1 Vilna, 1820, vol. 2 Jerusalém, 1937). O desenvolvimento na Polônia no século XVIII esteve ligado em grande parte à influência dos cabalistas italianos, e particularmente ao Shomer Emunim de Joseph \*Ergas e o Mishnat y asidim e Yosher Levav de Immanuel y ai \*Ricchi, que apresentou diferentes abordagens para a compreensão do ensino luriano. As revelações cabalísticas de Moses David \*Valle de Modena (d. 1777) permaneceram um livro fechado, mas cópias dos escritos de Moses y ayyim Luzzatto chegaram aos cabalistas lituanos, e alguns deles eram conhecidos pelos primeiros y asidim, em quem eles causaram uma ótima impressão. Ergas foi seguido por Baruch b. Abraão de \*Kosov em suas várias introduções à Cabala, que permaneceram inéditas até cerca de 100 anos após sua morte. Uma apresentação sistemática ortodoxa foi feita pelo cabalista Jacob Meir Spielmann de Bucaresta em Tal Orot (Lvov, 1876-1883). Tentativas foram feitas mais uma vez para ligar a Cabalá aos estudos filosóficos, como no Ma'amar Efsharit ha-Tiv'it de Naftali Hirsch \*Goslar, os primeiros escritos de Solomon \*Maimon (ver A. Geiger, JZWL, 4, 1866, 192–6), que permaneceu em manuscrito, e particularmente o Sefer ha-Berit de Phinehas Elijah Horowitz de Vilna (Bru enn, 1897) e o Imrei Binah de Isaac \*Satanow, um dos primeiros maskilim em Berlim.

Em contraste com essas tentativas de um estudo mais profundo da Kabalah, o movimento yásidic ampliou a tela e se esforçou para tornar as idéias cabalísticas cada vez mais populares, muitas vezes por meio de uma interpretação nova e mais literal de seus princípios (ver y asidim). Nesse movimento, o misticismo judaico provou ser mais uma vez uma força viva e um fenômeno social. No ramo \*Chabad do yásidismo, foi criada uma forma original de Kabalah, que tinha um objetivo psicológico claro e produzia uma literatura variada; mas também no campo yásidic havia correntes que remontavam a um estudo da Cabala Luriano. Esta Cabala floresceu novamente por um século, particularmente na escola de yevi Hirsch de \*Zhidachov (Zydzów; d. 1831) que produziu uma rica literatura cabalística.

Os chefes desta escola eram Isaac Eizik Jehiel de \*Komarno (falecido em 1874), Isaac Eizik de Zhidachov (falecido em 1873) e Joseph Meir Weiss de \*Spinka (1838–1909).

No início da fermentação nacionalista do século XIX, dois cabalistas estavam ativos – Elijah \*Guttmacher em Graetz (1796-1874) e Judah \*Alkalai em Belgrado (1798-1878); os escritos sionistas deste último estão impregnados do espírito da Cabalá. Na Europa Central e Ocidental a influência da Cabala declinou rapidamente, particularmente após o conflito entre Jacob \*Emden e Jonathan \*Eybeschutz sobre

a associação deste último com o Shabbateanismo. Nathan \*Adler em Frankfurt reuniu em torno de si um círculo que tinha tendências cabalísticas, e seu aluno, Seckel Loeb \*Wormser, “o Baal Shem de Michelstadt” (falecido em 1847), foi por algum tempo removido pelo governo do rabinato de sua cidade, “por causa de sua supersticiosa fé cabalística” – aparentemente como resultado de intrigas dos maskilim. Enquanto Phinehas Katzenelenbogen, o rabino de Boskovice em meados do século XVIII, catalogava os sonhos e experiências cabalísticas de sua família (Oxford Ms. 2315), e no círculo de Nathan Adler, como nos círculos do último Frankistas em Offenbach, alegações de sonhos proféticos foram feitas, os rabinos foram se afastando cada vez mais de qualquer manifestação de uma tendência mística ou uma inclinação para a Cabala. Quando Elhanan Hillel Wechsler (falecido em 1894) publicou seus sonhos sobre o holocausto que estava prestes a acontecer aos judeus alemães (1881), os principais rabinos ortodoxos tentaram impedi-lo de fazê-lo, e suas inclinações cabalísticas o levaram a ser perseguido. O último livro de um cabalista alemão a ser impresso foi Torei Za hav de Hirz Abraham Scheyer de Mainz (falecido em 1822) publicado em Mainz em 1875. No entanto, vários tipos de literatura cabalística continuaram a ser escritos na Europa Oriental e no Oriente Próximo até ao tempo do Holocausto, e em Israel até o presente.

A transformação das idéias cabalísticas nas formas do pensamento moderno pode ser vista nos escritos de pensadores do século XX como R. Abraham Isaac \*Kook (Orot ha-Kodesh, Arpilei Tohar, Reish Millin); nos livros hebraicos de Hillel \*Zeitlin; e nos escritos alemães de Isaac Bernays (Der Bibel'sche Orient, 1821) e Oscar \*Goldberg (Die Wirklichkeit der Hebraeer, Berlim, 1925).

O fervoroso ataque à Cabala pelo movimento Haskalah no século XIX limitou sua profunda influência na Europa Oriental a um grau acentuado; mas quase não conseguiu diminuir a influência da Cabala nos países orientais, onde a vida da comunidade judaica foi profundamente afetada por ela até tempos recentes. Uma exceção foi o movimento anti-cabalista no lêmeen conhecido como Dor De'ah (“Do erde”). Liderado por Yiyya \*Kafay (Kafiy) de Sana (falecido em 1931), causou muitos conflitos entre os judeus do lêmeen. Além dos escritos acusatórios e difamatórios de 1914 em diante, apareceu em conexão com essa controvérsia o Mil'ymot ha-Shem de Kafay e a resposta dos rabinos iemenitas, Emu nat ha-Shem (Jerusalém 1931 e 1938). Esta volumosa defesa foi escrita por um estudioso de 18 anos, Joseph Jacob Zubiri.

#### as idéias básicas da cabala

Como é evidente no relato anterior, a Cabala não é um sistema único com princípios básicos que podem ser explicados de maneira simples e direta, mas consiste em uma multiplicidade de abordagens diferentes, amplamente separadas umas das outras e às vezes completamente contraditórias. No entanto, a partir da data do aparecimento do Sefer ha-Bahir

a Cabala possuía uma gama comum de símbolos e idéias que seus seguidores aceitavam como uma tradição mística, embora

diferiam uns dos outros na interpretação do significado preciso desses símbolos, das implicações filosóficas inerentes a eles, e também dos contextos especulativos através dos quais se tornou possível considerar essa estrutura comum como uma espécie de teologia mística do judaísmo. Mas, mesmo dentro deste sistema, duas etapas devem ser diferenciadas:

(1) a gama de símbolos da Cabala primitiva até e incluindo o período Safed, isto é, a teoria das Sefirot como cristalizada em Gerona, nas várias partes do Zohar, e nas obras dos cabalistas até Cordovero; e

(2) a gama de símbolos criados pela Cabala Luriânica, que em geral dominou o pensamento cabalístico desde o século XVII até tempos recentes. O sistema luriânico vai além da doutrina das Sefirot, embora faça uso amplo e enfático de seus princípios, e se baseia no simbolismo do parýufim.

Além disso, duas tendências básicas podem ser discernidas no ensino cabalístico. Um tem uma direção fortemente mística expressa em imagens e símbolos cuja proximidade interna com o reino do mito é muitas vezes impressionante. O caráter do outro é especulativo, uma tentativa de dar um significado ideacional mais ou menos definido aos símbolos. Em grande medida, essa perspectiva apresenta a especulação cabalística como uma continuação da filosofia, uma espécie de camada adicional sobreposta a ela por meio de uma combinação dos poderes do pensamento racional e da contemplação meditativa. As exposições especulativas do ensino cabalístico dependiam em grande parte das idéias da filosofia neoplatônica e aristotélica, como eram conhecidas na Idade Média, e eram redigidas na terminologia costumeira desses campos. Portanto, a cosmologia da Cabala é emprestada deles e não é nada original, sendo expressa na doutrina medieval comum dos intelectos separados e das esferas. Sua verdadeira originalidade está nos problemas que transcendem essa cosmologia. Como a filosofia judaica, a cabala especulativa transitou entre duas grandes heranças, a Bíblia e o judaísmo talmúdico, por um lado, e a filosofia grega em suas diferentes formas, por outro. A característica original e adicional, no entanto, foi o novo impulso religioso que procurou integrar-se a essas tradições e iluminá-las por dentro.

### Deus e a Criação

Todos os sistemas cabalísticos têm sua origem em uma distinção fundamental em relação ao problema do Divino. Em resumo, é possível pensar em Deus como o próprio Deus com referência à Sua própria natureza somente ou como Deus em Sua relação com Sua criação. No entanto, todos os cabalistas concordam que nenhum conhecimento religioso de Deus, mesmo do tipo mais exaltado, pode ser obtido exceto pela contemplação da relação de Deus com a criação. Deus em Si mesmo, a Essência absoluta, está além de qualquer compreensão especulativa ou mesmo extática.

A atitude da Cabala em relação a Deus pode ser definida como um agnosticismo místico, formulado de forma mais ou menos extremada e próxima do ponto de vista do neoplatonismo. A fim de expressar esse aspecto incognoscível do Divino, o kab primitivo

balistas da Provença e da Espanha cunharam o termo Ein-Sof ("Infinito"). Esta expressão não pode ser atribuída a uma tradução de um termo filosófico latino ou árabe. Ao contrário, é uma hipostatização que, em contextos que tratam da infinidade de Deus ou de Seu pensamento que "se estende sem fim" (le-ein sof ou ad le-ein sof), trata a relação adverbial como se fosse um substantivo e usa isso como um termo técnico. Ein-Sof aparece pela primeira vez nesse sentido nos escritos de Isaac, o Cego, e seus discípulos, particularmente nas obras de Azriel de Gerona, e mais tarde no Zohar, no Ma'arekhet ha-Elohut, e nos escritos daquele período. Enquanto os cabalistas ainda estavam cientes da origem do termo, eles não o usavam com o artigo definido, mas o tratavam como um nome próprio; foi somente a partir de 1300 que eles começaram a falar de ha-Ein-Sof também, e geralmente o identificam com outros epítetos comuns para o Divino. Esse uso posterior, que se espalhou por toda a literatura, indica um conceito pessoal e ístico distinto em contraste com a vacilação entre uma ideia desse tipo e um conceito impessoal neutro de Ein-Sof encontrado em algumas das fontes anteriores. A princípio, não ficou claro se o termo Ein-Sof se referia a "Aquele que não tem fim" ou "aquele que não tem fim". Este último aspecto neutro foi enfatizado ao enfatizar que Ein-Sof não deve ser qualificado por nenhum dos atributos ou epítetos pessoais de Deus encontrados nas Escrituras, nem devem ser adicionados elogios como Barukh Hu ou Yitbarakh (encontrados apenas na literatura posterior) para isso. Na verdade, no entanto, houve várias atitudes em relação à natureza de Ein-Sof desde o início; Azriel, por exemplo, tendia a uma interpretação impessoal do termo, enquanto Asher b. Davi o empregou de uma maneira distintamente pessoal e teísta.

Ein-Sof é a perfeição absoluta na qual não há distinções nem diferenciações, e de acordo com alguns até mesmo nenhuma vontade. Ele não se revela de uma maneira que torne possível o conhecimento de sua natureza, e não é acessível nem mesmo ao pensamento mais íntimo (hirhur ha-lev) do contemplativo. Somente pela natureza finita de cada coisa existente, pela existência real da própria criação, é possível deduzir a existência de Ein-Sof como a primeira causa infinita. O autor do Ma'arekhet ha-Elohut apresentou a tese extrema (não sem despertar a oposição de cabalistas mais cautelosos) de que toda a revelação bíblica, e também a Lei Oral, não continha nenhuma referência a Ein-Sof, e que apenas os místicos receberam algum indício disso. Assim, o autor deste tratado, seguido por vários outros escritores, foi levado à ousada conclusão de que somente o Deus revelado pode realmente ser chamado de "Deus", e não o "deus absconditus" oculto, que não pode ser objeto do pensamento religioso. Quando idéias desse tipo retornaram em um período posterior no Shabbatean e quasi-Shab batean Kabbalah, entre 1670 e 1740, elas foram consideradas heréticas.

Outros termos ou imagens que significam o domínio do Deus oculto que está além de qualquer impulso para a criação ocorrem nos escritos dos cabalistas de Gerona e na literatura da escola especulativa. Exemplos desses termos são Mah she-ein ha-mayashavah masseget ("aquilo que o pensamento não pode alcançar" – às vezes usado também para descrever a primeira emanção),

cabala

ha-ou ha-mit'alem ("a luz oculta"), seter ha-ta'alumah ("a ocultação do segredo"), yitron ("superfluidade" – aparentemente uma tradução do termo neoplatônico hyperousia), ha aÿdut ha-shavah ("unidade indistinguível", no sentido de uma unidade em que todos os opostos são iguais e em que não há diferenciação), ou mesmo simplesmente ha-mahut ("a essência"). O fator comum a todos esses termos é que Ein-Sof e seus sinônimos estão acima ou além do pensamento. Uma certa oscilação entre a abordagem pessoal e neutra do conceito de Ein Sof também pode ser vista na parte principal do Zohar, enquanto no estrato posterior, no Ra'aya Meheimna e no Tikkunim, um conceito pessoal é primordial. Ein-Sof é frequentemente identificado com a "causa de todas as causas" aristotélica e, através do uso cabalístico do idioma neoplatônico, com a "raiz de todas as raízes".

Embora todas as definições acima tenham um elemento negativo comum, ocasionalmente no Zohar há uma notável designação positiva que dá o nome Ein-Sof às nove luzes do pensamento que brilham do Pensamento Divino, trazendo assim Ein-Sof para fora de sua ocultação e até o nível mais humilde de emanção (o contraste entre os dois conceitos surge através da comparação entre várias passagens, por exemplo, 1, 21a, e 2, 239a com 2, 226a). No desenvolvimento posterior da Cabala Luriânica, no entanto, em oposição distinta à visão dos cabalistas anteriores, várias diferenciações foram feitas mesmo dentro de Ein-Sof. Na Cabalá, portanto, Ein-Sof é a realidade absoluta, e não havia dúvida quanto à sua natureza espiritual e transcendental. Isso foi assim mesmo que a falta de clareza em algumas das expressões usadas pelos cabalistas ao falar da relação do Deus revelado com Sua criação dê a impressão de que a própria substância do próprio Deus também é imanente dentro da criação (veja abaixo em Cabala e panteísmo). Em todos os sistemas cabalísticos, o simbolismo da luz é muito comumente usado em relação ao Ein-Sof, embora seja enfatizado que esse uso é meramente hiperbólico, e na Cabala posterior uma distinção clara foi às vezes feita entre Ein-Sof e "a luz do Ein-Sof." Na Cabala popular que encontra expressão em escritos éticos e literatura yásidic, Ein-Sof

é meramente um sinônimo para o Deus tradicional da religião, um uso linguístico muito distante daquele da Cabala clássica, onde há evidência da nítida distinção entre Ein Sof e o Criador Divino revelado. Isso pode ser visto não apenas nas formulações dos primeiros cabalistas (por exemplo, Isaac de Acre em seu comentário ao Sefer Yeÿirah, em: KS 31 (1956), 391), mas também entre os posteriores; Barukh Kosover (c. 1770) escreve: "Ein-Sof não é Seu nome próprio, mas uma palavra que significa sua completa ocultação, e nossa língua sagrada não tem palavra como essas duas para significar sua ocultação. E não é correto dizer 'Ein-Sof, bendito seja Ele' ou 'que Ele seja abençoado' porque Ele não pode ser abençoado por nossos lábios" (Ammud ha-Avo dah, 1863, 211d).

Todo o problema da criação, mesmo em seus aspectos mais recônditos, está ligado à revelação do Deus oculto e Seu movimento exterior – embora "não haja nada fora dEle" (Azriel), pois em última instância "tudo vem de o Um, e tudo retorna ao Um", segundo a neopla

fórmula tônica adotada pelos primeiros cabalistas. No ensino cabalístico, a transição de Ein-Sof para "manifestação", ou para o que poderia ser chamado de "Deus, o Criador", está ligada à questão da primeira emanção e sua definição. Embora houvesse pontos de vista amplamente divergentes sobre a natureza do primeiro passo da ocultação à manifestação, todos enfatizaram que qualquer relato desse processo não era uma descrição objetiva de um processo em Ein-Sof; não era mais do que poderia ser conjecturado a partir da perspectiva dos seres criados e foi expresso através de suas idéias, que na realidade não podem ser aplicadas a Deus de forma alguma. Portanto, as descrições desses processos têm apenas um valor simbólico ou, na melhor das hipóteses, aproximado. No entanto, lado a lado com esta tese, há especulações detalhadas que frequentemente reivindicam realidade objetiva para os processos que descreve. Este é um dos paradoxos inerentes à Cabalá, como em outras tentativas de explicar o mundo de uma forma mística.

A decisão de emergir da ocultação para a manifestação e a criação não é de forma alguma um processo que seja uma consequência necessária da essência de Ein-Sof; é uma decisão livre que permanece um mistério constante e impenetrável (Cordova, no início de Elimah). Portanto, na visão da maioria dos cabalistas, a questão da motivação última da criação não é legítima, e a afirmação encontrada em muitos livros de que Deus desejou revelar a medida de Sua bondade está lá simplesmente como um expediente que nunca é desenvolvido sistematicamente. Esses primeiros passos para fora, como resultado dos quais a Divindade se torna acessível às sondagens contemplativas do cabalista, ocorrem dentro do próprio Deus e não "deixam a categoria do Divino" (Cordova). Aqui a Cabalá parte de todas as apresentações racionalistas da criação e assume o caráter de uma doutrina "teosófica", isto é, uma que se preocupa com a vida interior e os processos do próprio Deus. Uma distinção nos estágios de tais processos na unidade da Divindade pode ser feita apenas pela abstração humana, mas na realidade eles estão unidos e unificados de uma maneira além de toda compreensão humana. As diferenças básicas nos vários sistemas cabalísticos já são aparentes no que diz respeito ao primeiro passo, e uma vez que tais idéias foram apresentadas de forma obscura e figurativa na literatura clássica, como o Bahir e o Zohar, expoentes de opiniões amplamente diferentes foram todos capazes de olhar para eles em busca de autoridade. O primeiro problema, que desde o início suscitou respostas diferentes, era se o primeiro passo era em direção ao mundo exterior, ou melhor, um passo para dentro, uma retirada de Ein-Sof para as profundezas de si mesmo. Os primeiros cabalistas e Cordovero adotaram a primeira visão, o que os levou a uma teoria da emanção próxima da neopla tônica, embora não absolutamente idêntica a ela. Mas a Cabala Luriânica, que assumiu a última posição, fala não apenas de um retorno das coisas criadas à sua fonte em Deus, mas também de um retorno (regressus) de Deus às profundezas de Si mesmo antes da criação, um processo identificável com o da emanção. apenas por meio de interpretá-lo como uma mera figura de linguagem. Tal interpretação, de fato, apareceu em pouco tempo (veja a seção sobre a Cabala Luriânica). Os conceitos que ocorrem com mais frequência na descrição desta primeira etapa dizem respeito principalmente



vontade, pensamento, Ayin (“Nada Absoluto”), e a radiação interna de Ein-Sof nas luzes celestiais chamadas “esplendores” (yāyāyot), que são mais altas do que qualquer outra emanção.

VAI. Se Ein-Sof for negado quaisquer atributos, então ele deve ser separado da Vontade Divina, por mais exaltada que esta seja e por mais claramente conectada com seu possuidor, que é Ein Sof. Os cabalistas de Gerona frequentemente falam do Deus oculto operando através da Vontade Primordial, que é, por assim dizer, englobada por Ele e unida a Ele. Esta, a mais elevada das emanções, que é ou emanada de Sua essência, ou oculta em Seu poder, constitui o nível último em que o pensamento pode penetrar. Menciona-se “a Vontade infinita” (ha-rayon ad ein-sof), “exaltação infinita” (ha-rom ad ein-sof) ou “aquilo que o pensamento nunca pode alcançar”, e a referência é a essa unidade de ação entre Ein-Sof e sua primeira emanção, que está ligada e retorna constantemente à sua fonte. Em algumas obras, por exemplo, Perush ha-Aggadot de Azriel, quase não há menção a Ein-Sof; em vez disso, a Vontade Primitiva aparece em expressões geralmente conectadas com o próprio Ein-Sof. Essa Vontade foi co-eterna com o próprio Ein-Sof, ou se originou apenas no momento de sua emanção, de modo que é possível pensar em uma situação em que Ein-Sof existiu sem Vontade, ou seja, vontade de criar ou ser? manifestado? Vários dos cabalistas de Gerona e seus seguidores tendiam a acreditar que a Vontade Primordial era eterna, e assim fixaram o início do processo de emanção no segundo passo ou Sefirá, que foi consequentemente chamado reshít (“início”), identificado com a Sabedoria Divina de Deus (veja abaixo). A maioria das declarações na parte principal do Zohar segue esta visão. O que é chamado de “a Vontade infinita”, no sentido da unidade de Ein-Sof com a Vontade e sua manifestação conjunta na primeira Sefirá, recebe o nome figurativo de Ática Kaddisha.

(“o Santo Ancião”) no Zohar. Além disso, naquelas passagens que falam de Ein-Sof e do início da emanção, este início (reshít) está sempre relacionado com a segunda Sefirá, não havendo menção de que o que a precedeu também veio a existir no tempo e não foi eternamente emanado. . Portanto, em alguns casos a primeira emanção é vista apenas como um aspecto externo de Ein-Sof: “Ela é chamada de Ein-Sof internamente e Keter Elyon externamente” (Tikkunei Zohar, final de Tikkun 22). No entanto, essa ordenação ocorre apenas nas passagens que discutem o processo em detalhes; naqueles que tratam do processo de emanção em geral, não há diferenciação entre o status da primeira Sefirá e o das outras Sefirot. À medida que a Cabala se desenvolveu na Espanha, prevaleceu a tendência de fazer uma distinção clara entre Ein-Sof e a primeira emanção, que agora começava a ser considerada nem eterna nem preexistente.

Entre os cabalistas de Safed, de fato, a visão contrária foi considerada quase herética, pois tornou possível a identificação de Ein-Sof com a primeira Sefirá. Na verdade, esta identificação é realmente encontrada em várias fontes cabalísticas antigas, e o autor anônimo de Sefer ha-Shem, erroneamente atribuído a Moses de Leon (c. 1325, impresso em Heikhal ha-Shem, Veneza, 1601, 4b), critica o Zohar por causa disso, dizendo

é contrário à “visão dos maiores cabalistas” e um erro tornado possível apenas pela falsa suposição de que o Ein Sof e a primeira emanção são um.

Os primeiros cabalistas, particularmente Azriel de Gerona e Asher b. David, considerou a Vontade Divina como aquele aspecto da Essência Divina que sozinho estava ativo na criação, e foi implantado lá pelo poder de Ein-Sof. A comunhão com a Vontade Suprema era o objetivo final da oração, pois era “a fonte de toda a vida”, incluindo a própria emanção. Esse conceito específico da Vontade como o Poder Divino supremo, que, de acordo com os cabalistas de Gerona e o Zohar, tem precedência até mesmo sobre o Pensamento Divino e o intelecto puro, contém traços da influência indireta da ideia central de Solomon ibn Gabirol em Mekor y ayim? Uma conexão histórica parece claramente aparente nos ensinamentos de Isaac ibn Latif (fl. 1230-60), que aparentemente viveu em Toledo e poderia ter lido o livro de Gabirol no original árabe. Sua teoria é uma mistura das idéias de Gabirol e as das primeiras gerações da Cabala espanhola. Sua visão da Vontade pode ser encontrada principalmente em seu Ginzei ha-Melekh e yurat ha-Olam. “A Vontade primordial” (ha-yefeý ha-kadmon) não é completamente idêntica a Deus, mas é uma vestimenta “apegada à substância do usuário por todos os lados”. Foi “a primeira coisa a ser emanada do verdadeiro Ser pré-existente” em um processo contínuo que não teve um começo real. Acima da matéria e da forma, esta Vontade une os dois em sua primeira união, trazendo assim à existência o que Ibn Latif chama de “a primeira coisa criada” (ha-nivra ha-rishon). Sua descrição dos detalhes dos processos que ocorrem abaixo do nível da Vontade difere da dos outros cabalistas; não foi aceito nem teve qualquer influência na teoria da nação emana como foi formulada na Cabala posterior. À medida que a tendência de identificar Ein-Sof com a primeira Sefirá tornou-se cada vez menos pronunciada, a distinção entre Ein-Sof e a Vontade foi enfatizada em um grau correspondentemente maior, embora a questão sobre se a Vontade foi criada ou eterna continuou a ser cercado por controvérsia, ou foi conscientemente obscurecido.

PENSAMENTO. Outro conceito básico para todo o problema da primeira manifestação de Ein-Sof é o de “Pensamento” (maýashavah). No Sefer ha-Bahir e nos escritos de Isaac, o Cego, nenhum status especial é concedido à Vontade, cujo lugar é ocupado pelo “Pensamento que não tem fim ou finalidade”, e que existe como o estado mais elevado, do qual tudo o mais emanou, sem ser designado como uma emanção em si. Assim, a primeira fonte de toda emanção às vezes também é chamada de “Pensamento puro” – um domínio impenetrável ao pensamento meramente humano. De acordo com essa teoria, todo o processo criativo depende de um ato intelectual e não volitivo, e a história da Cabalá é marcada por uma luta entre essas duas visões da criação. A identidade essencial de Vontade e Pensamento foi insistida apenas por Ibn Latif. Para a maioria dos cabalistas, aquele Pensamento que pensa apenas a si mesmo e não tem outro conteúdo foi rebaixado a um nível inferior ao da Vontade e passou a ser identificado com a Sabedoria Divina, que procedeu

cabala

contemplar não apenas a si mesmo, mas todo o plano da criação e o paradigma de todo o universo. Portanto, os cabalistas de Gerona e o autor do Zohar falam da “Vontade do Pensamento”, isto é, a Vontade que ativa o Pensamento, e não vice-versa. O aspecto mais elevado de *ÿokhmah* (“Sabedoria”), do qual os cabalistas de Gerona falam muito, é chamado *haskel* (de Jeremias 9:23), um termo que denota entendimento divino, a atividade do *sekhel* (“intelecto divino”), qualquer que seja o conteúdo disso, e não, como com *ÿokhmah*, sua cristalização em um sistema de pensamento. O conceito de *haskel* tomou o lugar da Vontade entre aqueles que não estavam inclinados a aceitar a teoria ou estavam perplexos com ela, particularmente na escola de Isaac, o Cego.

NADA. Mais ousado é o conceito do primeiro passo na manifestação de Ein-Sof como *ayin* ou *afisah* (“nada”, “nada”). Essencialmente, esse nada é a barreira que confronta a faculdade intelectual humana quando atinge os limites de sua capacidade. Em outras palavras, é uma afirmação subjetiva afirmando que aqui está um reino que nenhum ser criado pode compreender intelectualmente e que, portanto, só pode ser definido como “nada”. Essa ideia está associada também ao seu conceito oposto, a saber, que como na realidade não há diferenciação no primeiro passo de Deus em direção à manifestação, esse passo não pode ser definido de maneira qualitativa e, portanto, só pode ser descrito como “nada”. Ein-Sof que se volta para a criação se manifesta, portanto, como *ayin ha-gamur*

(“completo nada”), ou, em outra versão: “Deus que é chamado Ein-Sof em relação a Si mesmo é chamado *Ayin* em relação à Sua primeira auto-revelação”. Esse simbolismo ousado está associado à maioria das teorias místicas relativas à compreensão do Divino, e sua importância particular é vista na transformação radical da doutrina da *creatio ex nihilo* em uma teoria mística afirmando exatamente o oposto do que parece ser o literal. significado da frase. Deste ponto de vista, não faz diferença se o próprio Ein-Sof é o verdadeiro *ayin* ou se este *ayin* é a primeira emanção de Ein-Sof.

De qualquer ângulo, a teoria monoteísta da *creatio ex nihilo* perde seu significado original e é completamente revertida pelo conteúdo esotérico da fórmula. Como os primeiros cabalistas não permitiram interrupção no fluxo de emanção desde a primeira Sefirá até sua consolidação nos mundos familiares à cosmologia medieval, *creatio ex nihilo* pode ser interpretado como criação de dentro do próprio Deus. Essa visão, no entanto, permaneceu uma crença secreta e foi ocultada por trás do uso da fórmula ortodoxa; mesmo um cabalista autoritário como *Nay-*

*manides* foi capaz de falar em seu comentário à Torá de *creatio ex nihilo* em seu sentido literal como a criação livre da matéria primordial da qual tudo foi feito, enquanto implica simultaneamente, como mostra seu uso da palavra *ayin*

em seu comentário a Jó 28:12 e por alusões cabalísticas em seu comentário a Gênesis 1, que o verdadeiro significado místico do texto é o surgimento de todas as coisas do nada absoluto de Deus. Baseando suas especulações no comentário ao *Sefer Yeïrah* por Joseph Ashkenazi (atribuído

nas edições impressas de Abraão b. David), os cabalistas que mantinham uma visão teísta indubitável tentaram resgatar o significado original da fórmula definindo a primeira Sefirá como o primeiro efeito, que é absolutamente separado de sua causa, como se a transição de causa para efeito envolvesse um grande salto de Ein-Sof to *ayin*, uma visão que se conformava com o quadro teológico tradicional. No entanto, a fim de escapar da lógica interna da teoria inicial, alguns cabalistas posteriores, do século XVI em diante, tentaram adicionar um novo ato de *creatio ex nihilo* após a emanção das Sefirot ou em cada estágio de emanção e criação. Dúvidas desse tipo não existiam na *Kabalah espanhola*, nem nas obras de Cordovero, embora no *Elimah Rabbati* ele achasse difícil decidir entre uma interpretação simbólica e uma literal da fórmula. Davi B. Abraham ha Lavan em *Masoret ha-Berit* (final do século XIII) definiu o *ayin* (“nada”) como “ter mais ser do que qualquer outro ser no mundo, mas como é simples, e todas as outras coisas simples são complexas quando comparado com sua simplicidade, então, em comparação, é chamado de ‘nada’” (*Kovey al-Yad*, nova série, i, 1936, 31). Também encontramos o uso figurado do termo *imkei ha ayin* (“as profundezas do nada”), e é dito (*ibid.*) que “se todos os poderes voltassem ao nada, o Primordial que é a causa de tudo permaneceria em igual unidade nas profundezas do nada”.

AS TRÊS LUZES. Outra ideia ligada à transição do Emanador para o emanado originou-se de um *res sponsum* (início do século XIII) atribuído a Hai Gaon, e posteriormente suscitou muita especulação (ver *Origines...*, 367-75). Ali se afirma que, acima de todos os poderes emanados, existem na “raiz de todas as raízes” três luzes ocultas que não têm começo, “porque elas são o nome e a essência da raiz de todas as raízes e estão além do alcance do pensamento.” À medida que a “luz interior primordial” se espalha por toda a raiz oculta, duas outras luzes são acesas, chamadas ou *meïuyyay* e ou *ÿay* (“luz cintilante”). Ressalta-se que essas três luzes constituem uma essência e uma raiz que está “infinitamente oculta” (*ne’lam ad le-ein sof*), formando uma espécie de trindade cabalística que precede a emanção das dez Sefirot. No entanto, não está suficientemente claro se a referência é a três luzes entre o Emanador e a primeira emanção, ou a três luzes que se irradiam dentro da própria substância do Emanador – ambas as possibilidades podem ser suportadas. Na terminologia do *Kabalah*, essas três luzes são chamadas *ÿayyayot* (“esplendores”), e são consideradas as raízes das três Sefirot superiores que emanam delas (ver Cordovero, *Pardes Rimmonim*, cap.

11). A necessidade de postular esta estranha trindade é explicada pelo desejo de fazer as dez Sefirot se conformarem com os 13 atributos predicados de Deus. Não é de surpreender que os cristãos mais tarde tenham encontrado uma alusão à sua própria doutrina da trindade nesta teoria, embora não contenha nenhuma das hipóteses pessoais características da trindade cristã. De qualquer forma, a hipótese do *ÿayyayot* levou a complicações adicionais na teoria da emanção e à predicação de raízes na essência de Ein-Sof para tudo o que foi emanado. Na geração

após a publicação do Zohar, David b. Judah ḥ asid, em seu Mare'ot ha-yove'ot, menciona dez ḥayyot colocados entre Ein-Sof e a emanação das Sefirot.

### Emanação e o Conceito das Sefirot

Os estudiosos há muito se envolvem em uma controvérsia sobre se a Cabala ensina ou não a emanação como o surgimento de todas as coisas de dentro do próprio Deus. Nessa controvérsia há uma considerável confusão conceitual. Como vários estudiosos antes dele, A. Frank interpretou a Cabala como um sistema puramente emanatista, que ele considerava idêntico a uma abordagem claramente panteísta. Ele, portanto, pensava na emanação como uma saída real da substância de Deus e não simplesmente do poder do Emanador. Ele baseou sua interpretação no Zohar, e especialmente no ensino luriano posterior, embora nenhuma dessas duas fontes contenha qualquer referência a uma teoria direta de emanação substantiva. Ao contrário de Frank, DH

Joel se propôs a provar que o Zohar e a Cabala primitiva em geral não continham nada da teoria da emanação, que Joel acreditava ter surgido pela primeira vez nos escritos dos “comentadores modernos” do século XVI, onde foi o resultado de falhas de interpretação. Em sua opinião, não há diferença significativa entre “a teologia pura” dos pensadores medievais judeus e “a verdadeira Cabala”, cujo próprio fundamento é a ideia da livre criação da substância primordial ex nihilo no sentido literal do termo. Não há dúvida de que Joel e Frank estavam igualmente enganados e que ambos estavam errados ao interpretar o conteúdo básico da Cabala Luriana em termos panteístas. Na medida em que a Cabala primitiva precisava de uma fundamentação teórica, ela foi amplamente influenciada pelo neoplatonismo; e embora propusesse um processo definido de emanação – a teoria da emanação das Sefirot – este era um tipo de atividade que acontecia dentro do próprio Divino. O Deus que se manifesta em Suas Sefirot é o mesmo Deus da crença religiosa tradicional e, conseqüentemente, apesar de todas as complexidades que tal ideia envolve, a emanação das Sefirot é um processo dentro do próprio Deus. O Deus oculto no aspecto de Ein-Sof e o Deus manifestado na emanação das Sefirot são um e o mesmo, visto de dois ângulos diferentes. Há, portanto, uma clara distinção entre os estágios de emanação nos sistemas neoplatônicos, que não são concebidos como processos dentro da Divindade, e a abordagem cabalística. Na Cabalá, a nação de emanação como um estágio intermediário entre Deus e a criação foi transferida para o Divino, e o problema da continuação desse processo fora da Divindade deu origem a várias interpretações. A princípio não havia necessidade de concluir que os mundos abaixo do nível das Sefirot, e o próprio mundo corpóreo, também emanam das Sefirot. Talvez intencionalmente, os cabalistas lidaram com este ponto de uma forma altamente obscura, muitas vezes deixando aberto o caminho para as mais diversas interpretações. As ações de Deus fora do reino das Sefirot de emanação levaram ao surgimento de seres criados separados das Sefirot por um abismo, embora poucos cabalistas sustentassem inequivocamente que o processo de emanação chegou a um fim absoluto com a Sefira final e que o que se seguiu

constituiu um começo completamente novo. Os primeiros cabalistas concordavam que todas as criaturas abaixo das Sefirot tinham uma existência própria fora do Divino, e se distinguiam dela em sua existência independente, uma vez que seu estado era o de seres criados, embora tivessem seus arquétipos nas Sefirot.

Mesmo acreditando que, do ponto de vista de Deus, eles têm sua raiz em Seu ser, eles estão em si mesmos separados de Sua essência e possuem uma natureza própria. Distinções desse tipo são comuns à Cabala e a outras teologias místicas, como as do islamismo e do cristianismo medievais, mas geralmente eram negligenciadas na maioria das discussões cabalísticas sobre emanação, com toda a conseqüente falta de clareza que isso acarretava. Particularmente em vários livros importantes que não tentam construir suas doutrinas em uma base teórica firme, como o Bahir, o Zohar e as obras de Isaac b. Jacob ha-Kohen, os autores costumam usar termos altamente ambíguos e falam de “criação” mesmo quando significam “emanação”. Essa ambigüidade pode ser explicada à luz da história da Cabala, que inicialmente se preocupou com a descrição de uma experiência religiosa e contemplativa e não com questões de sistematização puramente teórica. Além disso, a Cabala em desenvolvimento era herdeira de uma herança gnóstica forte e com inclinação mítica de especulação sobre os éons (cuja natureza também estava sujeita a muitas interpretações teóricas). Assim, quando sua linguagem figurativa e simbólica foi submetida a um teste lógico, fontes como as acima receberam muitas interpretações teológicas e analíticas diferentes.

À medida que a Cabala se desenvolveu na Provença e na Espanha e a tradição gnóstica foi confrontada com o neoplatonismo, uma série de pequenos tratados foram escritos nos quais se tentou dar uma descrição independente dos processos de emanação. A maioria dessas obras pertence ao círculo do Sefer ha Iyyun (veja acima). Eles mostram muito claramente que, além da teoria das Sefirot, havia outras abordagens para uma descrição do mundo espiritual, como em termos de um mundo de poderes (koḥot), luzes ou intelectos divinos, que às vezes eram recebidos nomes idênticos, mas que foram ordenados cada vez de maneiras bastante diferentes. Obviamente, esses foram os primeiros tentáculos para o estabelecimento de uma ordem definitiva nos graus e estágios de emanação. No entanto, como não correspondiam ao simbolismo que havia sido construído de forma mais ou menos unificada desde o tempo de Isaac, o Cego, até o Zohar, foram quase completamente desconsiderados.

Ao contrário desses primeiros passos hesitantes, a teoria das Sefirot em última análise, tornou-se a espinha dorsal do ensino cabalístico espanhol e daquele sistema básico de simbolismo místico que teve repercussões tão importantes na visão dos cabalistas sobre o significado do judaísmo. Desde o início, as idéias sobre a emanação estavam intimamente ligadas a uma teoria da linguagem. Por um lado, muito está escrito sobre a manifestação do poder de Ein-Sof através de vários estágios de emanação que são chamados de Sefirot e não são mais do que os vários atributos de Deus ou descrições e epítetos que podem ser aplicados a Ele. – ou seja, sobre um processo contínuo de emanação

cabala

nação. No entanto, ao mesmo tempo, esse mesmo processo foi descrito como uma espécie de revelação dos vários Nomes peculiares a Deus em Sua capacidade de Criador. O Deus que se manifesta é o Deus que se expressa. O Deus que "chamou" Seus poderes para se revelarem os nomeou, e, pode-se dizer, chamou a Si mesmo também, por nomes apropriados. O processo pelo qual o poder de emanção se manifesta da ocultação para a revelação é paralelo à manifestação da fala divina de sua essência interior no pensamento, através do som que ainda não pode ser ouvido, na articulação da fala. Através da influência do Sefer Ye'irah, que fala das "dez Sefirot

de belimah", o número dos estágios de emanção foi fixado em dez, embora neste trabalho inicial o termo se refira apenas aos números ideais que contêm as forças da criação. No uso cabalístico, por outro lado, significa os dez poderes que constituem as manifestações e emanções de Deus. Uma vez que as Sefirot são estados intermediários entre o primeiro Emanador e todas as coisas que existem à parte de Deus, elas também representam as raízes de toda existência em Deus o Criador.

Que muitos temas estão unidos, ou às vezes simplesmente misturados, neste conceito é demonstrado pela profusão de termos usados para descrevê-lo. O termo Sefirah não está relacionado com o grego ὑψίστος ("esferas"), mas já no Sefer ha-Bahir está relacionado com o hebraico sappir ("safira"), pois é o esplendor de Deus que é como o de a safira. O termo não é usado na parte principal do Zohar, aparecendo apenas no estrato posterior, mas outros cabalistas também empregaram uma grande quantidade de sinônimos. As Sefirot também são chamadas de ma'amarot e dibburim ("provérbios"), shemot ("nomes"), orot ("luzes"), ko'ot ("poderes"), ketarim ("coroas"; já que são "as coroas celestiais do Rei Sagrado"), middot no sentido de qualidades, madregot ("estágios"), levushim ("vestimentas"), marot ("espelhos"), neti'ot ("brotos"), mekorot ("fontes"), yamim elyonim ou ye mei kedem ("dias supremos ou primordiais"), sitrin (ou seja, "como pectos" encontrados principalmente no Zohar), ha-panim ha-penimiyot ("as faces internas de Deus"). (Uma longa lista de outras designações para as Sefirot pode ser encontrada em Herrera, Sha'ar ha-Shamayim, 7:4.) Termos como "os membros do Rei" ou "os membros do Shi'ur Komah", o imagem mística de Deus, aludem ao simbolismo do homem supremo, também chamado ha-adam ha-gadol, ou homem primordial. Às vezes, o termo é usado para uma Sefirá específica, mas muitas vezes denota todo o mundo da emanção. O termo ha-adam ha-kadmon ("homem primordial") ocorre pela primeira vez em Sod Yedi'at ha-Me'i'ut, um tratado do círculo Sefer ha-Iyyun. Esses diferentes motivos das Sefirot, que se expressam nessa proliferação de nomes, tendem a variar tanto com o contexto específico quanto com as inclinações gerais do cabalista que os utiliza.

Não existe uma definição canônica acordada. A ligação conceitual entre os ma'amarim ou os ketarim, como eram chamados os Se firot no Sefer ha-Bahir, e as substâncias intermediárias entre o infinito e o finito, o um e o muitos, do neoplatonismo, originou-se principalmente na obra de Azriel, que estava determinado a se desfazer da ideia das Sefirot de seu caráter gnóstico. Suas definições, que aparecem em Pe

rush Eser Sefirot e Derekh ha-Emunah ve-Derekh ha-Kefi rah, e os de seu companheiro Asher b. David, foram amplamente instrumentais na fixação do conceito das Sefirot na Cabala espanhola, embora a tendência de retratá-las como eras gnósticas não tenha desaparecido completamente. Segundo Azriel, as coisas foram criadas em uma ordem específica, pois a criação foi intencional, não acidental. Esta ordem, que determina todo o processo de criação e de geração e decadência, é conhecida como Sefirot, "o poder ativo de cada coisa existente numericamente definível".

Uma vez que todas as coisas criadas passam a existir através da ação das Sefirot, estas últimas contêm a raiz de toda mudança, embora todas elas emanem do único princípio, Ein-Sof, "fora do qual não há nada". Em termos de sua origem em Ein-Sof as Sefirot não são diferenciadas, mas em relação à sua atividade dentro do reino finito da criação elas são. Ao lado dessas definições platônicas existe a concepção teosófica das Sefirot como forças da essência ou natureza divina, através das quais o ser absoluto se revela; eles, portanto, constituem o fundamento interior e a raiz de todo ser criado de uma maneira que geralmente não é especificamente definida, mas não necessariamente como "intermediários" no sentido filosófico. O contraste com o padrão neoplatônico é expresso de maneira muito definida em uma doutrina, comum a todos os cabalistas de todas as épocas (até mesmo a Azriel), sobre a dinâmica desses poderes. Embora haja uma hierarquia específica na ordem das Sefirot, ela não é determinada ontologicamente: todas estão igualmente próximas de sua fonte no Emanador (isso já é assim no Sefer ha-Bahir). É possível que eles se unam em uniões místicas, e alguns deles se movem para cima e para baixo dentro da estrutura da vida oculta de Deus (ambos motivos gnósticos), o que não se encaixa no ponto de vista platônico. Em outras palavras, dentro de um sistema platônico conceitual, uma compreensão teosófica de Deus veio à tona.

A natureza ou essência dessas Sefirot, que é a relação do mundo manifesto do Divino com o mundo criado e com o ser oculto do Emanador, era um assunto amplamente contestado. As Sefirot eram idênticas a Deus ou não, e, se não, onde estava a diferença? A princípio essa questão não surgiu, e as imagens usadas para descrever as Sefirot e sua atividade não visavam uma definição precisa. A descrição das Sefirot como vasos para a atividade de Deus, o Emanador, que ocorre, por exemplo, já em Asher b. David, não contradiz a ideia de que em essência eles são equiparados a Deus. O termo ko'a'y ("força", "poder", "potência"), comum na literatura cabalística, nem sempre indica uma distinção precisa entre "força" e "essência" no sentido totélico de Aris. Também é usado para se referir à existência independente de "potências", hipóstases que são emanadas de sua fonte, sem qualquer indicação prévia de se essa emanção é uma expansão da essência desta última ou apenas de sua radiação que antes estava oculta em potencialidade. e agora está ativado. Em descrições puramente figurativas do mundo das Sefirot, essas distinções filosóficas não vieram à tona, mas uma vez que questões desse tipo foram levantadas, era impossível evitá-las.

A maioria dos primeiros cabalistas estava mais inclinada a aceitar a visão de que as Sefirot eram realmente idênticas à substância ou essência de Deus. Isto é afirmado em muitos documentos do século XIII, e enfatizado mais tarde na escola de R. Solomon b. Adret, e particularmente no Ma'arekhet ha-Elohut, que foi seguido no século XVI por David Messer Leon, Meir ibn Gabbai e Joseph Caro. De acordo com essa visão, as Sefirot não constituem "seres intermediários", mas são o próprio Deus. "A Emanação é a Divindade", enquanto Ein-Sof não pode ser objeto de investigação religiosa, que pode conceber Deus apenas em Seu aspecto externo. A parte principal do Zohar também tende em grande parte para esta opinião, expressando-a enfaticamente na identidade intercambiável de Deus com Seus Nomes ou Seus Poderes: "Ele é Eles, e Eles são Ele" (Zohar, 3, 11b, 70a). No último estrato, no entanto, no Ra'aya Meheimna e o Tikkunim, e posteriormente no Ta'amei ha-Mitzvot de Menahem Recanati, as Sefirot são vistas não como a essência de Deus, mas apenas como vasos ou ferramentas: embora de fato não estejam separadas de Ele nem situadas fora de Ele como as ferramentas de um artesão humano, não são mais do que meios e instrumentos. que Ele usa em Sua obra. Recanati afirma que a maioria dos cabalistas de seu tempo discordava dessa visão. Nos escritos de Joseph Ashkenazi (Pseudo-Ravad) esta teoria é desenvolvida ao extremo onde as Sefirot, sendo intermediárias, oram ao próprio Deus e são realmente incapazes de perceber a natureza de seu Emanador, uma visão que foi apresentada pela primeira vez em os escritos de Moisés de Burgos e posteriormente apareceu em muitas obras cabalísticas. Cordovero tentou conciliar essas duas visões opostas e conceder uma certa medida de verdade a cada uma. Assim como em toda vida orgânica a alma (a essência) não pode ser distinguida do corpo (os vasos) exceto in abstracto e, de fato, eles não podem ser separados quando estão trabalhando juntos, assim pode-se dizer de Deus que Ele trabalha, por assim dizer, como um organismo vivo, e assim as Sefirot têm dois aspectos, um como "essência" e o outro como "vasos". Dominando este organismo teosófico está um princípio metabiológico de medida e forma chamado kav ha middah (de acordo com declarações específicas no Zohar que usam este termo para expressar a natureza da atividade da primeira Sefirah). Deste ponto de vista, as Sefirot são idênticas à essência de Deus e também separadas Dele (ver Pardes Rimmonim, cap. 4). Na Cabala posterior, essa visão tornou-se primordial.

As Sefirot emanam de Ein-Sof em sucessão – "como se uma vela fosse acesa de outra sem que o Emanador fosse diminuído de forma alguma" – e em uma ordem específica. No entanto, em contraste com o conceito neoplatônico em que os intermediários estão completamente fora do domínio do "Um", eles não saem do domínio divino. Este fluxo recebe o nome de hamshakhah ("extrair"), ou seja, a entidade que é emanada é extraída de sua fonte, como a luz do sol ou a água de um poço. De acordo com Naḳ-

manides (em seu comentário a Nm 11: 17) e sua escola, o segundo termo, aḳilut, expressa a posição particular dessa emanação. O termo é entendido como derivado de eḳel

("próximo", ou "com"), pois mesmo as coisas que são emanadas permanecem "por Ele", e agem como potências manifestando a unidade do Emanador. A interpretação antiemanatista de Naḳmanides do termo aḳilut foi aparentemente destinada apenas aos não iniciados, pois em seus escritos esotéricos ele também usa o termo ham shakhah (em seu comentário ao Sefer Yeḳirah). De um modo geral, a ênfase é colocada no fato de que o Deus que se expressa na emanação das Sefirot é maior do que a totalidade das Sefirot através das quais Ele opera e por meio do qual Ele passa da unidade para a pluralidade. A personalidade de Deus encontra expressão precisamente através de Sua manifestação nas Sefirot. É, portanto, surpreendente que, naqueles círculos próximos a Naḳmanides, a natureza do Emanador, que permaneceu oculta além de toda emanação, fosse considerada uma tradição bem guardada. O próprio Naḳmanides refere-se a ela como "a matéria oculta no topo do Keter", no topo da primeira Sefirá, uma designação que a priva de qualquer qualidade pessoal (comentário ao Sefer Yeḳirah). Como observado acima, no entanto, alguns de seus cabalistas contemporâneos, como Abraão de Colônia (1260-1270) em Keter Shem Tov, rejeitaram completamente essa ideia negando um aspecto impessoal a Deus e identificando Ein-Sof com a primeira Sefirá.

Derivando aḳilut de eḳel não implica necessariamente que o processo de emanação seja eterno: significa simplesmente o contraste entre dois domínios – o olam ha-yḳud ("o mundo da unificação") e o olam ha-perud ("o mundo da separação"). A emanação é o mundo da unificação, não da unidade estática de Ein-Sof, mas do processo que ocorre em Deus, que é Ele mesmo unificado na unidade dinâmica de Seus poderes ("como a chama ligada a uma queima de carvão"). Em contraste com isso, "o mundo da separação" refere-se ao domínio que resulta do ato de criação, cuja natureza teosófica interior é expressa na emanação das Sefirot. Mas este processo de emanação das Sefirot não é temporal, nem necessita de qualquer mudança no próprio Deus; é simplesmente a emergência da potencialidade para a realidade daquilo que estava oculto dentro do poder do Criador.

No entanto, as opiniões divergem sobre a questão da emanação e do tempo. Azriel ensinava que a primeira Sefirá estava sempre dentro da potencialidade de Ein-Sof, mas que outras Sefirot eram emanadas apenas no sentido intelectual e tiveram um começo no tempo; havia também Sefirot que foram emanadas apenas "agora, perto da criação do mundo". Outros sustentavam que o conceito de tempo não tinha aplicação ao processo de emanação, enquanto Cordovero sustentava que esse processo ocorria dentro do "tempo não temporal", uma dimensão do tempo que ainda não envolvia diferenciação em passado, presente e futuro. Uma dimensão desse tipo também foi importante no pensamento dos neoplatônicos posteriores, que falaram de sempiternitas. Este conceito supermundano de tempo foi definido "como um piscar de olhos, sem qualquer intervalo" entre os vários atos que faziam parte da emanação (assim em Emek ha-Melekh e Va-Yakhel Moshe por Moses Graf). Joseph Solomon Delmedigo em Na velot ḳ okmah, e Jonathan Eybeschuetz em Shem Olam, também postularam a coeternidade das Sefirot, mas geralmente falam

cabala

Essa ideia suscitou muita oposição. Já no século XIII foi formulada a contra-doutrina de que “as essências existiam, mas a emanção surgiu” (Origens..., 295). Se as essências precederam a emanção, então elas devem necessariamente ter existido na vontade ou pensamento de Ein-Sof, mas elas foram manifestadas por um ato que tinha algo da natureza da nova criatividade, embora não no sentido usual de criatividade no tempo.

Na literatura da Cabala, a unidade de Deus em Suas Sefirot e a aparência da pluralidade dentro do Um são expressas através de um grande número de imagens que se repetem continuamente. Eles são comparados a uma vela piscando no meio de dez espelhos colocados um dentro do outro, cada um de uma cor diferente. A luz é refletida de forma diferente em cada um, embora seja a mesma luz única. A imagem ousada das Sefirot como vestimentas é extremamente comum. De acordo com o Midrash (Pesikta de-Rav Kahana), na criação do mundo Deus se vestiu com dez vestimentas, e estas são identificadas na Cabalá com as Sefirot, embora no último texto não seja feita distinção entre a vestimenta e a vestimenta. corpo – “é como a vestimenta do gafanhoto cuja roupa é parte de si mesmo”, uma imagem tirada do Midrash Genesis Rabbah. As vestimentas permitem ao homem olhar para a luz, que sem elas seria ofuscante. Ao se acostumar primeiro a olhar para uma peça de roupa, o homem pode olhar progressivamente mais para a próxima e para a próxima, e dessa forma as Sefirot servem como degraus na escada de ascensão em direção à percepção de Deus (Asher b. David, Perush Shem ha -Meforash).

A doutrina das Sefirot era o princípio principal que separava claramente a Cabalá da filosofia judaica. O assunto da filosofia – a doutrina dos atributos divinos e em particular “os atributos da ação” como distintos dos “atributos essenciais” – foi transformado na Cabalá na concepção teosófica de uma Divindade que foi dividida em reinos ou “planos” que, pelo menos aos olhos do observador, existiam como luzes, potências e inteligências, cada uma de riqueza e profundidade ilimitadas, cujo conteúdo o homem podia estudar e procurar penetrar. Cada um era como “um mundo em si mesmo”, embora também se refletisse na totalidade de todos os outros. Já no início do século XIII, após o aparecimento do Sefer ha-Bahir, foi proposta a visão de que havia processos dinâmicos não apenas entre as Sefirot, mas também dentro de cada Sefirá separada. Essa tendência para uma doutrina cada vez mais complexa das Sefirot foi a característica mais distinta do desenvolvimento da teoria cabalística.

O número dez forneceu a estrutura para o crescimento de uma multiplicidade aparentemente infinita de luzes e processos. No círculo do Sefer ha-Iyyun, onde este desenvolvimento começou, encontramos uma enumeração dos nomes das luzes e poderes intelectuais, que se encaixam apenas parcialmente no simbolismo tradicional das Sefirot (veja abaixo) e às vezes divergem amplamente dele. Os escritos do “círculo gnóstico” em Castela expandiram a estrutura de emanção e acrescentaram potências com nomes pessoais que deram um colorido único ao mundo das Sefirot e a tudo o que existia fora dele. Essa tendência

foi continuado pelo autor do Zohar, cujas descrições dos primeiros atos da criação, e particularmente aqueles no Idrá Rabba e no Idrá Zuta sobre as configurações das forças de emanção (chamadas Atika Kaddisha, Arikh Anpin e Ze'eir Anpin), são muito diferentes do conceito simples original das Sefirot. Aqui está o início do simbolismo anatômico e fisiológico do Shi'ur Komah – uma descrição da imagem de Deus baseada na analogia com a estrutura humana – que abalou os próprios fundamentos da doutrina Sefirot e introduziu nela novas diferenciações e combinações. Uma complexidade adicional resultou quando a teoria das Sefirot

foi combinado com a Cabala profética e “a ciência da combinação” da escola de Abraham Abulafia. Cada combinação diferente de letras e vogais podia ser vista no esplendor daquela luz intelectual que aparece sob certas circunstâncias nas meditações do místico. Livros inteiros, como o Berit Menuyah (segunda metade do século XIV), Tole dot Adam (ver Kitvei Yad ba-Kabbalah, 58–60; impresso em parte em Casablanca em 1930 em Sefer ha-Malkhut) e Avnei Shomron por Joseph ibn Sayyā (ibid., 89–91), refletem essa visão. Essas complexidades na doutrina das Sefirot atingiram sua expressão mais extrema no Elimah Rabbati de Cordovero e, finalmente, na teoria luriânica do par'yufim (veja abaixo).

As Sefirot, tanto individual quanto coletivamente, incluem o arquétipo de cada coisa criada fora do mundo da nação emana. Assim como eles estão contidos na Divindade, eles impregnam todos os seres fora dela. Assim, a limitação de seu número a dez envolve necessariamente a suposição de que cada um é composto por um grande número desses arquétipos.

### Detalhes da Doutrina das Sefirot e Suas

#### Simbolismo

Ambas as abordagens teosóficas e teológicas são igualmente evidentes na especulação cabalística sobre as Sefirot em geral e sua relação com o Emanador em particular. Quando se trata do desenvolvimento sequencial das Sefirot, por outro lado, e da função individual de cada uma, especialmente a partir da segunda Sefira, um forte elemento gnóstico e mítico começa a predominar. Os cabalistas enfatizavam continuamente a natureza subjetiva de suas descrições: “tudo é da perspectiva de quem recebe” (Ma'arekhet ha Elohut); “tudo isso é dito apenas do nosso ponto de vista, e tudo é relativo ao nosso conhecimento” (Zohar 2, 176a). No entanto, isso não os impediu de se entregarem às descrições mais detalhadas, como se estivessem falando afinal de uma realidade real e de ocorrências objetivas. O movimento progressivo da vida oculta de Deus, que se expressa em uma forma estrutural particular, estabeleceu o ritmo para o desenvolvimento dos mundos criados fora do mundo de emanção, de modo que essas primeiras estruturas mais íntimas se repetem em todos os domínios secundários. Portanto, há uma justificativa básica para um único sistema simbólico abrangente. Uma existência interior que desafia a caracterização ou descrição porque está além de nossa percepção só pode ser expressa simbolicamente. As palavras da Lei Escrita e da Lei Oral não descrevem apenas assuntos e eventos mundanos,

situados na história e preocupados com as relações entre Israel e seu Deus, mas também, quando interpretados misticamente, eles falam da interação entre o Emanador e o emanado, entre as diferentes Sefirot e entre as Sefirot e as atividades dos homens através Torá e oração.

O que no sentido literal é chamado de história da criação é na verdade uma alusão mística ao processo que ocorre dentro do próprio mundo da emanação e, portanto, só pode ser expresso simbolicamente. Falando de maneira geral, tal simbolismo interessava aos cabalistas muito mais do que toda a especulação teórica sobre a natureza das Sefirot, e a maior parte da literatura cabalística trata desse aspecto e sua aplicação detalhada.

A maioria dos comentários à Torá, aos Salmos e ao aggadot, bem como a volumosa literatura sobre as razões dos Mandamentos (ta'amei ha-mitzvot), baseiam-se nessa abordagem. Como observado acima, no entanto, nenhum desse simbolismo tem qualquer relação com Ein-Sof, embora houvesse cabalistas que atribuíam a estas últimas expressões específicas nas Escrituras ou no Sefer Ye'irah.

A ordem comum das Sefirot e os nomes mais geralmente usados para elas são (1) Keter Elyon ("coroa suprema") ou simplesmente Keter; (2)  $\dot{y}$  okhmah ("sabedoria"); (3) Binah ("inteligência"); (4) Gedullah ("grandeza") ou  $\dot{y}$  esed ("amor"); (5) Gevurah ("poder") ou Din ("juízo"); (6) Tiferet ("beleza") ou Ra'jamim ("compaixão"); (7) Ne'ya' ("resistência duradoura"); (8) Hod ("majestade"); (9)  $\dot{y}$  addik ("justo") ou Yesod Olam ("fundação do mundo"); (10) Malkhut ("reino") ou Atarah ("diadema"). Esta terminologia foi muito influenciada pelo versículo em I Crônicas 29:11, que foi interpretado como se aplicando à ordem das Sefirot. Embora as Sefirot sejam emanadas sucessivamente de cima para baixo, cada uma revelando um estágio adicional no processo divino, elas também possuem uma estrutura formalizada. Três desses agrupamentos são mais comumente encontrados. Em sua totalidade, as Sefirot constituem "a árvore da emanação" ou "a árvore das Sefirot", que a partir do século XIV é representada por um diagrama detalhado que lista os símbolos básicos apropriados a cada Sefira. A árvore cósmica cresce de sua raiz, a primeira Sefirá, e se espalha através daquelas Sefirot que constituem seu tronco até aquelas que constituem seus principais ramos ou coroa. Esta imagem é encontrada pela primeira vez no Sefer ha-Bahir: "Todos os poderes divinos do Santo, bendito seja Ele, repousam um sobre o outro e são como uma árvore". No entanto, no Bahir a árvore começa a crescer ao ser regada com as águas da Sabedoria, e aparentemente inclui apenas aquelas Sefi apodrecem de Binah para baixo. Ao lado desta imagem temos a imagem mais comum das Sefirot na forma de um homem.

Enquanto a árvore cresce com o topo para baixo, essa forma humana tem a cabeça corretamente no topo e é ocasionalmente chamada de "árvore invertida". As primeiras Sefirot representam a cabeça e, no Zohar, as três cavidades do cérebro; o quarto e o quinto, os braços; o sexto, o torso; o sétimo e oitavo, as pernas; o nono, o órgão sexual; e a décima refere-se ou à totalidade abrangente da imagem, ou (como no Bahir) à mulher como companheira do homem, pois ambas juntas são necessárias para constituir um homem perfeito. Na literatura cabalística

esse simbolismo do Homem primordial em todos os seus detalhes é chamado Shi'ur Komah. O padrão mais comum é o seguinte:

	Keter	
Binah		$\dot{y}$ okhmah
Guevurá		Gedullah
	Tiferet	
Hod		Ne'ya'
	Yesod	
	Malkhut	

Às vezes, as três Sefirot, Keter,  $\dot{y}$  okhmah e Binah, não são representadas em um triângulo, mas em uma linha reta, uma abaixo da outra. No geral, no entanto, a estrutura geral é construída a partir de triângulos.

A partir do final do século XIII, uma Sefirá complementar, chamada Da'at ("conhecimento"), aparece entre  $\dot{y}$  okhmah e Binah, uma espécie de harmonização das duas que não era considerada uma Sefirah separada, mas sim "a aspecto final de Keter". Esta adição surgiu do desejo de ver cada grupo de três Sefirot como uma unidade composta de tributos opostos e como uma síntese que finalmente os resolve. Esta não foi, no entanto, a motivação original do padrão. No Sefer ha-Bahir, e em vários textos antigos do século XIII, a Sefirá Yesod era considerada a sétima, precedendo Ne'ya' e Hod, e somente em Gerona foi finalmente assinada na nona posição. No modelo da hierarquia neoplatônica, segundo o qual a transição do um para o muitos era realizada através dos estágios do intelecto, alma universal e natureza, muitos cabalistas, Azriel em particular, pensavam nas Sefirot como também compreendendo esses estágios. (Embora eles ainda permanecessem dentro do domínio da divindade). Keter,  $\dot{y}$  okhmah e Binah eram "o intelectual" (ha-muskal);

Gedullah, Gevurah e Tiferet eram "os psíquicos" (ha-mur corte); Ne'ya', Hod e Yesod eram "os naturais" (ha-mutba).

Aparentemente, pretendia-se que esses três estágios fossem entendidos como as fontes dos reinos independentes do intelecto, alma e natureza, que foram totalmente ativados e desenvolvidos apenas em um nível inferior.

Uma vez que as Sefirot foram concebidas como a manifestação progressiva dos Nomes de Deus, um conjunto de equivalências entre estes e os nomes das Sefirot foi estabelecido:

	Ehyeh	Sim
YHWH (vocalizado como Elohim)		
Elohim		EI
	YHWH	
Elohim $\dot{y}$ eva'ot		YHWH $\dot{y}$ eva'ot
	El $\dot{y}$ ai ou Shaddai Adonai	

De acordo com a Cabala, estes são "os dez nomes que não devem ser apagados" mencionados no Talmud, e comparados com eles todos os outros nomes são meros epítetos. O Zohar distingue Shaddai como o nome particularmente relacionado à Sefirah Yesod, enquanto Joseph Gikatilla associa esta Sefirah com El  $\dot{y}$ ai.

cabala

A divisão das Sefirot também foi determinada por outros critérios. Algumas vezes elas eram divididas em cinco e cinco, isto é, as cinco Sefirot superiores correspondendo às cinco inferiores, sendo mantido um equilíbrio igual entre o oculto e o revelado. Com base na declaração do Pirkei de-R. Eliezer “com dez ditos foi criado o mundo, e eles foram resumidos em três”, também foram divididos em sete e três. Neste caso houve uma diferenciação entre três Sefirot ocultas e “as sete Sefirot do edifício”, que são também os sete dias primordiais da criação. Seis deles também foram equiparados aos seis lados do espaço no Sefer Yeḥirah. Como esses seis foram complementados por um sétimo nunca foi estabelecido de forma decisiva. Alguns pensavam que o sétimo era o palácio sagrado que ficava no centro, como no Sefer Yeḥirah. Outros o consideravam representado pelo Pensamento Divino, enquanto para outros era um sábado simbólico. A correlação das “Sefirot do edifício” com os dias da criação tornou-se extremamente complexa. Muitos cabalistas, incluindo o autor da parte principal do Zohar, não podiam concordar com a associação automática de cada Sefirá com um dia em particular, e consideravam a criação, que do ponto de vista místico era a conclusão da “construção” da emanção, como já tendo sido completado no quarto dia. Eles ficaram particularmente perplexos com o problema do sábado, que muitos interpretaram como um símbolo de Yesod, uma vez que se assemelhava ao sétimo lugar original desta Sefirá, enquanto muitos outros viam nele uma alusão à última Sefirá, especialmente porque os poderes vieram para um fim ali. Assim como cada dia realizava um ato específico a ele, além do sétimo, cada Sefirá realizava suas próprias atividades específicas pelas quais era caracterizada, exceto a última Sefirá, que não tinha tal força ativa, mas compreendia a totalidade de todas as Sefirot ou o princípio específico que recebeu e uniu as forças ativas sem acrescentar nada de particular próprio. Pelo contrário, é essa ausência de atividade e a função da décima Sefirá como uma entidade todo-inclusiva que constitui sua singularidade. A divisão das Sefirot em três linhas ou colunas foi especialmente importante: a coluna da direita inclui ḡ okhmah, Gedullah e Neḡāy; a coluna da esquerda inclui Binah, Gevurah e Hod; e a coluna central passa de Keter por Tiferet e Yesod para Malkhut.

Todos esses agrupamentos testemunham a crença dos cabalistas de que havia uma estrutura definida para as Sefirot, não importa quão grandes fossem as possibilidades. Em contraste com todos eles, há ainda outro arranjo que apresenta as Sefirot como arcos adjacentes de um único círculo ao redor do Emanador central, ou como dez esferas concêntricas (chamadas “círculos”) com o poder de emanção diminuindo à medida que se afasta do Emanador central. Centro. Este último conceito está relacionado com a imagem cosmológica medieval de um universo de dez esferas, que poderia ser imaginado em termos da rotação externa desses círculos espirituais. O conceito circular aparece especialmente a partir do século XIV (Pseudo – Ravad ao Sefer Yeḥirah, 1, 2). Na Cabala Luriânica, cada um desses arranjos diagramáticos, circulares ou lineares, recebe um lugar específico no plano de emanção.

## Quando tratamos do simbolismo das Sefirot

devemos distinguir entre os sistemas simbólicos gerais pertencentes aos processos de emanção como um todo e o simbolismo relacionado a cada Sefirá individual ou a uma combinação particular de Sefirot. Os sistemas simbólicos gerais são baseados em imagens matemáticas e orgânicas. No sistema, dependendo de conceitos matemáticos, que às vezes é vinculado a imagens de luz e rios, a primeira Sefirá é o nada, o zero, e o segundo é a manifestação do ponto primordial, que neste estágio não tem tamanho, mas contém em si a possibilidade de medição e expansão. Como é intermediário entre o nada e o ser, é chamado hatḡalat ha-yeshut (“o começo do ser”). E como é um ponto central, ele se expande em um círculo na terceira Sefirá, ou constrói em torno de si um “palácio” que é a terceira Sefirá. Quando este ponto é representado como uma fonte que brota das profundezas do nada, a terceira Sefirá torna-se o rio que flui da fonte e se divide em diferentes correntes seguindo a estrutura de emanção até que todos os seus afluentes desaguam no “grande mar”. da última Sefirá. Este primeiro ponto é estabelecido por um ato da Vontade Divina, dando seu primeiro passo em direção à criação. No Zohar, o aparecimento do ponto supremo (que é chamado reshit, “princípio”, a primeira palavra da Bíblia) é precedido por uma série de atos que ocorrem entre Ein-Sof e a primeira Sefirá ou dentro da primeira Sefirá. Além de ser nada (ayin) e a vontade de Deus, esta Sefirá é também o éter primordial (avir kadmon) que envolve Ein-Sof como uma aura eterna. Do mistério de Ein-Sof uma chama é acesa, e dentro da chama surge um poço oculto. O ponto primordial resplandece no ser quando o poço rompe o éter (1, 15a). É como se todos os símbolos possíveis fossem reunidos dentro desta descrição.

O simbolismo orgânico iguala o ponto primordial com a semente lançada no ventre da “mãe superna”, que é Binah. “O palácio” é o ventre que se fecunda pela fecundação do sēmen e dá à luz os filhos, que são as emanções. Em outra imagem orgânica, Binah é comparada às raízes de uma árvore que é regada por ḡ okhmah e se ramifica em sete Sefirot. Em outro padrão simbólico – muito comum no século XIII e particularmente no Zohar – as três primeiras Sefirot representam o progresso da vontade ao pensamento e daí ao intelecto, onde o conteúdo geral da sabedoria ou pensamento é individuado com mais precisão. A identificação das seguintes Sefirot como amor, justiça e misericórdia liga esta doutrina com o conceito agádico dos atributos divinos. As referências ao masculino e feminino aparecem não apenas no simbolismo de pai e mãe, filho e filha (ḡ okhmah e Binah, Tiferet e Malkhut), mas também no uso marcante de imagens sexuais que é uma característica particular do Zohar e Lurianic Kabalah. O uso de tais imagens é especialmente proeminente na descrição das relações entre Tiferet e Yesod

por um lado e Malkhut por outro. Muitos cabalistas fizeram o máximo para minimizar o impacto deste simbolismo,



que oferecia muito espaço para imagens míticas e interpretações ousadas.

Um simbolismo geral de um tipo diferente está relacionado aos estágios na manifestação da identidade pessoal e individual de Deus. A primeira Sefirá contém apenas “Ele”; às vezes este “Ele” está oculto e nenhuma menção é feita a Ele por causa de Seu extremo auto-ocultação, como, por exemplo, dentro do verbo bara (“Ele criou”) no início da Bíblia. Assim, bereshit bara Elohim (geralmente “no princípio Deus criou”) é interpretado misticamente para se referir às três primeiras Se firot: por meio de  $\dot{y}$  okmah (chamado reshit), a primeira Sefirah – a força oculta na terceira pessoa do singular da palavra bara – produzida por um ato de emanação da terceira Sefirá (Binah), que também é chamada de Elohim. Elohim (“Deus”) não é, portanto, o sujeito, mas o objeto da sentença. Esta interpretação ousada é comum a quase todos os cabalistas do século XIII. Mas à medida que Sua manifestação continua, Deus se torna “Tu”, a quem o homem agora é capaz de se dirigir diretamente, e este “Tu” está relacionado a Tiferet ou à totalidade das Sefirot em Malkhut. No entanto, Deus alcança Sua completa individuação através de Sua manifestação em Malkhut, onde Ele é chamado de “Eu”. Esta concepção se resume na afirmação comum de que através do processo de emanação “o nada se transforma em eu” (Ayin le-Ani). As três letras ou elementos que compõem Ayin (“Nada”) – alef, yod, nun – também estão contidos em Ani, que está tanto no início quanto no fim do processo, mas, como as forças que denotam, são combinadas de uma maneira diferente. De maneira semelhante, o nome YHWH denota apenas uma Sefirá (Tiferet), mas também contém todas as etapas fundamentais da emanação: o pico no topo do yod representa a fonte de tudo em Ayin, o próprio yod é  $\dot{y}$  okmah, o primeiro heh é Binah, o vav é Tiferet ou, por causa do valor numérico da letra vav, a totalidade das seis Sefirot e o heh final é Malkhut. Como este último compreende as outras Sefirot e não tem poder independente, não pode ser atribuída uma letra própria, mas apenas aquela heh, que já apareceu no início da emanação da estrutura das Sefirot e cuja manifestação atingiu seu desenvolvimento final ao final do processo. Os outros nomes de Deus na Bíblia também são interpretados de maneira semelhante, suas letras aludindo a um progresso interior no processo de emanação.

A emanação em sua totalidade é a “Carruagem Celestial” e os componentes individuais são “partes da Carruagem” que são interpretadas em particular nos comentários sobre a Carruagem por Jacob Kohen de Soria, Moses de Leon e Joseph Gikatilia. Criador atua no mundo inferior. É “o fim do pensamento”, cujo desdobramento progressivo demonstra a vida oculta de Deus. Desde sua fonte no “princípio do pensamento” em  $\dot{y}$  okmah (“sabedoria”), o pensamento da criação prossegue sua tarefa através de todos os mundos, seguindo as leis do processo das próprias Sefirot. A ênfase colocada no princípio feminino no simbolismo da última Sefirá aumenta a linguagem mítica dessas alegorias. Aparecendo de cima como “o fim do pensamento”, a última Sefirá é para o homem a porta ou portão através do qual ele pode começar a subir a escada da percepção do assunto Divino.

guardião da aliança, que resiste às tentações do instinto sexual – temos as sete Sefirot retratando os heróis da Bíblia, que são chamados de “sete pastores” ou convidados (ushpizin). Esse tipo de simbolismo transmite o conteúdo moral das Sefirot como atributos éticos específicos. Os justos, cada um dos quais inspirados por uma qualidade moral característica, encarnam o domínio dos atributos divinos no mundo.

Além desse simbolismo ético encontramos vários sistemas cosmológicos. Os quatro elementos, os quatro ventos e até os quatro metais (ouro, prata, cobre e chumbo) são indicações de Gedullah, Gevurah, Tiferet e Malkhut; o sol e a lua de Tiferet ou Yesod e Malkhut. A lua, que recebe sua luz do sol e não tem luz própria, e que aumenta e diminui de acordo com um ciclo fixo, ocupa um lugar importante no riquíssimo simbolismo da última Sefirá.

No entanto, os mais importantes desses símbolos são o Keneset Yisrael (“a comunidade de Israel”) e a Shekhinah (“a Presença Divina”). O Reino dos Céus, que se realiza no tempo no histórico Keneset Yisrael, representa, portanto, também o aspecto meta-histórico deste último. O supremo Keneset Yisrael é a mãe (matrona), a noiva e também a filha do “rei”, e eles aparecem em inúmeras parábolas midráshicas sobre o relacionamento entre Deus e o povo judeu.

Em sua qualidade de noiva (kallah), ela também é, por uma etimologia mística, “a consumação de tudo” (kelulah mi ha-kol). Ela é o aspecto receptivo da “união sagrada” de “rei” e “rainha”. Outras de suas características podem ser vistas nos símbolos dela como liberdade, a Torá e as árvores do Jardim do Éden. A Sefirá Binah é o “Jubileu supremo”, no qual tudo emerge para a liberdade e retorna à sua fonte, e por isso Binah também é chamada Teshuvá (“retorno”). Mas a última Sefirá é a shemitá, o sétimo ano em que a terra repousa e é renovada. A Lei Escrita é tecida a partir do nome YHWH, e alude a uma emanação que já tem alguma manifestação, mas ainda não foi totalmente articulada. A Lei Oral, que dá uma interpretação detalhada dos caminhos da Lei Escrita e de sua aplicação à vida, está incorporada no Keneset Yisrael, tanto no céu quanto na terra. E da mesma forma com relação às árvores: a Árvore da Vida é a Sefirá Yesod (embora mais tarde seja principalmente Tiferet), enquanto a Árvore do Conhecimento é um símbolo de Malkhut, ou da Lei Oral. No início da agadá, a Shekhinah é um sinônimo de Deus, indicando Sua presença, Sua “morada” no mundo ou em qualquer lugar especificado. Na Cabalá, por outro lado, a partir do Sefer ha-Bahir, torna-se o último tributo através do qual o Criador atua no mundo inferior. É “o fim do pensamento”, cujo desdobramento progressivo demonstra a vida oculta de Deus. Desde sua fonte no “princípio do pensamento” em  $\dot{y}$  okmah (“sabedoria”), o pensamento da criação prossegue sua tarefa através de todos os mundos, seguindo as leis do processo das próprias Sefirot. A ênfase colocada no princípio feminino no simbolismo da última Sefirá aumenta a linguagem mítica dessas alegorias. Aparecendo de cima como “o fim do pensamento”, a última Sefirá é para o homem a porta ou portão através do qual ele pode começar a subir a escada da percepção do assunto Divino.

cabala

Os símbolos mencionados até agora são apenas parte de um rico simbolismo que se baseia em material de todas as esferas. Muitas vezes há diferenças nos detalhes de sua apresentação, e havia uma certa liberdade na maneira como determinados símbolos eram conectados a uma determinada Sefirá, mas no que dizia respeito aos motivos básicos havia um grande grau de concordância. No entanto, trabalhos que explicam os atributos das Sefirot foram escritos desde a época dos cabalistas de Gerona, e as diferenças entre eles não devem ser minimizadas. Mesmo no próprio Zohar existem muitas variações dentro de uma estrutura mais ou menos firmemente estabelecida. Tais diferenças também podem ser observadas entre o simbolismo de Moisés de Leon e o de Joseph Gikatilla. As melhores fontes para a compreensão deste simbolismo são: Sha'arei Orah e Sha'arei Yedek de Gikatilla; Shekel ha-Kodesh por Moisés de Leon; Sefer ha-Shem escrito por outro Moisés não identificado; Sod Ilan ha-Ayilut por R. Isaac (Kovey al-Yad, 68, 5, 1951, 65–102); Ma'arekhet ha-Elohut, caps. 3–7; Sefer ha-Shorashim por Joseph ibn Wakkar (tradução da seção sobre simbolismo de seu trabalho árabe; encontrado separadamente em muitos Mss.); Sha'ar Arkhei ha-Kinuyim em Pardes Rimmonim por Cordovero, cap. 22; Sefat Emet por Menahem Azariah Fano (Lobatschov 1898); Arkhei ha-Kinuyim por Jehiel Heilprin (Dyhrenfurth 1806); Kehillat Ya'akov por Jacob Yevi Jolles (Lemberg 1870) e a segunda parte intitulada Yashresh Ya'akov (Brooklyn, cerca de 1961). Os atributos das Sefirot de acordo com a Cabala Luriânica são descritos em detalhes em Me'orot Natan por Meir Poppers (texto) e Nathan Nata Mannheim (notas) (Frankfurt 1709); Regal Yesharah por Yevi Elimelech Spira (Lemberg 1858); Emet le-Ya'akov por Jacob Shealtiel Niño (Leghorn 1843); e Or Einayim por Eliezer Yevi Safrin (Parte 1 Premysl 1882, Parte 2 Lemberg 1886).

A partir do século XIII encontramos a ideia de que cada Sefirá compreende todas as outras sucessivamente em um reflexo infinito das Sefirot dentro de si. Este método formal de descrever a rica dinâmica que existe dentro de cada Sefirá também foi expresso de outras maneiras. Assim, por exemplo, vemos dos 620 “pilares de luz” em Keter, dos 32 “caminhos” em Yehemah, dos 50 “portões” de Binah, das 72 “pontes” em Yehesed, e assim por diante (no Tefillat ha-Yiyud atribuído a R. Ne'unya b. ha Kanah), e de forças que são chamadas por nomes mágicos cujo significado não pode ser comunicado, mas que denotam as várias concentrações de poder que podem ser diferenciadas em emanação. Já em Moisés de Burgos e José Gikatilla se destaca que de cada Sefirá estão suspensos mundos próprios que não fazem parte da ordem hierárquica dos mundos que seguem o mundo da emanação. Em outras palavras, o poder total de cada Sefirá não pode ser expresso simplesmente com referência à criação conhecida. Há aspectos que têm outros propósitos: mundos ocultos de amor, de justiça e assim por diante. No Zohar, descrições desse tipo ocorrem apenas em relação ao mundo de Keter (Arieh Anpin, lit. “o rosto comprido”, propriamente “o Deus sofredor”) e o mundo de Tiferet (Ze'ir Anpin, lit. “o rosto curto”, propriamente “o impaciente”) e assumem a forma de uma descrição da anatomia da “cabeça branca”, escrita com extrema tendência a

antropomorfismo. Partes dessa “cabeça” simbolizam as maneiras pelas quais Deus age: a testa se refere aos Seus atos de graça, o olho à Sua providência, o ouvido à Sua aceitação da oração, a barba às 13 facetas da misericórdia e assim por diante. Uma alegorização dos conceitos teológicos na doutrina dos atributos, um simbolismo que vê suas próprias imagens como uma alusão precisa ao que está além de toda imaginação e uma tentativa de reconciliar as doutrinas aparentemente incompatíveis das Sefirot e o antigo Shi'ur Komah – todos se encontram nestes símbolos do Idrot do Zohar. O autor nunca afirma abertamente que suas descrições implicam uma postulação de “Sefirot dentro de Sefirot” (que são mencionadas na parte principal do Zohar e também nos escritos hebraicos de Moisés de Leon, mas apenas incidentalmente e sem nenhum detalhe). Aparentemente, ele não viu necessidade de oferecer qualquer teoria especulativa para justificar seu uso de imagens corpóreas, tão difíceis de sondar racionalmente em qualquer detalhe. Seu mundo era mais simbólico do que conceitual. No entanto, os cabalistas do início do século XIV deram a tais “revelações” uma interpretação teórica, começando com o Sefer ha-Gevul (baseado no Idra Rabba no Zohar) por David b. Judá ele Yajudou e terminando com Elimah Rabbati de Cordovero e seu comentário ao Zohar. Uma doutrina semelhante também é evidente nos escritos de Joseph b. Shalom Ashkenazi. Em suas meditações sobre essas reflexões internas das Sefirot entre si, alguns cabalistas, como Joseph ibn Sayyay, chegaram a descrever em detalhes o jogo de luzes dentro das Sefirot.

até o quarto “grau”, como, por exemplo, o “Tiferet que está em Gedullah que está em Binah que está em Keter”. Cordovero também foi mais longe neste caminho do que a maioria dos cabalistas.

Nos ensinamentos de Cordovero, esta teoria das Sefirot dentro das Sefirot está conectada com outra – a do be'ynot, o número infinito de aspectos que podem ser diferenciados dentro de cada Sefirá e cujo principal objetivo é explicar como cada Sefirá está conectada tanto com a anterior quanto com a posterior. Segundo Cordovero, existem, em sua maioria, seis desses aspectos em cada Sefirá:

- (1) seu aspecto oculto antes de sua manifestação na Sefirá que o emana;
- (2) o aspecto em que é manifestado e aparente na Sefirá emanada;
- (3) o aspecto em que se materializa em sua correta localização espiritual, ou seja, como uma Sefirá independente por direito próprio;
- (4) o aspecto que permite à Sefirá acima dela inculcar nela o poder de emanar outras Sefirot;
- (5) o aspecto pelo qual ele ganha o poder de emanar as Sefirot escondidas dentro dele para sua existência manifestada dentro de sua própria essência; e

(6) o aspecto pelo qual a seguinte Sefirá é emanada para o seu próprio lugar, momento em que o ciclo recomeça.

Este conjunto completo de be'ynot é visto como relação causal, cada be'ynah causando o despertar e a manifestação da seguinte be'ynah (Pardes Rimmonim, cap. 5, 5). Mas também existem muitos outros “aspectos” nas Sefirot e sua descoberta depende da perspectiva de sua investigação.

tor. Cada Sefirá “desce em si mesma”, e o processo dessa descida é infinito em seus reflexos internos. Ao mesmo tempo, porém, também é finito, na medida em que gera ou traz à existência de dentro de si outra Sefirá. Este conceito requer a premissa de que as raízes da emanção têm um “aspecto” oculto no próprio Ein-Sof, e Cordovero interpreta os três *ya'ya'ot* mencionados acima como os três *be'ynot* ocultos de Keter

em Ein-Sof. Ele é assim forçado a demolir a fronteira natural entre Ein-Sof e a primeira Sefirá, apesar de seu claro desejo de estabelecer tal divisão natural. Ele, portanto, postula que os *be'ynot* de Keter dentro de Keter dentro de Keter e assim por diante, embora potencialmente continuem ad infinitum, de fato não atingem uma identidade com a essência do Emanador, de modo que a proximidade de Ein-Sof e Keter permanece assintótica.

Tudo isso, é claro, é afirmado do ponto de vista dos seres criados, pois mesmo o despertar supremo dos “aspectos” da Vontade dentro da Vontade dentro da Vontade e assim por diante não revela Ein-Sof, e é esse diferencial que compreende o salto da essência do Emanador para a do emanado. Por outro lado, a lacuna diferencial se fecha quando é considerada do ponto de vista do próprio Emanador. A doutrina do *be'ynot* de Cordovero mostra quão perto ele se aproximou de um modo de pensamento claramente dialético dentro da estrutura das ideias cabalísticas.

Com Cordovero as Sefirot são mais do que emanções que manifestam os atributos do Emanador, embora sejam isso também. Eles realmente se tornam os elementos estruturais de todos os seres, até mesmo do próprio Deus auto-manifestado. A contradição implícita entre os processos de emanção e o estruturalismo nunca foi totalmente resolvida pelo próprio Cordovero, e aparece mesmo na apresentação sistemática de suas idéias em Shefa Tal por Shabbetai Sheftel Horowitz. Em obras como *Elimah Rabbati* e *Shefa Tal zoharic Kabbalah* sofre uma transformação especulativa extremamente profunda em que, tanto quanto possível, a teosofia dispensa seus fundamentos míticos.

No entanto, é evidente que essa tendência especulativa não transforma a Cabala em filosofia, e que o reconhecimento de uma vida oculta dentro da divindade – o processo de emanção das Sefirot – depende finalmente da intuição mística, pois somente por ela pode esse domínio seja entendido. No Zohar esta intuição é chamada de “visão fugaz [do eterno]” (*istakluta le-fum sha'ata*; 2, 74b; ZH 38c), e este é o elemento que o profeta e o cabalista têm em comum (1, 97a eb).

Além do processo de emanção que ocorre entre as Sefirot, existem dois modos simbólicos de expressar a maneira pela qual cada Sefirá irradia sobre as outras:

(1) Luz refletida. Isso se baseia na premissa de que, além da luz direta que se espalha de uma Sefirá para a próxima, há uma luz que é refletida de volta das Sefirot inferiores para as superiores. Assim, a Sefirá pode ser vista tanto como um meio para a transferência da luz de cima para baixo, quanto como um espelho que serve para refletir a luz de volta à sua fonte. Essa luz refletida pode ressurgir de qualquer Sefirá, particularmente da última, de volta à primeira, e atua em seu caminho de retorno como um estímulo adicional que causa a diferença.

ainda mais *be'ynot* em cada Sefirá. A luz refletida, segundo Cordovero (Pardes 15), cumpre uma grande tarefa na consolidação das potências e *be'ynot* de julgamento (*din*) em cada Sefirá, pois funciona através de um processo de contração restritiva e não de expansão livre. Apenas marginalmente baseada na Cabala primitiva – por exemplo, as declarações no Zohar sobre as relações entre as três primeiras Sefirot – esta doutrina foi desenvolvida apenas por Solomon Alkabez e Cordovero e constituiu um fator importante em seu raciocínio dialético.

(2) Canais. Isso é baseado na premissa de que Sefirot específicas estão em relações particulares de radiação com outras Sefirot (embora não necessariamente com todas elas). A face de uma Sefirá se volta para outra e, conseqüentemente, desenvolve-se entre elas um “canal” (*yinnor*) de influência que não é idêntico à emanção real. Tais canais são caminhos de influência recíproca entre diferentes Sefirot. Este processo não é um influxo unidirecional da causa para o efeito; também opera do efeito à causa, transformando dialeticamente o efeito em causa.

Não está claro até que ponto existe alguma identidade entre os símbolos da luz refletida e os canais nem, se não houver, qual é a sua relação. Qualquer interrupção no influxo de retorno de baixo para cima é chamada de “quebra dos canais” (*shevirat ha-yinnorot*; *Gikatilla*, *Sha'arei Orah*), uma ideia que serve para explicar as relações entre os mundos inferior e superior no ocasião do pecado e da desaprovação divina.

Esses canais são mencionados pelos cabalistas de Gerona, *Gikatilla*, *Joseph de Hamadan* (se este for o nome verdadeiro do autor de *Shushan ha-Birah*, um comentário ao Cântico dos Cânticos e ao *parashah Terumah* no Museu Britânico Ms. Margoliouth 464), assim como outros cabalistas dos séculos XIV e XV, e a doutrina é apresentada em detalhes no capítulo 7 de *Pardes Rimmonim*.

### Mundos anteriores, mundos inferiores e ciclos cósmicos (a doutrina do *shemittot*)

A emergência de Deus das profundezas de Si mesmo para a criação, que constitui o fundamento da doutrina das Sefirot, nem sempre foi entendida como um processo único, ininterrupto e direto. Em outras visões do processo de emanção e criação, um papel vital foi desempenhado pela lenda *midráshica* sobre os mundos que foram criados e destruídos antes da criação do nosso mundo atual. Uma variação importante desta ideia está na raiz de uma doutrina do *Idrot*

no Zohar, no qual o *Midrash* e outros *agadot* semelhantes estão relacionados com uma descrição de como Deus entrou na forma do *Adam Kadmon* ou *Homem Primitivo*, ou nas diferentes configurações desta forma. Aqui temos um motivo cuja origem não é de forma alguma consistente com a formulação clássica da doutrina das Sefirot, como pode ser facilmente visto de seu tratamento invertido do princípio masculino-feminino. Ao contrário da tradição clássica, o princípio masculino é considerado aqui como o princípio do *din* ou julgamento estrito que precisa ser suavizado e “adoçado” pelo princípio feminino. Uma criação dominada apenas pelas forças do julgamento não poderia sobreviver. A natureza exata de tais criações anteriores e malsucedidas, no entanto

cabala

Zohar “os Reis de Edom” ou “os Reis Primordiais” (malkhei Edom ou malkin Kadma'in) – não é esclarecido. Foi somente quando a forma do Homem Primitivo foi moldada perfeitamente, com um equilíbrio harmonioso entre as forças masculinas e femininas, que a criação foi capaz de se sustentar. Este equilíbrio é chamado no Zohar matkela (“a balança”), e somente através de seu poder nosso mundo veio a existir. A lista bíblica dos reis de Edom (Gn 35:31ss.) foi interpretada à luz dessa doutrina, pois Edom era entendido como representando o princípio do julgamento.

O autor do Zohar também expressou esta doutrina de outras maneiras. Os mundos que precederam o nosso e foram destruídos eram como as faíscas que se espalham e se apagam quando o falsário golpeia o ferro com seu martelo. Esta doutrina, em uma versão completamente nova, adquiriu um lugar central na Cabala Luriânica, enquanto outros cabalistas tentaram despojá-la de seu significado literal por causa de suas dificuldades teológicas. A interpretação de Cordovero relacionava-a com a emanação das próprias Sefirot e com o processo dialético dentro de cada Sefirá – uma interpretação totalmente em desacordo com a ideia original. Outros cabalistas do período do Zohar, como Isaac ha-Kohen de Soria, expressaram idéias semelhantes, que eles conectaram com o desenvolvimento de uma emanação do “lado esquerdo”, isto é, de uma emanação das forças do mal. O elemento comum em todas essas doutrinas é a suposição de que durante os primeiros passos em direção à emanação ocorreram certos desenvolvimentos abortivos que não tiveram efeito direto sobre a criação real dos mundos atuais, embora os remanescentes desses mundos destruídos não tenham desaparecido inteiramente e algo deles ainda paira perturbadoramente entre nós.

A Cabala espanhola concentrou seu pensamento na emanação e estrutura das Sefirot, um assunto que não é tratado nos escritos dos filósofos. No que diz respeito à continuidade deste processo abaixo do nível da última Sefirá, os cabalistas foram em grande parte profundamente influenciados pela cosmologia filosófica medieval. A maioria dos cabalistas concordou que não havia ruptura essencial na continuidade do influxo de emanação que levou ao desenvolvimento de áreas adicionais da criação também, como o mundo do intelecto, o mundo das esferas e o mundo inferior. Mas eles sustentavam que tudo o que precedesse esses estágios secundários era parte do domínio divino, que eles retratavam simbolicamente como uma série de eventos no mundo da emanação, enquanto a partir deste ponto, o movimento para fora partiu do reino da Divindade e foi pensado como uma criação distinta da unidade divina. Esta distinção fundamental entre “o mundo da unidade” das Sefirot e “o mundo das inteligências separadas” que estava abaixo delas foi feita já no início do século XIII. Quando os filósofos falaram de “inteligências separadas”, no entanto, que eles identificam com os anjos, eles pensaram neles como seres imateriais representando a forma pura, enquanto na linguagem cabalística o termo se refere mais a uma separação da unidade sefirótica do divino domínio.

À medida que a Cabala se desenvolveu, o mundo da Merkabah (veja acima) descrito na literatura heikhalot tornou-se bastante

claramente distinguido do mundo do divino acima dele. O primeiro era agora frequentemente chamado de “o domínio do Trono”, e uma rica angelologia se desenvolveu em torno dele, que era apenas parcialmente idêntica à angelologia anterior da literatura Merkabah. No corpo principal do Zohar há descrições detalhadas dos habitantes dos sete “palácios” que se espalham abaixo da Sefirá Malkhut e são produtos de seu influxo emanativo, e que têm pouco em comum com o lote heikha de literatura. Nenhuma ordem hierárquica fixa havia sido estabelecida na Cabala anterior para o mundo dos anjos, e os escritos de vários cabalistas dos séculos XIII e XIV contêm sistemas angelológicos bastante diferentes. Tais sistemas ocupam um lugar importante nas obras de Isaac ha-Kohen, seu irmão Jacó e seu pupilo Moisés de Burgos, todos os quais falaram em detalhes de emanações secundárias que serviam como vestimentas para as Sefirot e estavam situadas ainda mais altas do que as mais anjos proeminentes na angelologia tradicional, como Miguel, Rafael, Gabriel e assim por diante. Outros sistemas ocorrem no Tik kunei Zohar, no Sod Darkhei ha-Nekuddot ve-ha-Otiyyot

atribuída à escola de Abraão b. David de Posquières, nos livros de David b. Judá ha-ÿ asid, e no Sefer To ledot Adam. Às vezes era feita uma distinção entre a Merkabah como um símbolo do mundo das próprias Sefirot, e a merkevat ha-mishneh, ou “segunda carruagem”, que representava o domínio que veio depois da Sefirah Malkhut, e foi dividido em dez Sefirot própria. Tudo abaixo da última Sefirá está sujeito ao tempo e é chamado de beri'ah (“criação”), pois está fora (levar) da Divindade.

O esquema geral de um mundo da Divindade e das Sefirot, e das inteligências e das esferas, não impediu muitos cabalistas, como o autor do Zohar e Gikatilla, de supor a existência de um número muito grande de mundos dentro de cada um desses mundos primários. Essa expansão de uma estrutura cosmológica originalmente mais estreita é análoga a motivos semelhantes no pensamento indiano, embora não haja necessidade de tentar estabelecer um vínculo histórico direto entre os dois. Cada etapa do processo de criação se cristaliza em um mundo específico onde o poder criativo do Criador alcança a expressão perfeita de um de seus muitos aspectos. Ao mesmo tempo, podemos traçar o desenvolvimento de uma doutrina unificada de uma série de mundos de cima para baixo formando um vetor básico ao longo do qual a criação passa de seu ponto primordial até sua finalização no mundo material (ver G. Scholem, *Tarbiz*, 2-3, 1931-32). O resultado desse desenvolvimento, no qual os princípios judaico, aristotélico e neoplatônico foram todos misturados, foi uma nova doutrina de quatro mundos básicos, chamado olam ha-aÿilut (o mundo da nação em – as dez Sefirot), olam ha-beriah (o mundo da criação – o Trono e a Carruagem), olam ha-yeÿirah (o mundo da formação – às vezes o mundo dos anjos centrado em Metatron), e olam ha-asiyyah (o mundo da criação – que às vezes inclui tanto todo o sistema das esferas quanto o mundo terrestre, e às vezes apenas o mundo terrestre). Esse arranjo, embora sem a nomenclatura de “mundos”, já é mencionado na

estratos posteriores do Zohar, particularmente no Tikkunei Zohar. Aparece na forma de quatro mundos reais no Massekhet \*Aýilut, desde o início do século XIV. Isaac do Acre também fez uso frequente deste arranjo e deu-lhe, pela primeira vez, o nome abreviado abiya (aýilut, beri'ah, yeýirah, asiyyah). No entanto, a doutrina não foi totalmente desenvolvida até o século XVI, quando os cabalistas de Safed entraram em detalhes até mesmo dos mundos de beri'ah e yeýirah, particularmente Cordovero e a escola de Isaac Luria. No Tikkunei Zohar, o mundo de asiyyah era entendido como o domínio do mundo material e dos espíritos malignos, enquanto, de acordo com o Massekhet Aýilut, incluía todo o alcance da criação dos anjos (conhecidos como ofannim) através das dez esferas até o mundo. de matéria. De acordo com a Cabala Luriânica, todos os mundos, incluindo o mundo de asiyyah, eram originalmente espirituais, mas através da “quebra dos vasos” o mundo de asiyyah, após sua descida de sua posição anterior, foi misturado com o kelippot ou impuro “cascas”, que em princípio deveriam ter permanecido completamente separadas, produzindo assim um mundo de matéria que não continha nada de espiritual. As dez Sefirot são ativas em todos os quatro mundos de acordo com sua adaptação a cada um, de modo que é possível falar das Sefirot do mundo de beri'ah, as Sefirot do mundo de yeýirah e assim por diante. Alguns concomitantes das Sefirot podem ser vistos no mundo inferior também. Mesmo a imagem de Adam Kadmon é refletida em cada um desses mundos (adam di-veriyah, adam de-aýilut, etc., como nos escritos de Moses de Leon, no Ra'aya Meheimna e os Tikunim). Mesmo o mundo terrestre da natureza pode ser chamado de adam gadol (“o grande homem”; macroantropos). Em outra visão cabalística que data do período da expulsão da Espanha, a natureza é definida como ýel Shaddai, ou seja, a sombra do Nome Divino.

A partir do século XIII, e especialmente a partir dos séculos XV e XVI, os cabalistas tentaram fazer representações pictóricas da estrutura da criação à medida que progredia de Ein-Sof para baixo. Tais diagramas eram geralmente chamados de ilanot (“árvores”), e as diferenças óbvias entre eles refletem divergências entre as várias doutrinas e esquemas de simbolismo. Desenhos desse tipo são encontrados em um grande número de manuscritos. Uma representação pictórica detalhada do sistema luriânico, chamada ilan ha-gadol (“a grande árvore”), que foi feita por Meir Poppers, foi publicada, primeiro na forma de um longo pergaminho (Varsóvia 1864) e depois como um livro (Guerra viu 1893).

Essas especulações receberam uma forma única na doutrina do shemittot ou ciclos cósmicos que se baseava em uma periodicidade fixa na criação. Embora dependente de motivos agádicos, esta doutrina apresenta alguma relação com sistemas não judaicos semelhantes, cuja influência sobre autores judeus pode ser rastreada em países muçulmanos e na Espanha, particularmente nos escritos de Abraham bar ýiyya. Em sua Megillat ha-Megalleh, ele fala de “filósofos” sem nome que acreditavam em uma longa e infinita série de criações cíclicas. Alguns deles, disse ele, sustentavam que o mundo duraria 49.000 anos, que cada um dos sete planetas governaria por 7.000 anos, e

que Deus então destruiria o mundo e o restauraria ao caos no milênio 50tý, apenas para posteriormente recriá-lo mais uma vez. Essas eram idéias astrológicas extraídas de fontes árabes e gregas, que poderiam ser facilmente assimiladas a certas visões expressas na agadá, como a afirmação de Rav Katina (Sanh. 97a) de que o mundo duraria 6.000 anos e seria destruído no sétimo milênio, no qual se traça um paralelo entre os dias da criação e os do mundo, visto como uma grande semana cósmica, ao final da qual “descansa” e é destruído. Os primeiros cabalistas relacionavam essas ideias com sua própria doutrina de emanação. Seu novo ensinamento sobre os ciclos da criação, que foi amplamente referido e até resumido na Cabala de Gerona, foi totalmente articulado, embora em um estilo altamente enigmático, no Sefer ha-Temunah, que foi escrito por volta de 1250. O ponto principal desta doutrina é que são as Sefirot e não as estrelas que determinam o progresso e a extensão do mundo. As três primeiras Sefirot permanecem ocultas e não ativam “mundos” fora de si – ou pelo menos não mundos que possamos reconhecer como tais.

Da Sefira Binah, também chamada de “a mãe dos mundos”, as sete Sefirot apreensíveis e de saída são emanadas. Cada uma dessas Sefirot tem um papel especial em um ciclo de criação, que está sob seu domínio e é influenciado por sua natureza específica. Cada um desses ciclos cósmicos, vinculado a uma das Sefirot, é chamado de shemittah ou ano sabático – um termo retirado de Deuteronômio 15 – e tem uma vida ativa de 6.000 anos. No sétimo milênio, que é o período shemittá, o sábado do ciclo, as forças sefiróticas deixam de funcionar e o mundo volta ao caos. Subsequentemente, o mundo é renovado pelo poder da Sefirá seguinte, e está ativo para um novo ciclo. No final de todos os shemittot há o “grande jubileu”, quando não apenas todos os mundos inferiores, mas as sete Sefirot de suporte são reabsorvidas em Binah.

A unidade básica da história mundial é, portanto, o jubileu de 50.000 anos, que é subdividido conforme descrito acima. Os detalhes dessa doutrina no Sefer Temunah são complicados pelo fato de que, segundo o autor, a Sefirá Yesod, que também é chamada de Shabat, não ativa um shemittah manifesto próprio. Em vez disso, seu shemittah permanece oculto e funciona através do poder dos outros ciclos cósmicos. Nem há menção explícita aqui de qualquer novo ciclo de criação após o jubileu. De acordo com os cabalistas de Gerona, as leis da Torá relativas aos anos sabáticos e jubileus referem-se a este mistério de criação recorrente.

Uma doutrina ainda mais radical surgiu no século XIII, segundo a qual o processo mundial dura nada menos que 18.000 jubileus (Baýya b. Asher, na porção da Torá Be-Ha'alotekha). Além disso, a cronologia real desses cálculos não deve ser tomada literalmente, porque o Sefer ha-Temunah ensina que no sétimo milênio se estabelece um retardo gradual e progressivo no movimento das estrelas e das esferas, de modo que as medidas de o tempo muda e se torna mais longo em progressão geométrica. Cinquenta mil “anos”, portanto, torna-se um período muito mais longo. Daí outros cabalistas, e Isaac de Acre em particular, são

cabala

chegaram a números verdadeiramente astronômicos para a duração total do mundo. Alguns cabalistas ensinavam que após cada “grande jubileu” uma nova criação começaria ex nihilo, uma visão que passou de Baïya b. Asher para Isaac Abrabanel, e dele para seu filho Judah, que o mencionou em sua famosa obra italiana, *Dialoghi di Amore*. Esses pontos de vista também foram aceitos muito mais tarde pelo autor de *Gallei Razaya* (1552) e até por Manasseh Ben Israel. Nenhum cabalista postulou um número infinito de jubileus. Em contraste com vistas tão enormes, outros sustentavam que não sabemos o que se seguirá ao jubileu e que a investigação do assunto é proibida.

Houve também opiniões divergentes sobre a questão de qual shemittah no período do jubileu estamos vivendo agora. De um modo geral, a posição aceita foi a do *Sefer ha-Temu nah*, ou seja, que estamos agora na shemittah de julgamento, dominada pela Sefirah *Gevurah*, e o princípio da justiça estrita. Consequentemente, isso deve ter sido precedido pelo shemittah de *yesed* ou bondade, que é descrito como uma espécie de “idade de ouro”, semelhante à da mitologia grega. De acordo com outra visão (por exemplo, a da *Livnat ha Sappir* de Joseph Angelino), estamos no último shemittah do presente período do jubileu. Cada shemittah experimenta uma revelação da Torá, que é simplesmente a articulação completa do Nome Divino ou Tetragrammaton, mas a compreensão dele, isto é, a combinação de suas letras, difere em cada shemittah. Portanto, na shemittah anterior a Torá foi lida de forma completamente diferente e não continha as proibições que são o produto do poder de julgamento; da mesma forma, será lido de forma diferente no shemittot que está por vir. O *Sefer ha-Temunah* e outras fontes contêm descrições do shemittot final que são de caráter distintamente utópico.

Na opinião deles, algumas almas do shemittah anterior ainda existem no nosso, que é governado por uma lei universal de migração trans que inclui também o reino animal. Como o poder de julgamento é mitigado em shemittot subsequente, as leis e costumes também serão relaxados. Essa doutrina permitiu um tremendo jogo com o poder da imaginação, que foi particularmente explorado por Isaac do Acre. Deve-se notar que, em si, a premissa de que uma e a mesma Torá poderia ser revelada de uma forma diferente em cada shemittah não despertou na época nenhuma oposição aberta, e foi até estendida por alguns que sustentavam que a Torá era lida de forma diferente. em cada um dos milhões de mundos envolvidos no complexo da criação – uma visão expressa pela primeira vez no *Sha'arei yedek de Gikatilla* (ver *Tarbiz*, 39, 1970, 382-3). Uma das manifestações mais extremas dessa crença foi a teoria de que no presente shemittah uma das letras do alfabeto está faltando e será revelada apenas no futuro, portanto a leitura da Torá obviamente será absolutamente transformada.

A influência do *Sefer ha-Temunah* e da doutrina do shemittot foi extremamente forte e ainda teve seus campeões até o século XVII. No entanto, o autor do *Zohar* o ignorou completamente, aparentemente por algum desacordo fundamental, embora ele também afirmasse que havia um grande jubileu com duração de 50.000 anos no mundo. Como o *Zohar*

tornou-se cada vez mais reconhecida como a fonte oficial e principal para a Cabala posterior, esse silêncio sobre o assunto fortaleceu a oposição à doutrina. Joseph ibn Zayyaï, Cordo vero e Isaac Luria a rejeitaram como uma hipótese equivocada ou desnecessária, pelo menos na versão encontrada no *Sefer ha-Temu nah*, e como resultado de sua influência, mais ou menos desapareceu da literatura cabalística posterior. No entanto, Mordecai Jaffe, contemporâneo de Isaac Luria, ainda ensinava no final do século XVI que existiam sequências de shemittot, mesmo dentro dos limites do tempo histórico. A *Shemittá de Din*

(“julgamento”) começou precisamente no momento da entrega da Torá, enquanto tudo o que a precedeu ainda pertencia ao final da shemittah de *yesed* (“bondade”). Seu utopismo visionário e sua teoria mística sobre as manifestações mutáveis da essência da Torá estavam sem dúvida entre as principais razões pelas quais a doutrina de shemittot

foi aceito tão amplamente nos círculos cabalísticos. Os discípulos de Shabbetai yevi fizeram muito disso, enfatizando suas implicações inerentemente antinomianas.

### O problema do mal

A questão da origem e natureza do mal foi uma das principais forças motivadoras por trás da especulação cabalística. Na importância atribuída a ela está uma das diferenças básicas entre a doutrina cabalística e a filosofia judaica, que deu pouca atenção original ao problema do mal. Várias soluções balísticas kab foram oferecidas. O *Ma'arekhet ha-Elohut* revela a influência da posição neoplatônica convencional de que o mal não tem realidade objetiva e é meramente relativo. O homem é incapaz de receber todo o influxo das Sefirot, e é isso em adequação que é a origem do mal, que tem, portanto, apenas uma realidade negativa. O fator determinante é o afastamento das coisas criadas de sua fonte de emanção, uma separação que leva a manifestações do que nos parece ser o poder do mal. Mas este último não tem realidade metafísica, e é duvidoso que o autor do *Ma'arekhet ha-Elohut* e seus discípulos acreditassem na existência de um domínio separado do mal fora da estrutura das Sefirot. Por outro lado, já encontramos no *Sefer ha-Bahir* uma categorização da Sefirah *Gevurah*, como “a mão esquerda do Santo Bendito seja Ele”, e como “um atributo cujo nome é mau” e que tem muitas ramificações nas forças do julgamento, os poderes constritores e limitantes do universo. Já em Isaac, o Cego, isso levou à conclusão de que deve necessariamente haver uma raiz positiva do mal e da morte, que foi equilibrada dentro da unidade da Divindade pela raiz da bondade e da vida. Durante o processo de diferenciação dessas forças abaixo das Sefirot, no entanto, o mal tornou-se substanciado como uma manifestação separada. Daí se desenvolveu gradualmente a doutrina que viu a fonte do mal no crescimento superabundante do poder de julgamento, que foi possível pela substantivação e separação do atributo de julgamento de sua união costumeira com o atributo de bondade. O julgamento puro, não temperado por qualquer mistura atenuante, produziu de dentro de si o si tra ayra (“o outro lado”), assim como um vaso que é enchido até

transbordando derrama seu líquido supérfluo no chão. Este *sitra aýra*, o domínio das emanções sombrias e poderes demoníacos, não é mais uma parte orgânica do Mundo de Santidade e das Sefirot. Embora tenha surgido de um dos atributos de Deus, não pode ser uma parte essencial dEle. Esta visão tornou-se dominante na Cabala através dos escritos dos cabalistas de Gerona e do Zohar.

De acordo com os “gnósticos” de Castela e, em uma versão diferente, também o Zohar, existe uma hierarquia completa da “emanação da esquerda”, que é o poder da impureza que está ativo na criação. No entanto, esta realidade objetiva dura apenas enquanto continua a receber força renovada da Sefirah Gevurah, que está na ordem sagrada das Sefirot, e em particular, apenas enquanto o homem a revive e fortalece através de seus próprios atos pecaminosos. De acordo com o Zohar, este *sitra aýra* tem dez Sefirot próprias, e uma visão semelhante, embora com várias variações e a adição de certos elementos míticos, é expressa nos escritos de Isaac ha-Kohen e em Amud ha-Semoli por seu aluno, Moisés de Burgos. Isaac ha-Kohen ensinou que os primeiros mundos que foram destruídos foram três emanções escuras, que pereceram por causa do poder excessivamente concentrado de julgamento estrito que continham.

A força do mal neste mundo, ele argumenta, não vem da Sefirah Gevurah, mas é uma continuação da Sefirah Binah que foi substanciada nas potências destrutivas correspondentes às sete Sefirot construtivas da criação. Essas duas forças lutam entre si desde o início da própria criação.

No Zohar também está implícito que o mal no universo se originou dos restos de mundos que foram destruídos. O poder do mal é comparado à casca (*kelippah*) da árvore da emanação, um símbolo que se originou com Azriel de Gerona (ver Altmann, JJS, 9, 1958, 73-81) e se tornou bastante comum a partir do Zohar. Alguns cabalistas chamaram a totalidade da emanação da esquerda de “a árvore externa” (*ha-ilan ha-yiyon*). Outra associação, encontrada nos cabalistas de Gerona, e seguindo-os também no Zohar, é com “o mistério da Árvore do Conhecimento”. A Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento estavam unidas em perfeita harmonia até que Adão veio e as separou, dando assim substância ao mal, que estava contido na Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal e agora estava materializado no mal. instinto (*yeýer ha-ra*). Foi Adão, portanto, quem ativou o mal potencial oculto na Árvore do Conhecimento, separando as duas árvores e também separando a Árvore do Conhecimento de seu fruto, que agora estava separado de sua fonte. Este evento é chamado metaforicamente “o corte dos brotos” (*kiyyuy ha-neti’ot*) e é o arquétipo de todos os grandes pecados mencionados na Bíblia, cujo denominador comum foi a introdução da divisão na unidade divina. A essência do pecado de Adão foi que ele introduziu “separação acima e abaixo” no que deveria ter sido unido, uma separação da qual todo pecado é fundamentalmente uma repetição – à parte, isto é, dos pecados envolvendo magia e feitiçaria, que de acordo com o kabalistas juntam o que deveria ter permanecido separado. Dentro

Na verdade, essa visão também tende a enfatizar a separação do poder de julgamento contido na Árvore do Conhecimento do poder de amor-bondade contido na Árvore da Vida. Este último derrama sua influência sem restrições, enquanto o primeiro é uma força restritiva com tendência a se tornar autônoma. Isso ele pode fazer como resultado das ações do homem ou de um processo metafísico nos mundos superiores.

Ambas as visões aparecem simultaneamente na literatura cabalística sem nenhuma distinção clara sendo traçada entre elas. O mal cósmico decorrente da dialética interna do processo emanatório não se diferencia aqui do mal moral produzido pela ação humana. O Zohar tenta unir esses dois reinos postulando que a disposição para a corrupção moral, para o mal disfarçado de tentação humana, deriva do mal cósmico que está no domínio do *sitra aýra* (3, 163a). A diferença básica entre o Zohar e os escritos dos gnósticos em Castela era que os últimos se entregavam a personificações exageradas dos poderes neste domínio, recorrendo ocasionalmente a crenças demonológicas anteriores e chamando as potências de “a emanação da esquerda”. por nomes próprios, enquanto o autor do Zohar geralmente manteve categorias mais impessoais, com exceção das figuras de \*Samael – o equivalente cabalístico de Satanás – e sua companheira \*Lilith, a quem ele atribuiu um papel central no reino do mal. Outro desvio dessa regra é sua descrição detalhada dos “palácios de impureza” com seus guardiões em seu comentário sobre Êxodo 38-40 (2, 262-9), que segue uma descrição paralela dos “palácios de santidade”.

No simbolismo do Zohar referente ao *sitra aýra*, vários temas diferentes confrontam e ocasionalmente até entram em conflito uns com os outros. As *kelippot* (“conchas” ou “cascas” do mal) são às vezes entendidas neoplatonicamente como os últimos elos da cadeia de emanação onde tudo se transforma em escuridão, como “o fim dos dias” na linguagem do Zohar. Outras vezes eles são definidos simplesmente como intermediários entre os mundos superior e inferior, sob a qual eles não são necessariamente vistos como maus. De fato, todo princípio mediador é uma “casca” do ponto de vista do que está acima dele, mas uma “mente” do ponto de vista do que está abaixo (Zohar, 1, 19b).

Em outras descrições o domínio do mal é delineado como o resíduo natural de um processo orgânico e é comparado ao sangue ruim, um galho amargo na árvore da emanação, águas sujas (2, 167b), a escória que permanece depois que o ouro foi refinado (*yittukhei ha-zahav*), ou a borra do bom vinho. Tais descrições do *sitra aýra* no Zohar são particularmente ricas em imagens míticas. A identificação do mal com a matéria física, embora ocorra ocasionalmente no Zohar e em outros livros cabalísticos, nunca se tornou uma doutrina oficial de ambos. O equívoco da filosofia medieval entre os conceitos aristotélico e platônico-emanatista da matéria é igualmente sentido na Cabala, embora o problema de como a matéria é emanada seja mencionado apenas com pouca frequência. De um modo geral, a questão da natureza da matéria não é central na Cabala, onde o maior interesse era antes a questão de como o Divino se refletia na

cabala

matéria. Discussões ocasionais sobre a natureza da matéria do ponto de vista neoplatônico já podem ser encontradas na literatura do círculo Sefer ha-lyyun. Cordovero, em seu Sefer Elimah, explica a emanção da matéria do espírito por meio de um tratamento dialético do conceito de forma que era comum na filosofia medieval.

De acordo com o Zohar, há uma centelha de santidade mesmo no domínio do "outro lado", seja de uma emanção da última Sefirá ou como resultado indireto do pecado do homem, pois assim como o cumprimento de um mandamento fortalece o lado de santidade, então um ato pecaminoso revitaliza o sitra aýra. Os reinos do bem e do mal estão até certo ponto misturados, e a missão do homem é separá-los. Em contraste com essa visão que reconhece a existência metafísica do mal, uma abordagem alternativa encontrou sua expressão básica em Gika tilla, que definiu o mal como uma entidade que não estava em seu devido lugar: "todo ato de Deus, quando está em o lugar que lhe foi concedido na criação é bom; mas se se virar e sair do seu lugar, é mau". Essas duas visões – a do Zohar, que concede a existência real do mal como o fogo da ira e justiça de Deus, e a de Gikatilla, que atribui a ele apenas uma existência potencial que nada pode ativar exceto as ações dos homens – ocorrem em toda a cabalística. literatura sem qualquer vitória de uma sobre a outra. Mesmo nas diferentes versões da doutrina luriânica, as duas estão perpetuamente em conflito. (Sobre o problema do mal na Cabala Luriânica, veja abaixo.)

Um desenvolvimento novo e final em relação ao problema do mal ocorreu na doutrina dos Shabbateans, conforme formulado particularmente nos escritos de Natã de Gaza. De acordo com ele, havia desde o início duas luzes em Ein-Sof: "a luz que continha pensamento" e "a luz que não continha pensamento". O primeiro tinha em si desde o início o pensamento de criar mundos, enquanto no segundo não havia tal pensamento, toda a sua essência se esforçando para permanecer oculta e repousar em si mesma sem emergir do mistério de Ein-Sof. A primeira luz era inteiramente ativa e a segunda luz inteiramente passiva e imersa nas profundezas de si mesma. Quando o pensamento da criação surgiu na primeira luz, ele se contraiu para dar lugar a essa criação, mas a luz sem pensamento, que não teve participação na criação, permaneceu em seu lugar. Como não tinha outro propósito senão repousar em si mesmo, resistiu passivamente à estrutura de emanção que a luz que continha o pensamento havia construído no vácuo criado por sua própria contração. Essa resistência transformou a luz sem pensamento na fonte última do mal na obra da criação. A ideia de um dualismo entre matéria e forma como sendo a raiz do bem e do mal assume aqui um padrão muito original: a raiz do mal é um princípio dentro do próprio Ein-Sof, que se mantém distante da criação e procura impedir as formas da luz que contém o pensamento de ser atualizado, não porque é mau por natureza, mas apenas porque todo o seu desejo é que nada deveria existir fora de Ein-Sof. Ele se recusa a receber dentro de si a luz que contém o pensamento e, conseqüentemente, se esforça para frustrar e destruir tudo o que é construído por essa luz. O mal é, portanto, o fora

vem de uma dialética entre dois aspectos da luz de Ein-Sof em si. Sua atividade surge de sua oposição à mudança. A aproximação dessa ideia à visão neoplatônica da matéria como base do mal é óbvia. A luta entre as duas luzes se renova em cada estágio da criação, e não chegará ao fim até o momento da redenção final, quando a luz que contém o pensamento penetrará através da luz sem pensamento e delineará nela suas formas sagradas. O sitra aýra

do Zohar não é mais do que a totalidade da estrutura que a luz sem pensamento é forçada a produzir como resultado desta luta. À medida que o processo de criação continua, a luta se torna mais aguda, porque a luz do pensamento quer, por sua própria natureza, penetrar em todo o espaço que foi vago por sua contração e não deixar nada intocado naquele reino sem forma e primordial que Nathan chama de golem. (o hyle sem forma). A premissa de que os princípios do bem e do mal existem juntos na mente suprema de Deus e que não há outra solução lógica possível para o problema do mal em um sistema monoteísta foi compartilhada por Leibnitz, que abordou o problema de forma semelhante cerca de 50 anos depois. em sua Théodicée.

Embora não haja dúvida de que a maioria dos cabalistas sustentava que o mal tinha uma existência real em vários níveis, embora funcionasse através da negação, eles estavam divididos em suas visões sobre o problema escatológico de como ele finalmente terminaria tanto no mundo quanto no mundo. no homem. O poder do mal seria totalmente destruído no futuro? Sobreviveria talvez, mas sem qualquer possibilidade de influenciar o mundo redimido, uma vez que o bem e o mal, que se misturaram, finalmente se separaram? Ou talvez o mal se transformasse em bem mais uma vez? A visão de que no mundo futuro, onde quer que fosse, todas as coisas retornariam ao seu estado original e sagrado, teve defensores eminentes desde os dias dos cabalistas de Gerona em diante. Naýmanides falou do "retorno de todas as coisas à sua verdadeira essência" – um conceito extraído talvez da escatologia cristã e da doutrina da apokatastis – e ele quis dizer com isso a ressurgência de todo ser criado à sua fonte em emanção que não deixaria mais espaço pela existência continuada do reino do mal na criação ou do poder do instinto do mal no homem. Parece, de fato, que esse retorno estava conectado em sua opinião com o grande jubileu, de acordo com a doutrina do shemittot. Tal posição aceitava a realidade do mal dentro das diferentes shemittot, em cada shemittah de acordo com sua natureza específica.

De um modo geral, os argumentos cabalísticos sobre o destino final do mal limitavam-se ao tempo da redenção e ao dia final do julgamento. A visão dominante era que o poder do mal seria destruído e desapareceria, já que não haveria mais justificativa para sua existência continuada. No entanto, outros sustentavam que o domínio do mal sobreviveria como o lugar de punição eterna para os ímpios. Uma certa vacilação entre essas duas crenças é encontrada tanto no Zohar quanto na Cabala Luriânica. No geral, o Zohar enfatiza que o poder das kelippot será encerrado



e “quebrado” no futuro, e em vários lugares afirma claramente que o sitra aÿra “passará do mundo” e a luz da santidade brilhará “sem impedimento”. Gikatilla afirma, por outro lado, que no futuro “Deus levará o atributo do infortúnio [isto é, o poder do mal] para um lugar onde não poderá ser maligno” (Sha’arei Orah, capítulo 4). Aqueles que sustentavam a doutrina de que o mal voltaria a ser bom afirmavam que o próprio Samael se arrependeria e se transformaria em um anjo de santidade, o que causaria automaticamente o desaparecimento do reino do sitra aÿra. Esta opinião é expressa no livro Kaf ha-Ketoret (1500), e particularmente na Asarah Ma’amarot de Menahem Azariah Fano, mas é contestada nos escritos de Vital, que assumiu uma posição menos liberal. Uma poderosa declaração simbólica do futuro retorno de Samael à santidade, e particularmente comum a partir do século XVII, foi a visão de que seu nome seria mudado, a letra mem, significando morte (mavet), abandonando para deixar Sa’el, um dos 72 santos nomes de Deus.

### A Doutrina da Criação na Cabala Luriânica

O único fator comum a todas as doutrinas cabalísticas de emanção e criação antes de Isaac Luria era sua crença em um desenvolvimento interno unidirecional que conduzia da agitação de Ein-Sof à criação por meio de estágios mais ou menos contínuos. Este processo era propenso a assumir formas mais complexas e ir além da doutrina geral das dez Sefirot, para mergulhar na dinâmica interna das próprias Sefirot, ou para descrever o mundo de emanção através de outros sistemas simbólicos, como o das evoluindo, mutuamente conectando Nomes de Deus. Mas o tema básico sempre permaneceu o mesmo: a manifestação progressiva de Ein-Sof articulada através dos processos de emanção e criação. Mesmo a formulação clássica dessa doutrina nos livros de Cor dovero, com toda a sua complexidade dialética, não diverge dessa linha básica. Em contraste com isso, encontramos um ponto de virada crucial na cosmogonia luriânica, cuja concepção extremamente dramática introduziu mudanças de longo alcance na estrutura do pensamento cabalístico. Os detalhes desse sistema são extremamente complexos mesmo quando são claramente expostos, como, por exemplo, em relação aos principais atos do drama da criação, para não falar de suas muitas obscuridades que somente a meditação mística talvez possa compreender. A doutrina luriânica criou um enorme abismo entre Ein-Sof e o mundo da emanção, que nos ensinamentos cabalísticos anteriores estavam intimamente ligados, e então procedeu a preenchê-lo com atos divinos dos quais a Cabala anterior nada sabia, embora muitas vezes possam ser melhor compreendidos no contexto de motivos mais antigos. Os principais relatos dos estágios da criação encontrados nas diferentes versões da doutrina luriânica dadas nos escritos de seus discípulos e seus alunos (sobre essas fontes, ver o artigo sobre Luria) são basicamente semelhantes, mas variam em ênfase e em teor especulativo. interpretações que dão ao significado dos principais atos da criação. De fato, pode-se dizer que com Isaac Luria um novo período de especulação cabalística

foi inaugurada uma convenção que deve ser distinguida da Cabala anterior em todos os aspectos.

Esta nova Cabala foi baseada em três doutrinas principais, que determinaram seu caráter: *ÿimÿum*; “a quebra dos vasos”; e *tikun*.

*ÿimÿUM* (“CONTRAÇÃO”). A fonte básica desta doutrina é encontrada em um fragmento antigo do círculo do Sefer ha-lyyun (um prefácio de um comentário sobre “os 32 caminhos da sabedoria” na Ms. contração que precedeu as emanções: “Como Ele produziu e criou este mundo? Como um homem que recolhe e contrai (*meÿamÿem*) sua respiração [Shem Tov b. Shem Tov tem, “e se contrai”], para que o menor pudesse conter o maior, então Ele contraiu Sua luz na largura de uma mão, de acordo com Sua própria medida, e o mundo foi deixado em trevas, e naquela escuridão Ele cortar pedregulhos e lavrar rochas”. Aqui a referência é à criação de Keter, que se pensava ter evoluído de um ato de contração que deixava espaço para aquela escuridão que era a única Keter. Esta também foi, de fato, a visão de Naÿmanides em seu comentário ao Sefer Yeÿirah, mas não até que Luria foi a ideia elevada a um princípio cosmológico básico.

A principal originalidade dessa doutrina luriânica estava na noção de que o primeiro ato de Ein-Sof não foi de revelação e emanção, mas, ao contrário, de ocultação e limitação. Os símbolos aqui empregados indicam um ponto de partida extremamente naturalista para a compreensão do início da criação e sua própria audácia os tornou altamente problemáticos. Não surpreendentemente, portanto, pontos importantes da doutrina de Luria, que foi preservada em sua redação original nos próprios restos literários de Luria e na versão de Joseph ibn Tabul, foram obliterados (como no Eÿ de Vital).

*ÿ ayyim*) ou completamente suprimida (como em Kanfei Yonah por R. Moses Jonah). O ponto de partida dessa teoria é a ideia de que a própria essência do Ein-Sof não deixa espaço algum para a criação, pois é impossível imaginar uma área que já não seja Deus, pois isso constituiria uma limitação de Sua infinidade. (Este problema não era uma fonte de preocupação para o Zohar ou Cordovero.) Consequentemente, um ato de criação só é possível através da “entrada de Deus em Si mesmo”, isto é, através de um ato de *ÿimÿum* pelo qual Ele se contrai e assim torna possível que algo que não é Ein-Sof exista. Alguma parte da Divindade, portanto, recua e deixa espaço, por assim dizer, para que os processos criativos entrem em ação.

Tal recuo deve preceder qualquer emanção.

Ao contrário do uso midráshico da palavra (*meÿamÿem*), que fala de Deus se contraindo no Santo dos Santos na morada dos querubins, a contração cabalística tem o significado inverso: não é a concentração do poder de Deus em um lugar, mas sua retirada de um lugar. O lugar de onde Ele se retira é meramente “um ponto” em comparação com Sua infinidade, mas compreende do nosso ponto de vista todos os níveis de existência, tanto espiritual quanto corporal. Este lugar é o espaço primordial, e é chamado *tehiru*, um termo retirado do Zohar (1, 15a). Luria também responde à pergunta de como esse *ÿimÿum*

cabala

realmente aconteceu. Antes de *ymyum*, todas as forças de Deus estavam armazenadas dentro de Seu Eu infinito e equilibradas equitativamente sem qualquer separação entre elas. Assim, mesmo as forças de *Din* (“juízo”) foram armazenadas lá, mas não eram distinguíveis como tal. Quando a intenção primordial de criar veio a existir, Ein-Sof reuniu as raízes de *Din*, que antes estavam escondidas dentro dele, em um lugar, de onde o poder da misericórdia havia partido. Desta forma, o poder de *Din* se concentrou. *ymyum* era, portanto, um ato de julgamento e autolimitação, e o processo assim iniciado pretendia continuar por meio de uma extração progressiva e catarse do poder de *Din* que ficou no espaço primordial, onde se misturou de maneira confusa com os restos da luz de Ein-Sof que ficaram para trás mesmo depois de *ymyum*, como as gotas de óleo que permanecem em um vaso depois de esvaziado. Este resíduo foi chamado *reshimu*. Nessa mistura incipiente, que é o aspecto hílico do universo futuro, desce do primordial, abrangente do espaço, passando Ein-Sof a *yod*, a primeira letra do Tetragrammaton, que contém uma “medida cósmica” ou *kav hammiddah*, ou seja, o poder de formação e organização. Este poder pode ser visto como pertencente ao atributo da misericórdia (*Ra Yamim*).

A criação, portanto, é concebida como uma dupla atividade do Ein-Sof emanante seguindo em *ymyum*: o Emanador atua tanto como um substrato receptivo à luz do *reshimu*, quanto como uma força formadora que desce da essência de Ein-Sof para trazer ordem e estrutura à confusão original. Assim, tanto o sujeito quanto o objeto do processo de criação têm sua origem em Deus, mas foram diferenciados um do outro no *ymyum*. Esse processo se expressa na criação de “vasos” (*kelim*) nos quais se precipita a essência divina que permaneceu no espaço primordial: a princípio isso se dá ainda de forma hiliaria, no vaso denominado “ar primordial” (*avir kadmon*), mas posteriormente assume uma forma mais clara no vaso chamado “homem primordial” (*Adam Kadmon*) que é criado por uma elevação e abaixamento da “medida cósmica”, que serve como uma conexão permanente entre Ein-Sof e o espaço primordial de *ymyum*.

Esta versão da doutrina de *ymyum* foi obscurecida em grande parte por Vital, embora alusões ocasionais a ela permaneçam espalhadas aqui e ali em suas obras. No início de seu *Eyayim*, no entanto, há um relato muito mais simples. Sem mencionar a coleta das raízes de *Din* ou o *reshimu*, ele descreve um processo pelo qual, como resultado do ato de contração divina, um vácuo vazio foi formado no meio de Ein-Sof, no qual emanou um raio de luz. que preenchia este espaço com dez Sefirot. Desde o *ymyum*

ocorreu igualmente em todos os lados, o vácuo resultante era de forma circular ou esférica. A luz que entrou em linha reta após o *ymyum* tem, portanto, desde o início dois aspectos: ela se organiza tanto em círculos concêntricos quanto em uma estrutura unilinear, que é a forma do “homem primordial que precedeu todas as primeiras coisas.” A forma de um círculo e de um homem são doravante as duas direções em que toda coisa criada se desenvolve. Assim como o primeiro movimento na criação foi em

realidade composta por dois movimentos – a subida de Ein-Sof nas profundezas de si mesmo e sua descida parcial no espaço de *Din* – portanto, esse duplo ritmo é uma característica necessariamente recorrente de todas as etapas do processo universal. Este processo funciona através da dupla batida do movimento de expansão alternada de Ein-Sof e seu desejo de retornar a si mesmo, *hitpash tut* (“egressão”) e *histalkut* (“regressão”), como os cabalistas o chamam. Todo movimento de regressão em direção à fonte tem algo de novo *ymyum*. Essa dupla face no processo de emanação é típica da tendência dialética da Cabala Luriânica. Cada estágio no desenvolvimento da luz que emana tem não apenas um aspecto circular e linear, mas também os modos de uma “luz interior” dentro dos vasos que são produzidos e uma “luz circundante”, bem como os modos de *aymut ve- kelim* (“substância e vasos”) e “luz direta e luz refletida”, que são tiradas dos ensinamentos de Cor do vero. O interesse especial de Luria pela estrutura dos mundos espirituais e sua emergência através de processos dialéticos também se expressa na distinção que ele faz entre a “totalidade” estrutural (*kelalut*) das forças de emanação e a “individualidade” estrutural (*peratut*) de cada um, isto é, a articulação isolada em si de cada um desses poderes que atua em uma determinada estrutura geral.

Nossas primeiras fontes para a doutrina de *ymyum* mostram claramente que Luria não diferenciava entre a substância de Ein-Sof e sua luz, em ambas as quais *ymyum* ocorreu. Tal distinção foi feita apenas quando surgiram problemas relativos à harmonização desta doutrina com a idéia da imutabilidade de Deus. Esse desejo de consistência teve duas consequências:

(1) uma diferenciação entre a substância de Ein-Sof e sua luz (isto é, sua vontade), o que permitiu argumentar que o *ymyum* ocorreu apenas neste último e não em seu “possuidor”; e

(2) a insistência de que o conceito de *ymyum* não deveria ser tomado literalmente, sendo apenas figurativo e baseado em uma perspectiva humana. Essas duas crenças foram particularmente enfatizadas na escola de Israel Sarug, cujos ensinamentos sobre o assunto foram baseados em uma combinação da redação da doutrina luriânica de Ibn Tabul com a de Moses Jonah em seu *Kanfei Yonah*, que não faz menção a *ymyum*, mas fala apenas de uma emanação de um ponto primordial compreendendo todas as Sefirot sem entrar nos detalhes de como a última surgiu. A isso, Sarug acrescentou ideias originais próprias que tiveram grande influência na Cabala posterior; um resumo deles pode ser encontrado em seu livro *Limmudei Aylit*. Segundo ele, o *ymyum* foi precedido por processos de natureza mais interna dentro do próprio Ein-Sof.

No início, Ein-Sof tinha prazer em sua própria auto-suficiência autárquica, e esse “prazer” produzia uma espécie de “agitação” que era o movimento de Ein-Sof dentro de si. Em seguida, esse movimento “de si para si mesmo” despertou a raiz de *Din*, que ainda estava indistinguívelmente combinada com *Ra Yamim*.

Como resultado desse “abalo”, “pontos primordiais” foram “gravados” no poder do *Din*, tornando-se assim as primeiras formas a deixar suas marcas na essência do Ein-Sof. Os contornos

dessa “gravura” eram as do espaço primordial, que viria a existir como produto final desse processo. À medida que a luz de Ein-Sof fora desta “gravura” agia sobre os pontos dentro dela, estes últimos foram ativados de seu estado potencial e a Torá primordial, o mundo ideal tecido na própria substância de Ein-Sof, nasceu. Esta Torá, o movimento linguístico de Ein-Sof dentro de si mesmo, é chamado de malbush

(“vestimenta”), embora de fato seja inseparável da substância divina e seja tecida dentro dela “como o gafanhoto cuja roupa é parte de si mesmo”, para usar a linguagem do Midrash. Sarug descreveu a estrutura desta “roupa” em grande detalhe. Seu comprimento era composto pelos alfabetos do Sefer Yeïrah e tinha 231 “portas” (isto é, possíveis combinações das 22 letras do alfabeto hebraico na progressão  $\ddot{y}y$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$  etc.), que formam a arqui-estrutura do pensamento divino. Sua amplitude era composta por uma elaboração do Tetragrammaton de acordo com o valor numérico das quatro grafias possíveis dos nomes totalmente escritos de suas letras, a saber, o “nome” 45 72” nome “o),  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ” 52” nome “o),  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ) eram quais),  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ) 63” nome “o e),  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}\ddot{y}$ ,  $\ddot{y}\ddot{y}$ ) os “fios” do “tecido” que estavam originalmente situados na bainha da roupa. Esta Torá primordial continha potencialmente tudo o que poderia ser revelado através da Torá a ser dada na terra. Com efeito, era uma versão cabalística do mundo platônico das ideias. O tamanho desta vestimenta era o dobro da área necessária para a criação de todos os mundos. Depois de tecida, foi dobrada em duas: metade subiu e suas letras ficaram atrás das letras da outra metade. Os “nomes” 45 e 52 foram dispostos atrás dos “nomes” 72 e 63, e conseqüentemente o último yod do “nome” 63 ficou sem parceiro na roupa dobrada. Essa dobra constituiu uma contração (  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  ) da vestimenta para metade de sua área, e com a retirada de metade dela de seu lugar anterior, criou-se algo em Ein-Sof que já não participava de sua substância. Tudo o que restava nessa praça primordial era o inigualável yod, que agora assumia a tarefa dinâmica de transferir a luz de Ein-Sof, que se espalhava em círculos, para a área produzida pelo ato de  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$ , como na versão de Ibn Tabul .

A área vazia criada pela dobra da roupa não é um vácuo real, mas apenas privada da roupa ou da luz de sua substância. No entanto, a lei oculta de toda a criação que está inscrita na “gravura” de Ein-Sof é doravante ativa e se expressa através de todos os processos subsequentes através do poder investido neste em marchar yod. São manifestados no espaço desocupado tanto o resíduo (reshimu) da luz remanescente de sua essência quanto um pouco da luz do próprio Ein-Sof, que atua como a alma que sustenta tudo e sem a qual tudo retornaria a Ein-Sof como antes da. Essa alma também se contrai a um ponto que não é outro senão a anima mundi dos filósofos. Além disso, os vários movimentos do  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$ , e as subidas e descidas deste yod, produzem ainda outros pontos no espaço que constituem o “mundo dos pontos” primordial (olam ha-nekudot), que neste estágio ainda não tem estrutura definida. e em que as luzes divinas existem em estado atomizado. Segundo Sarug, nenhum

mas muitas contrações ocorrem no lugar do reshimu, e ainda mais depois. Em outro lugar, ele afirma que existem dois tipos de reshimu, um da substância divina e um da roupa dobrada, e que apenas o segundo é articulado no mundo dos pontos. Somente após o retorno do yod, que ascende a Ein-Sof e dele desce novamente, aquela luz suprema é criada no espaço primordial que é conhecido como tehuru ou matéria primordial de todo ser.

A confusão dialética aparente nas apresentações de Sarug testemunha a incerteza e a excitação causadas pela nova ideia do  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$ . A importância do poder de Din naqueles atos que levaram à sua incorporação na matéria primal é obliterada em uma extensão muito maior na apresentação de Sarug do que na de Ibn Tabul, embora não desapareça completamente. A contradição inerente às concepções opostas do espaço primordial desocupado, ora como um quadrado e ora como uma esfera criada pela atividade do yod emanante, colocava na obra de Sarug um problema adicional que não se encontrava em outro lugar e que não tinha solução consistente. De qualquer forma, as descrições naturalistas extremas nesses relatos foram qualificadas pela ênfase dada ao seu caráter simbólico.

Uma das mais interessantes tentativas especulativas de explicar as teorias de  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$ , que continuou a ser feita por mais de 200 anos, é a interpretação ousada de Shabbetai Sheftel Horowitz em seu Shefa Tal. Horowitz tentou revisar a doutrina de  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  mais uma vez e considerá-la meramente um relato simbólico da emanação da Sefirá Keter. Após a apresentação de Sarug, embora sem mencionar o malbush (“vestimenta”), ele tentou equacionar os diferentes estágios em  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  com o que considerava serem os estágios paralelos da emanação de Keter nos ensinamentos de Cordovero . O surgimento do tehuru não foi mais produzido pelo próprio  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  , mas pela emanação da luz de Ein-Sof de dentro da essência do próprio Ein-Sof. Somente dentro deste tehuru emanado ocorreu uma contração da luz de Ein-Sof, um resíduo do qual se misturou com alguma substância emanada para formar o reshimu. Assim, a alma surgiu como um ponto supremo na Sefirá Keter. Essa transformação do  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  em um segundo ato divino após um ato original de emanação tornou a doutrina mais uma vez compatível com Cordovero, que também havia reconhecido a existência de um  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  dentro da cadeia de emanações, na qual o poder do Criador se tornava inevitavelmente restrito de forma progressiva . Assim, a interpretação de Horowitz removeu o impulso paradoxal que era inerente à doutrina de  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  desde a sua própria concepção.

A partir do século XVII, a opinião cabalística foi dividida sobre a doutrina de  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$ . Deveria ser tomado literalmente? Ou deveria ser entendido simbolicamente como uma ocorrência nas profundezas do Divino, que a mente humana só poderia descrever em linguagem figurada? A questão foi um pomo de discórdia nas muitas discussões que ocorreram entre os cabalistas e os mais filosoficamente inclinados que acharam a especulação cabalística de mau gosto, por tudo o que o conceito de  $\ddot{y}\ddot{m}\ddot{y}\ddot{m}$  estava de fato muito próximo das ideias que mais tarde se desenvolveram

cabala

nas filosofias idealistas modernas, como as de Schelling e Whitehead. Como resultado da exposição da doutrina dada pelo autor de Emek ha-Melekh, muitos cabalistas estavam inclinados a tomar o *yimyum* literalmente, uma visão que se tornou especialmente popular entre os Shabbateans, cujo credo inteiro tornava impossível uma interpretação não literal. Esta posição foi claramente expressa nos escritos de Natã de Gaza e Neemias *ayon*. Foi a defesa determinada de *ayon* da interpretação literalista, de fato, que levou Joseph Ergas a enfatizar ainda mais a visão de Abraham Herrera de que a doutrina *yimyum* era simbólica. Essa disputa, que também estava ligada à doutrina antropomorfista dos Shabats em geral, eclodiu em 1714 e foi resumida por Ergas em seu *Shomer Emunim* (1736), que é nossa principal fonte para aquela reinterpretação fundamental que restaurou a doutrina luriânica ao seu ponto de partida cordovero. A essa altura, o lado Shabbatean do argumento não era mais um fator, de modo que a posição literalista foi novamente defendida, mesmo no campo dos cabalistas ortodoxos, cujo principal porta-voz foi Immanuel Hai Ricchi em seu *Yosher Levav* (1737). O sistema de Ergas, por outro lado, foi expandido no *Amud ha-Avodah* por Baruch Kosover (escrito por volta de 1763, mas não impresso até 1854). Er gas influenciou grandemente a literatura *yasidic*, especialmente os ensinamentos *yabad* de Shneur Zalman de Lyady e seu pupilo Aaron ha Levi de Staroselye, que dedicou uma profunda discussão dialética ao assunto em seu *Avodat ha-Levi*. Em seu Tanya Shneur Zalman sustentou que o Gaon de Vilna erroneamente tomou *yimyum* literalmente, mas é uma questão em aberto se ele estava justificado em interpretar os ensinamentos do Gaon dessa maneira. O sistema de Aaron ha-Levi é baseado na premissa de um duplo *yimyum*. O primeiro *yimyum*, também chamado de *beki'ah* ("perfuração"), é uma contração na substância de Ein-Sof que torna possível o aparecimento do Infinito em geral e que está completamente além de nossa compreensão. Isso leva a uma revelação da luz de Ein-Sof, mas é tão insondável que não há a menor menção a ela no *Ey y ayim* de *ayim Vital*. É somente após este *beki'ah*, que é concebido como um "salto" do absoluto Ein-Sof para o relativo Ein-Sof, que ocorre a segunda contração, pela qual a luz Infinita de Ein-Sof é feita para parecer finita. De fato, porém, o finito não tem existência alguma e só é possível pela emissão de uma linha ou de um raio do Infinito. O conceito catártico de *yimyum* mencionado acima foi desenvolvido independentemente nos escritos de Moisés *ayim Luzzatto*, que acreditava que o cerne de *yimyum* estava no fato de que o Criador "supera, por assim dizer, Sua lei inata de bondade na criação, de modo que Suas criaturas não devem ser aperfeiçoadas, mesmo vistas de seu próprio ponto de vista, muito menos vistas do ponto de vista de Deus".

A raiz metafísica do mal é inerente à própria privação que o ato de *yimyum* envolve, e todo o desenvolvimento dos seres criados depende de que lhes seja dada a oportunidade de se aperfeiçoar de acordo com seus méritos e separar o poder do mal do poder de bem.

Em suma, podemos dizer que aqueles cabalistas que escreveram com um olho nos filósofos tendiam a enfatizar a natureza não literal de *yimyum*, enquanto aqueles cabalistas que tinham um olho no

uso para a filosofia aristotélica para começar apresentou a doutrina literalmente e sem adornos. Tampouco devemos ignorar a estreita conexão na visão de muitos cabalistas entre *yimyum* e a existência da matéria hílca que serviu de base para a criação como um todo. Até o próprio *ayim Vital* definiu o Infinito como o Nada, que se manifestou em Keter somente através de *yimyum*, a matéria hílca em toda a criação (*Ey y ayim*, cap. 42, para. 1). Outros ligaram a existência do *hyle* com o *reshimu*, o espaço primordial, ou o ar primordial que se manifestou através de *yimyum*.

Uma discussão especial do assunto ocorre em Eliakim b. *yuf Novelot* de Abrahama Hart (Londres, 1799), resumindo a elaboração muito mais longa em *Novelot y okhmah* por Joseph Solomon Delmedigo (1631).

A QUEBRA DOS NAVIOS. O ponto em Ein-Sof que foi vago no ato de *yimyum* foi posteriormente preenchido com uma proliferação de mundos e eventos ontológicos, cada um dos quais tende na Cabala Luriânica a se tornar objeto de uma descrição cuja complexidade beira o extremo. Além disso, essas próprias descrições variam muito nas diferentes redações de Ibn Tabul, Moses Jonah e *ayim Vital*, e versões altamente contraditórias delas podem ser encontradas em várias obras do próprio *Vital*. As tentativas de Israel Sarug de fazer um todo unificado dessa confusão só aumentaram ainda mais. No entanto, em cada uma dessas muitas apresentações aparecem as mesmas linhas gerais. A principal preocupação de Isaac Luria, ao que parece, era traçar o desenvolvimento dos vasos que receberam a luz da emanação que brilhou no espaço primordial após o ato de *yimyum*. No surgimento real desses vasos, um papel foi desempenhado tanto pelas luzes que estavam localizadas no *tehiru* após o *yimyum* quanto pelas novas luzes que entraram com o raio. O objetivo desse processo era a seleção das forças de Din que haviam se acumulado, uma catarse que poderia ter sido alcançada eliminando essas forças inteiramente do sistema ou integrando-as nele, primeiro "amolecendo-as" e purificando-as. — duas abordagens conflitantes que frequentemente encontramos lado a lado. Em ambos os casos, no entanto, para favorecer aqueles processos que eram um prelúdio necessário para a complexa hierarquia da criação, foi necessária uma diferenciação progressiva nos próprios vasos, sem a qual as correntes emanadas não teriam sido capazes de se regular e funcionar corretamente. Para isso, as várias conjunções das primeiras luzes emanadas ao colidirem entre si resultaram na criação dos vasos, que "cristalizaram", por assim dizer, de certos modos que essas luzes continham.

Todas as redações luriânicas concordam que o raio de luz que vem de Ein-Sof para organizar o *reshimu* e as forças de Din que preencheram o espaço primordial funciona de duas maneiras opostas que informam todos os desenvolvimentos neste espaço do começo ao fim. Estes são os dois aspectos de "círculo e linha" (*iggul ve-yosher*). Praticamente falando, um ponto pode se expandir uniformemente de duas maneiras, circular ou linearmente, e aqui se expressa uma natureza básica que corre

através do processo de criação. A mais harmoniosa das duas formas, que participa da perfeição de Ein-Sof, é o círculo; este último se conforma naturalmente ao espaço esférico do *ymyum*, enquanto o raio reto de luz sai em busca de sua estrutura última na forma do homem, que representa o aspecto ideal de *yosher* ("retidão"). Assim, enquanto o círculo é a forma natural, a linha é a forma desejada que se dirige à figura do homem. Além disso, porque a linha de luz vem diretamente de Ein-Sof, é de grau superior ao círculo, cuja forma é um reflexo do *ymyum*. O primeiro, de acordo com Isaac Luria, compreende o princípio da *ru'ay*, o último o princípio da *nefesh* ou perfeição natural. Essencialmente, esta doutrina é uma reafirmação do simbolismo geométrico pitagórico que dominou a filosofia natural até o século XVII. Todo ato de emanção, portanto, contém esses dois aspectos e, caso falte, várias rupturas ou desenvolvimentos inesperados ocorrerão.

Todos os movimentos teleológicos propositados são basicamente os da linha, enquanto ao círculo pertencem todos os processos dominados pela necessidade natural e imanente.

A primeira forma que a emanção assume após o *ymyum* é a do Adam Kadmon ("homem primordial"), que no sistema luriânico representa um reino acima dos quatro mundos de *ayilut*, *ber'ah*, *ye'irah* e *asiyyah* com os quais a Cabala pré-luriânica começou. É verdade que Isaac Luria procurou apoiar essa crença com várias citações do *Zohar* e do *Tik kunim*, mas na verdade isso representou um ponto de partida completamente novo.

Embora ele e seus discípulos sustentassem que muitos dos processos que ocorrem no Adam Kadmon são mistérios além do conhecimento humano, eles, no entanto, discutiram em grande detalhe a maneira pela qual as forças de emanção foram organizadas após o *ymyum* nesta forma. Ao longo do tratamento dessa figura e das luzes celestiais que dela irradiavam, o movimento dialético duplo mencionado acima permanece dominante. Assim, as dez Sefirot primeiro tomaram forma no Adam Kadmon na forma de círculos concêntricos, dos quais o mais externo, o círculo de Keter, permaneceu em contato próximo com o Ein-Sof circundante. Esta era a *nefesh* do mon Adam Kad. Em seguida, as dez Sefirot se reorganizaram como uma linha, na forma de um homem e seus membros, embora, é claro, isso deva ser entendido no sentido puramente espiritual das luzes celestiais incorporadas. Este foi o *ru'ay* do Adam Kadmon. Os aspectos superiores da *nefesh*, conhecidos como *neshamah*, *yayyah* e *ye'idah*, também estão enraizados nas Sefirot superiores em suas configurações lineares. Todas essas luzes possuem vasos que ainda são tão sutis e "puros" que dificilmente podem ser considerados vasos. A promoção do Adam Kadmon ao posto de primeiro ser a surgir após o *ymyum* explica a forte coloração antropomórfica que acompanha todas as descrições do processo de emanção no sistema luriânico. O Adam Kadmon serve como uma espécie de elo intermediário entre Ein-Sof, cuja luz de substância continua ativa nele, e a hierarquia dos mundos ainda por vir. Em comparação com este último, de fato, o próprio Adam Kadmon poderia muito bem ser, e às vezes era, chamado Ein-Sof.

Da cabeça do Adam Kadmon, luzes tremendas brilharam e se alinharam em padrões ricos e complexos. Alguns assumiram a forma de letras, enquanto outros assumiram ainda outros aspectos da Torá ou da Língua Sagrada, como as cantilações (*te'amim*), os pontos vocálicos ou os afixos do escriba (*tagim*), que também são componentes da Sagrada Escritura. Escrever. Assim, dois simbolismos essencialmente diferentes – o da luz, e o da linguagem e da escrita – se unem aqui. Cada constelação de luz tem sua expressão linguística particular, embora esta não esteja voltada para os mundos inferiores, mas sim para dentro de seu próprio ser oculto. Essas luzes se combinam para formar "nomes" cujas potências ocultas se tornam ativas e se manifestam através de "configurações" ocultas (*millu'im*) onde cada letra é totalmente escrita por nome no alfabeto.

Este mundo primordial das luzes da testa de Adam Kadmon, que saiu do local onde o filactério-da-cabeça está colocado. As luzes que saíram das orelhas, nariz e boca do Adam Kadmon, no entanto, expandiam-se apenas linearmente, nem suas Sefirot tinham vasos especiais, uma vez que estavam inicialmente unidas em um vaso comum de acordo com a "coletividade" que era sua estrutura. natureza. Vital chamou esta esfera de *olam ha-akudim*, significando um mundo onde as Sefirot ainda não eram diferenciadas (lit. unidas). A função atribuída a essas luzes no drama da criação nunca foi claramente definida.

As luzes dos olhos, por outro lado, foram diferenciadas em cada Sefirá. Em teoria, essas luzes deveriam ter saído do umbigo, mas o local de sua aparição foi desviado por um médium agindo dentro do Adam Kadmon e referido como *parsa* (aparentemente uma referência ao diafragma). Esse deslocamento é descrito como resultado de outro *ymyum* dentro das próprias luzes. Tendo mudado seu caminho, essas luzes saíram dos olhos tanto linear quanto circularmente, e cada uma de suas Sefirot comandava um vaso próprio. Vital chama essas luzes separadas de "o mundo dos pontos" (*olam ha-nikuddim*), mas em outros escritos luriânicos eles são agrupados com a luz do *tehiru* e referidos como "o mundo dos pontos" (*olam ha-nekuddot*) ou "o mundo do caos" (*olam ha-tohu*) – este último porque neste estágio as luzes das Sefirot ainda não haviam alcançado um arranjo estrutural estável. Todas as luzes dessas Sefirot receberam vasos, eles próprios feitos de luz mais espessa, para se organizarem e funcionarem.

Nesse ponto, no entanto, ocorreu o que é conhecido na Cabala Luriânica como "a quebra dos vasos" ou "a morte dos reis". Os vasos atribuídos às três Sefirot superiores conseguiram conter a luz que fluía para eles, mas a luz atingiu as seis Sefirot de *yesed* a *Yesod* de uma só vez e, portanto, era forte demais para ser mantida pelos vasos individuais; um após o outro eles se quebravam, os pedaços se espalhando e caindo. O vaso da última Sefirá, *Malkhut*, também rachou, mas não no mesmo grau. Parte da luz que estivera nos vasos refez seu caminho até sua fonte, mas o resto foi arremessado para baixo com os próprios vasos, e de seus cacos as *kelippot*, as forças escuras do *sitra a'gra*, ganharam substância. Esses fragmentos também são a fonte de matéria bruta. A pressão irresistível da luz nos vasos também fez com que todas as fileiras de mundos se desfizessem.

cabala

ascender do lugar que lhe fora designado. Todo o processo do mundo como o conhecemos agora, portanto, está em desacordo com sua ordem e posição originalmente pretendidas. Nada, nem as luzes nem os vasos, permaneceu em seu devido lugar, e esse desenvolvimento – chamado após uma frase emprestada do Idrot do Zohar, “a morte dos reis primordiais” – foi nada menos que uma catástrofe cósmica. Ao mesmo tempo, a quebra dos vasos, que corresponde à destruição dos primeiros mundos malsucedidos na Cabala anterior, não era entendido nos escritos luriânicos como um processo anárquico ou caótico; em vez disso, também ocorreu de acordo com certas leis internas claras que foram elaboradas extensivamente. Da mesma forma, o surgimento das kelippot como a raiz do mal foi descrito como um processo seguindo regras fixas e envolvendo apenas os cacos daqueles vasos que haviam sido atingidos pelas primeiras centenas de luzes. Essas luzes permaneceram “capturadas” entre as kelippot, que são nutridas por elas; eles, de fato, fornecem a força vital para todo o mundo das kelippot, que em um grau ou outro interpenetrava toda a hierarquia dos mundos uma vez que os vasos foram quebrados. Os vasos quebrados também, é claro, foram submetidos ao processo de tikkun ou restauração que começou imediatamente após o desastre, mas sua “escória” não foi afetada, e a partir desse resíduo, que pode ser comparado aos subprodutos necessários de qualquer processo orgânico, surgiram as kelippot, em seu sentido estrito como poderes do mal. Os aspectos catastróficos da quebra dos vasos foram especialmente enfatizados nas versões simplificadas da história que apareceram na literatura cabalística popular que descrevia todo o processo em imagens altamente míticas.

Explicações amplamente diferentes para a quebra dos vasos foram oferecidas nos escritos luriânicos. Alguns comentaristas contentavam-se em atribuí-lo à estrutura interna fraca e atomizada do “mundo dos pontos”, cujas partes isoladas e desorganizadas eram instáveis demais para impedir a ocorrência. Outra explicação foi que, como as primeiras emanações dos pontos eram todas circulares e não parcialmente lineares, criou-se um desequilíbrio inevitável. Em alguns textos, afirma-se que apenas os “ramos” dos pontos saíram de Adam Kadmon enquanto as “raízes” permaneceram dentro dele, e que os primeiros não tinham poder por si mesmos para resistir à pressão da luz. Todas essas explicações são baseadas na premissa de que a estrutura do mundo dos pontos estava errada, e veem a quebra dos vasos como um acidente na existência do processo vital da Divindade. (Ver Tishby, *Torat ha-ra ve-ha-kelippah be-kab balat ha-Ari*, 39-45). as raízes de Din e as kelippot que estavam desde o início presentes na emanação. De acordo com essa visão, o principal desígnio do processo emanativo era provocar uma catarse desses elementos ásperos e da matéria residual no sistema divino. A presença das raízes do kelippot na emanação foi a verdadeira razão interna para a quebra dos vasos. Essa explicação catártica é frequentemente associada à visão teleológica de que os vasos foram quebrados para abrir caminho para a recompensa

e punição nos mundos inferiores que deveriam emergir como a última fase da criação. Versões com ênfase diferente de tais explicações podem ser encontradas em Moisés Jonas, Vital e Ibn Tabul. As explicações catárticas e teleológicas representam abordagens basicamente diferentes e ilustram bem a tensão na Cabala Luriânica entre os modos de pensamento mítico e teológico. Os cabalistas posteriores determinaram que a explicação teleológica era de fato a literalmente correta, mas que a explicação catártica representava a verdade mística (Meir Bi kayam, *Me'orei Or*, 1752, 15c). Na escola luriânica de Israel Sarug, uma analogia orgânica adicional foi oferecida: o mundo dos pontos era como um campo semeado cujas sementes não podiam dar frutos até que se rompessem e apodrescessem.

A quebra dos vasos marca uma virada dramática nas relações entre Adam Kadmon e tudo o que se desenvolve abaixo dele. Todos os processos subsequentes de criação acontecem para restaurar essa falha primordial. Em sua ousadia imaginária, a crença de que tal evento poderia ocorrer dentro de um reino que, segundo todas as opiniões, ainda fazia parte da Divindade auto-manifestada, pode ser comparada apenas à doutrina do próprio *yimyum*. De fato, foi até sugerido que o *yimyum* também representava uma espécie de “era de ruptura” primordial dentro de Ein-Sof. As leis pelas quais o processo de restauração e reintegração cósmica (tikkun) funciona constituem a maior parte da Cabala Luriânica, pois tocam em todos os domínios da criação, incluindo os “antropológicos” e “psicológicos”. Os detalhes da doutrina do tikkun são extremamente complexos e parecem ter sido intencionalmente concebidos como um desafio à contemplação mística. O elemento mais crucial nesta doutrina é o conceito de que o principal meio de tikkun, isto é, da restauração do universo ao seu design original na mente de seu Criador, é a luz que saiu da testa de Adam Kadmon para reorganizar a desordem. confusão profunda que resultou da quebra dos vasos.

O principal suporte dessas luzes vem das Sefirot lineares do “mundo dos pontos”, que não sofreu nenhuma ruptura e, doravante, tem a tarefa de encorajar a formação de estruturas equilibradas e estáveis nos futuros reinos da criação. Essas novas estruturas são chamadas de *par'yufim*, ou seja, configurações ou *gestalten*, e cada uma compreende um padrão orgânico de hierarquias de Sefirot com suas próprias leis dinâmicas.

Esses *par'yufim* (literalmente, “rostos” ou “fisionomias”) agora substituem as Sefirot como as principais manifestações de Adam Kadmon. Em cada uma delas, forças recém emanadas se unem a outras que foram danificadas na quebra dos vasos; assim, cada *par'yuf* representa uma etapa específica no processo de catarse e reconstrução.

A Sefirah Keter é agora reformada como o *par'yuf* de Arikh An pin (literalmente, “o de rosto comprido”, ou seja, “o indulgente” ou “o tolerante”, uma frase emprestada do Zohar, onde aparece como uma tradução aramaica do bíblico *erekh-appa yin*, “longanimidade”), ou Attika (“o antigo”), que às vezes são tratados como dois aspectos separados do mesmo *par'yuf*. As Sefirot *y'okhmah* e Binah agora se tornam o *par'yufim* de

Abba e Imma (“pai e mãe”), que funcionam em dupla capacidade: existem como um meio para a reindivuação e rediferenciação de todos os seres emanados em transmissores e receptores de influxo, e também servem como arquétipo supremo para aquele “casamento” procriador (zivvug) que, em seu aspecto metafórico de “contemplação face a face” (sua takkelut panim-be-fanim), é a raiz comum de todas as uniões intelectuais e eróticas. Esse “acoplamento” é despertado pelo ressurgimento das 288 centelhas que estiveram nos vasos rompidos e retornaram às entranhas de Binah, onde desempenham o papel de animar e vivificar forças dentro de uma estrutura cuja função é primordialmente receptiva. Sem tais forças auxiliares, que são chamadas de “águas femininas” (mayim nukbin), não pode haver “acoplamento” nem unificação mesmo no mundo de aýilut. Da união de Abba e Imma nasce um novo parýuf, conhecido como Ze'eir Anpin (literalmente, “o de rosto curto”, ou seja, “o impaciente” ou “o sem indulgência”), que é composto pelos seis Sefirot, de Gevurah a Yesod. Aqui temos o centro dos processos catárticos que ocorrem em todo o parýufim para mitigar as duras potências de Din; seu sucesso final depende de uma longa e quase interminável série de desenvolvimentos. A auto-manifestação de Ein-Sof nos mundos criados ocorre em grande parte através deste parýuf, que passa por um desenvolvimento embrionário nas profundezas de Imma, seguido pelo “nascimento”, “sucção” e o surgimento progressivo dos poderes formadores . conhecido como “imaturidade” (katnut) e “maturidade” (gadluy). Estes, por sua vez, são revigorados por meio de uma segunda “concepção” por meio de novos poderes que os unem de outros parýufim. A unidade estrutural de Ze'eir Anpin é assegurada pelo funcionamento de um princípio chamado ýelem

(“imagem”, depois do versículo em Gn 1:27), que envolve a atividade de certas luzes que ajudam a servir como elemento constitutivo em todos os parýufim , mas estão especialmente centradas em Ze'eir Anpin. A última e décima Sefirá, Malkhut, também é convertida em um parýuf, que é denominado Nukba de-Ze'eir, “a fêmea de Ze'eir”, e representa o aspecto feminino complementar deste último.

A principal fonte desse simbolismo ousadamente antropomórfico está no Idrot do Zohar, mas em seu desenvolvimento na Cabala Luriânica ele deu uma guinada radical. O próprio Isaac Lúria, sem dúvida, via o parýufim como centros de poder através dos quais o dinamismo criativo da Divindade era capaz de funcionar e assumir forma. Os vários nomes, configurações e subconfigurações que acompanham essas descrições simbólicas provavelmente pretendiam silenciar até certo ponto esse antropomorfismo quase provocativamente conspícuo.

Além dos cinco parýufim mencionados, cuja dialética interna é amplamente explicada no Eý de ý ayyim Vital ý ayyim, há ainda outros parýufim secundários que constituem a articulação de certos poderes no Ze'eir Anpin e seu Nukba feminino, como Yisrael Sava, Tevunah, Raýel e Leah. De fato, no pensamento ricamente associativo de Isaac Lúria, praticamente todo personagem bíblico foi imediatamente transformado em uma figura metafísica da qual surgiram novas hipóteses e parýufim. Um exemplo notável dessa tendência pode ser encontrado no capítulo 32 do Eý ý ayyim, onde tudo o que aconteceu

pendeu para a “geração do deserto” é interpretada como representando processos no parýufim das três Sefirot superiores do Ze'eir Anpin e sua contraparte feminina.

Os cinco principais parýufim de Abba, Imma, Arikh An pin, Ze'eir Anpin e Nukba de-Ze'eir constituem a figura do Adam Kadmon conforme evolui nos primeiros estágios do tikkun, que é bastante diferente da figura de Adam Kadmon que existia antes da quebra dos vasos. Esses parýufim também compreendem “o mundo do equilíbrio” (olam ha-matkela), que é idêntico ao mundo de aýilut da Cabala anterior. Deste mundo, embora não de sua substância, um influxo de luz espiritual desce para os mundos inferiores de beri'ah, yeýirah e asiyyah. No fundo de cada mundo há uma “cortina” que serve para filtrar a substância sefirótica que corresponde propriamente à natureza desse mundo e deixar tudo o mais passar por um reflexo secundário que, por sua vez, se torna a substância de um palco. A estrutura básica do mundo de aýilut se repete com certas modificações nos três mundos inferiores. O tikkun, no entanto, ainda não foi concluído. Como resultado da quebra dos vasos, nenhum dos mundos está localizado em seu devido lugar. Cada um deles ocupa uma posição inferior ao que deveria ser, o lugar original do mundo abaixo dele. Em consequência, o mundo de asiyyah, que em essência também é um mundo espiritual (como a Natureza Ideal dos neoplatônicos), desceu e se misturou com a parte mais baixa do reino das kelippot e com a matéria física que é dominante. lá.

A principal preocupação da Cabala Luriânica, como já foi mencionado, é com os detalhes do processo de tikkun e os desenvolvimentos que ocorrem no parýufim dos diferentes mundos, no “adam de aýilut”, o “adam de beri' ah” etc (Mais de três quartos do Eýý ayyim são dedicados a este assunto.) O ponto crucial nas várias discussões luriânicas desses desenvolvimentos é que, embora o tikun dos vasos quebrados tenha sido quase completado pelas luzes celestiais e os processos decorrentes de sua atividade, certas ações conclusivas foram reservadas para o homem. Estes são o objetivo final da criação, e a conclusão de tikkun, que é sinônimo de redenção, depende de o homem realizá -los. Aqui reside a estreita conexão entre a doutrina do tikun e a atividade religiosa e contemplativa do homem, que deve lutar e superar não apenas o exílio histórico do povo judeu, mas também o exílio místico do Shekhinah, que foi causado pela ruptura das embarcações.

O objetivo desta atividade humana, que é projetada para completar o mundo de tikkun, é a restauração do mundo de asiyyah ao seu lugar espiritual, sua completa separação do mundo das kelippot, e a conquista de um estado permanente e bem-aventurado de comunhão entre cada criatura e Deus que o kelippot será incapaz de romper ou impedir. De importância crucial aqui é a distinção luriânica entre os aspectos internos e externos das luzes celestiais e os próprios mundos da criação: o tikun dos aspectos externos dos mundos não depende de modo algum do homem, cuja missão se preocupa apenas com certos aspectos. de interioridade. No

cabala

No sistema luriânico, o nível hierárquico do interior é sempre inferior ao do exterior, mas precisamente por isso está ao alcance do indivíduo verdadeiramente espiritual, interior, pelo menos até certo ponto. Se este último realizar sua tarefa adequadamente, as “águas femininas” que permitem que os acoplamentos celestiais ocorram serão despertadas, e o trabalho do tikun externo será completado pelas luzes celestiais que permaneceram ocultas no parýuf de Attika e devem se revelar apenas em algum momento futuro. No mínimo, a atividade humana de acordo com a Torá pode preparar o caminho para o tikun dos mundos inferiores.

O caráter gnóstico dessa cosmogonia não pode ser negado, embora a maneira detalhada pela qual ela é elaborada seja inteiramente extraída de fontes judaicas internas. Tipicamente gnósticos, por exemplo, são a representação da criação como um drama cósmico centrado em torno de uma crise profundamente fatídica dentro do funcionamento interno da própria Divindade, e a busca por um caminho de restauração cósmica, de uma purgação do mal do bom, em que ao homem é atribuído um papel central. O fato de que uma teologia gnóstica não reconhecida foi capaz de dominar a corrente principal do pensamento religioso judaico por um período de pelo menos dois séculos deve certamente ser considerado um dos maiores paradoxos de toda a história do judaísmo. Ao mesmo tempo, lado a lado com essa visão gnóstica, encontramos uma tendência assombrosa para um modo de pensamento contemplativo que pode ser chamado de “dialético” no sentido mais estrito do termo usado por Hegel. Essa tendência é especialmente proeminente nas tentativas de apresentar explicações formais de doutrinas como a do ýimýum, a quebra dos vasos ou a formação do parýufim.

Além dos textos luriânicos mencionados acima, os princípios básicos da Cabala Luriânica são apresentados sistematicamente e originalmente nas seguintes obras: Ma'amamar Adam de Aýilut por Moses Praeger, em seu Va-Yakhel Moshe (Dessau, 1699); Novelot ý okhmah de Joseph Solomon Delmedigo (Basileia, na verdade Hanau, 1631); Kelaý [138] Pitýei ý okhmah por Moses ý ayyim Luzzatto (Koretz, 1785); Tal Orot de Jacob Meir Spielmann (Lvov, 1876-1883); Isaac Eisik ý aver (ver Wildman) Pitýei She'arim (1888); Leshem Shevo ve-Aýlamah de Solomon Eliashov (1912-48); e o Talmud Eser ha-Sefirot de Judah Leib Ashlag (1955-67). Exposições bem conhecidas da Cabala Luriânica por Abraham Herrera e Joseph Ergas foram muito influenciadas por sua tendência de reconciliar ou pelo menos correlacionar o sistema luriânico com os ensinamentos de Cordovero, como pode ser visto na alegorização de Er gas da doutrina luriânica de ýimýum .

### A Cabala e o Panteísmo

A questão de saber se, e em que grau, a Cabala leva a conclusões panteístas ocupou muitos de seus investigadores desde o aparecimento em 1699 do estudo de JG Wachter tentando mostrar que o sistema panteísta de Spinoza derivava de fontes cabalísticas, particularmente do escritos de Abraham Herrera. Muito depende aqui, é claro, da definição de um conceito que foi empregado em significados amplamente diferentes. Um ensinamento pode ser considerado panteísta quando insiste que “Deus é tudo” e que “tudo

é Deus”, mas devemos distinguir entre fórmulas ocasionais que têm esse tipo de coloração panteísta e o lugar exato atribuído a elas dentro da estrutura de uma teologia sistemática . Tais fórmulas também são encontradas extensivamente no misticismo cristão e muçulmano, mas seu conteúdo real nem sempre está de acordo com sua aparência panteísta externa.

Isso é igualmente verdade para muitas declarações semelhantes na literatura cabalística, especialmente aquelas que ocorrem em exposições do pensamento cabalístico deliberadamente destinadas ao consumo popular, como em grande parte da escrita ýasidic. Por outro lado, o fenômeno oposto também pode ocorrer, e aqui e ali encontramos fórmulas explicitamente teístas que desmentem seu conteúdo interior panteísta ou quase panteísta. Tudo depende do contexto interno de um determinado sistema de pensamento. Tendências teístas aparentes podem servir para ocultar visões realmente panteístas, enquanto fórmulas gerais podem, na maioria das vezes, ser interpretadas de várias maneiras e, portanto, não provam muito.

Exemplos disso são o pronunciamento de Azriel de que “nada está fora” de Ein-Sof, a declaração de Meir ibn Gabbai de que “ tudo está Nele e Ele está em tudo”, ou a insistência recorrente no Zohar de que Deus “é tudo” e que ev tudo está unificado nEle, “como é sabido pelos místicos” (2, 85b). Tais afirmações também podem ser encontradas em sistemas teístas ortodoxos de pensamento, onde servem para sublinhar a crença de que nada poderia existir sem uma causa primeira, divina e que esta, por ser a causa de tudo, inclui e compreende em si tudo o que quer que seja. causou. A esse respeito, pode-se dizer que Deus está presente e imanente em tudo o que Ele causou, e se Ele interrompesse Sua presença, toda a existência causada seria aniquilada. O princípio neoplatônico de que todo efeito está incluído em sua causa influenciou grandemente tais formulações na Cabala sem moldá-las em um molde necessariamente panteísta.

Estritamente falando, no entanto, o problema do panteísmo ocorre em conexão com uma série de questões específicas que preocupavam muito a especulação cabalística e para as quais as doutrinas panteístas eram pelo menos capazes de oferecer respostas inequívocas. Tais perguntas eram:

(1) Existe uma unidade de substância entre o Emanador e o emanado? A substância real de Deus se manifesta em tudo ou apenas na potência irradiada dessa substância?

(2) Se existe uma unidade de substância entre Ein-Sof e as Sefirot, existe também tal unidade entre Ein-Sof e os seres criados?

(3) Deus é a alma do mundo ou idêntico ao mundo?

(4) Deus existe nos seres criados (ou, na linguagem dos filósofos, Ele é imanente neles), ou mesmo neles somente?

Onde quer que encontremos respostas positivas para essas perguntas , há boas razões para supor que estamos lidando com o panteísmo, e onde quer que não o façamos, podemos assumir a contradição. versículo.

A maioria dos cabalistas de Isaac, o Cego, rejeitou a noção de que a substância de Deus se manifesta no



mundo de emanção e insistiu, como a maioria dos neoplatônicos medievais, que somente o poder de Deus, em oposição à sua substância, sai no processo emanativo. Alguns dos primeiros cabalistas, no entanto, em particular o autor do Ma'arekhet ha Elohut, acreditavam que as Sefirot emanadas eram de uma substância com a emanção Ein-Sof. Apenas nos reinos abaixo das Sefirot, eles sustentavam, a potência divina sozinha era ativa como a causa de seres que estavam separados da Divindade. No geral, descobrimos que essa escola de pensamento tinha tendências claramente teístas. Isaque B. Samuel Mar y ayyim (1491) distinguiu entre uma "emanção de essência", que é a irradiação das Sefirot dentro da substância de Ein-Sof, e uma "nação emana de influxo", que é a potência do Emanador como é se manifesta de acordo com a capacidade receptiva do médium dado. Aqueles cabalistas que identificaram Ein-Sof

com a Sefirah Keter foram obrigados a considerar as Sefirot como consubstanciais com Ein-Sof. No entanto, aqueles que sustentavam essa visão também negavam explicitamente que pudesse haver qualquer unidade de substância entre Deus e os intelectos separados, muito menos entre Deus e outros seres criados. Tal foi, por exemplo, a opinião de Joseph Gikatilla em seu comentário sobre o Guia dos Perplexos. Mesmo ele, no entanto, não se conteve de declarar que "Ele preenche tudo e Ele é tudo". Muitos outros cabalistas, por outro lado, negavam a consubstancialidade de Deus com o mundo emanado, no qual professavam ver apenas Sua potência emanada. Ao levar adiante o pensamento de Cordovero (veja abaixo), os discípulos de sua escola enfatizaram a substância separada do emanado em oposição à substância do Emanador cuja "roupa" era o primeiro.

O autor do Zohar não estava especialmente preocupado com este problema e se contentava em eliminá-lo com formulações conceitualmente vagas que estavam abertas a interpretações conflitantes, mas nas obras hebraicas de Moses de Leon há uma tendência mais discernível de enfatizar a unidade de todos seres em uma cadeia contínua de ser. Não há saltos qualitativos nos elos desta cadeia, e a verdadeira essência de Deus está "acima e abaixo, no céu e na terra, e não há existência além Dele" (Sefer ha-Rimmon). Na teofania do Monte Sinai Deus revelou todos os mundos aos filhos de Israel, que viram que não havia nada neles que não fosse Sua glória e essência manifestas. Está implícita aqui a sugestão de que todo ser tem uma existência secundária própria à parte da Divindade, mas que isso desaparece diante do olhar penetrante do místico que revela a unidade da essência por trás dele.

As tendências panteístas nesta linha de pensamento estão envoltas em figuras de linguagem teístas, um recurso característico de vários cabalistas. Por um lado, tais escritores descrevem Ein Sof em termos personalistas e enfatizam sua absoluta transcendência sobre tudo, mesmo as Sefirot, que não têm apreensão disso, enquanto, por outro lado, eles valorizam sua "vestimenta em si" neste último, e através deles nos mundos inferiores também. Há também uma certa ambiguidade em sua dupla interpretação da criação ex nihilo, às vezes insistindo que ela seja tomada literalmente, o que obviamente descartaria qualquer abordagem panteísta, e às vezes explicando-a simbolicamente, rejeitando

fazendo um simples literalismo para deixar a porta aberta para a possibilidade de que todo ser tenha seu lugar, ao menos parcialmente, na realidade divina. O verdadeiro nada a partir do qual tudo foi criado se manifesta na transição de Ein-Sof para a primeira Sefirá, nem existe na realidade qualquer salto ou descontinuidade na estrutura do ser. A criação do nada é uma manifestação da sabedoria divina onde o pensamento humano atinge seu limite, ou daquele nada que é a primeira emanção, Keter. Naqueles sistemas onde Ein-Sof foi identificado com o Keter, foi o próprio Ein-Sof que se tornou o Nada Divino no qual tudo tem sua fonte. Tais visões deixaram espaço para a crença de que Deus, que é um com Ein-Sof, compreende muito mais do que o que procede dEle nos processos emanativos e criativos, mas que Ele também engloba este último dentro de Si mesmo. Tudo está compreendido na Divindade, mas nem tudo é idêntico a ela. No início do século XIX, o termo "panteísmo" foi cunhado para distinguir essa visão do panteísmo puro. Não há dúvida de que o termo pode ser aplicado a vários cabalistas conhecidos, que foram capazes de argumentar – com alguma medida de justiça – que uma posição semelhante já está implícita na declaração do Midrash (Gen. R. 68.) que "O Santo, bendito seja, é o lugar do mundo, mas o mundo não é o seu lugar". A visão panteísta oferecia um claro compromisso entre puro teísmo e puro panteísmo e deixava espaço para uma representação personalista da Divindade.

É evidente, portanto, que embora nem uma única escola de pensamento cabalista tenha afirmado que Deus não existe à parte dos seres criados, a posição mais comumente defendida era que Ele deveria ser encontrado dentro deles de várias maneiras definíveis. Daí, também, a afirmação neoplatônica freqüentemente encontrada na literatura cabalística de que Deus é "a alma das almas", uma afirmação que não está inteiramente livre de nuances panteístas, embora também se preste a outras interpretações. Esta frase já foi favorecida pelo Zohar, mas deve-se observar que "alma" (neshamah) em seu sentido preciso muitas vezes não implica em tais escritos uma real inerência ou existência contingente ao corpo, mas sim um modo superior de ser. . A neshamah propriamente dita não desce de forma alguma aos mundos inferiores, mas irradia para baixo até o modo que chamamos de "alma" do homem. Tal, por exemplo, era a opinião de Isaac Lúria. Outros cabalistas, por outro lado, especialmente Moses de Leon, consideravam a alma humana "uma parte de Deus acima"

(Jó 31:2), não apenas em sentido figurado, como era geralmente entendido, mas literalmente. Assim, seu pensamento se baseava na suposição de que há algo na alma consubstancial a Deus. Foi essa mesma suposição que levou Moses de Leon em seu Mishkan ha-Edut (ver Midrash Tal pitot (1860), 113c) a desafiar a visão de que a punição das almas dos condenados no inferno é eterna, pois como é possível? possível que Deus infligisse tal sofrimento a Si mesmo? Esta opinião também é indiretamente sugerida no Zohar, onde é afirmado que aquela parte mais elevada da alma (neshamah) que é chamada neshamah é incapaz de pecar e se afasta do pecador no momento em que um pecado é cometido. Shabbetai Sheftel Horowitz estava de acordo com esta visão e concedeu apenas

cabala

uma distinção quantitativa entre a alma e a substância de Deus, uma posição que, por causa de suas implicações panteístas, foi contestada, especialmente por Manasseh Ben Israel em seu *Nish mat y yayim* (1652).

Em contraste com a parte principal do Zohar, seus estratos posteriores (o Ra'aya Meheimna e o Tikkunim) têm um sabor marcadamente teísta. Aqui também, no entanto, é especialmente enfatizado que, se Deus está à parte do mundo, Ele também está dentro dele ("Ele está fora tanto quanto está dentro") e que Ele "preenche tudo e causa tudo" sem que essa imanência exclua uma visão personalista e teísta Dele. Tais formulações no Zohar tornaram-se extremamente populares entre os cabalistas posteriores e nos escritos do yásidismo, onde foram usadas para unir opiniões teístas e panenteístas abundantes nesses textos. As obras cabalísticas escritas entre 1300 e 1500 tendiam em geral a obscurecer o problema, como pode ser visto nos escritos dos discípulos de Salomão b. Adret e no *Sefer ha-Peliah*.

Da mesma forma, textos cabalísticos populares escritos na época da expulsão da Espanha mostram uma preferência marcada por formulações decididamente teístas (Abraham b. Eliezer ha-Levi, Judah yayyat, Abraham b. Solomon Arduziel), que em casos raros apenas escondem uma conteúdo diferente nas entrelinhas.

Uma discussão detalhada da problemática do panteísmo pode ser encontrada nos escritos de Cordovero, cuja própria perspectiva panenteísta foi elaborada com mais cuidado do que a de qualquer outro cabalista, especialmente em seu *Sefer Elimah* e *Shi'ur Komah*. Sua apresentação da questão é extremamente sutil e nada tem a ver com aquela abordagem "espinozista" que, em seu sentido mais vulgar, vários autores tentaram atribuir-lhe. Cordovero compreendeu muito bem que o ponto saliente de toda a teoria da emanção era a transição de Ein-Sof para a Sefirah Keter e dedicou grande esforço à sua solução. As Sefirot, argumenta ele, devem a fonte de sua existência a Ein-Sof, mas essa existência é "escondida" no mesmo sentido em que a centelha de fogo fica escondida na rocha até ser atingida por metal. Além disso, esse aspecto de sua existência é incomparavelmente mais rarefeito do que sua existência uma vez emanados para seus respectivos lugares, pois em sua existência emanada assumem uma roupagem totalmente nova. Mesmo em seu modo de existência último, "oculto", no entanto, quando eles são compreendidos na substância de Ein-Sof e unidos a ela perfeitamente, eles não são, no entanto, verdadeiramente idênticos a essa substância, que os apreende enquanto permanece inapreendido por eles. Sendo assim, deve-se dizer que a primeira mudança em seu status ontológico ocorre em sua existência oculta ou não até sua existência manifesta? Cordovero evitou dar uma resposta inequívoca a esta pergunta, ao mesmo tempo em que desenvolveu a teoria de que mesmo os aspectos mais elevados do Keter, que ele chamou de "o Keter do Keter", "o Keter do Keter do Keter", e assim por diante, aproxime-se da substância de Ein-Sof assintoticamente até que o intelecto humano não possa mais distingui-los. No entanto, eles mantêm uma identidade distinta dele, de modo que há uma espécie de salto entre Ein-Sof e sua existência oculta dentro dele que continuamente se aproxima do infinito. A existência desses estágios internos é

considerado por Cordovero para representar uma partida inteiramente nova dentro da Divindade, e o surgimento dessa existência oculta, ou "Vontade das Vontades", como ele a chama, é o que constitui o ato de criação do nada em seu sentido literal.

O despertar inicial da Vontade Divina nesta cadeia de vontades (*re'utin*) é, ele argumenta, a única ocasião em que a verdadeira criação do nada acontece, uma visão cuja natureza paradoxal atesta a maneira pela qual ele se sentiu dividido entre a abordagem teísta e panteísta. Do ponto de vista divino, Deus compreende tudo, na medida em que abrange as "vontades" tanto pelo fato de ser sua causa quanto por abraçá-las em sua essência, mas do ponto de vista humano, todas essas etapas subsequentes constituem uma realidade secundária, existindo separadamente de Ein-Sof e contingentes a ele, de modo que eles não podem compartilhar uma verdadeira identidade com a substância do Emanador. Mesmo nos níveis mais elevados, essa substância se reveste de "vasos" que são, por sua própria natureza, secundários e precedidos por um estado de privação (*he'eder*).

**Em todos esses processos, portanto, é preciso distinguir entre a substância do Emanador, que se reveste em vasos, e a substância do emanado.**

Embora esta distinção seja um pouco obscurecida no *Pardes Rimmonim*, é enfatizada no *Sefer Elimah*, onde Cordovero afirma que enquanto no ato da emanção a substância divina sai em vasos, esses vasos (*kelim*) ou vestimentas (*levushim*) assumem uma existência cada vez menos refinada à medida que o processo continua descendente. E, no entanto, por trás dessas vestimentas finitas não há um único elo da cadeia onde a substância de Ein-Sof não permaneça presente e imanente.

Mesmo do ponto de vista da condição humana é potencialmente possível "despir" contemplativamente essas roupas e revelar "as procissões da substância" (*tahalukhei ha e'jem*) que as vestem. Tal momento de revelação é a felicidade suprema que o místico pode alcançar em sua vida. Mais uma vez, essa imanência de Ein-Sof em tudo não é idêntica à existência específica dos vasos: "Os produtos da causação ao descer não compartilham uma substância com sua causa, mas... até o mais baixo [nível de] existência." Somente quando eles ascenderem em direção à sua causa eles se reunirão com ela, até alcançarem a Causa Suprema de tudo, que é Keter, onde não há mais distinção entre o agente e os produtos de sua ação, pois eles se juntam a ela. Na medida do possível e estão verdadeiramente unidos a Ein-Sof, "onde não há causa ou causa, mas tudo é causa" (*Elimah*, 18c). A afirmação mais definitiva no tratamento do problema por Cordovero pode ser classificada como panenteísta: "Deus é tudo o que existe, mas nem tudo o que existe é Deus" (*Elimah*, 24d). Certamente, essa ressurgência em direção às causas primeiras deve ser entendida como se aplicando ao processo culminante de toda a criação em seu retorno ao seio do Emanador, e não à experiência mística do indivíduo. Além disso, em muitas passagens Cordovero dilui ainda mais o conceito ao advertir contra mal-entendidos: os próprios seres causados não serão reabsorvidos na substância de Ein-Sof, mas apenas

sua “espiritualidade” uma vez que suas roupas separadas foram descartadas. O que foi para sempre separado da Divindade não pode ser reedificado.

A Cabala Luriânica tendia em geral a evitar até mesmo as formulações panenteístas de Cordovero e a adotar uma posição abertamente teísta. A doutrina do *yimyum*, ao enfatizar a descontinuidade entre Ein-Sof e o mundo da emanção, aumentou ainda mais essa propensão. Admitindo que algo da substância divina saia para o Adam Kadmon e mesmo para o *parzufim* que emanam dele, revestindo-se deles, este processo chega a um fim definitivo com as Sefirot emanadas no primeiro mundo de *ayilut*. Abaixo deles se estende uma “cortina” que impede a substância divina de encontrar roupas para si mesma nos mundos de *berí'ah*, *yejirah* e *asiyyah* também. Claro que é possível falar de uma radiação de Ein-Sof em todos os mundos, incluindo *asiyyah*, mas não de sua substância ser imanente a eles. Por outro lado, embora tais argumentos teístas dominem a maioria dos escritos de *ayyim Vital* e *Ibn Tabul*, mesmo aqui há declarações ocasionais que estão mais próximas da posição de Cordovero.

De fato, a doutrina de que todo princípio superior “se reveste” de um inferior, que em última análise é uma doutrina da imanência divina, às vezes foi levada ao extremo.

Acima de tudo, esperava-se que o cabalista entendesse “como todos os mundos compartilham um único modo de ser como vestimentas de Ein Sof, de modo que Ein-Sof se veste neles e os envolve [sovev] e nada vai além dele. Tudo pode ser visto sob um aspecto e todos os mundos estão vinculados ao Emanador”, embora a cautela decrete que “seria desaconselhável revelar mais sobre este assunto” (*Sha'ar ha-Hakdamot, Hakdamah* 4). Outros, como *Ibn Tabul*, enfatizaram que apenas a “luz interior” de Deus (*ha-ou ha-penimi*) foi filtrada pelas “cortinas”, enquanto Sua “luz abrangente” (*ha-ou ha-mekif*) não foi desligado em tudo. Visto que este último compreende a parte principal da substância divina que sai para o mundo da emanção, uma porta se abriu mais uma vez para um retorno às visões panenteístas de Cordovero.

Se a luz de Ein-Sof que sai no vácuo do *yimyum* e se veste em vasos pode ser considerada parte da Divindade, mesmo que não participe da substância deste último, permaneceu uma questão em aberto que a maioria dos cabalistas luriânicos respondeu enfaticamente . na afirmativa. Os Lurianists sustentaram que, sem dúvida, o mundo de *ayilut* com seus processos dinâmicos internos pertencia à Divindade. No entanto, muitos deles negaram que houvesse uma unidade de substância entre as manifestações da cabeça de Deus em *ayilut* e as propriedades substantivas de Ein-Sof. Mesmo o círculo mais alto das Sefirot do Adam Kadmon, eles argumentavam, estava mais próximo do verme mais humilde do que de Ein-Sof. Tais analogias testemunham um equívoco contínuo entre dois pontos de vista inerentemente conflitantes. Uma solução radical para essa ambivalência foi a doutrina teísta estrita de *Moses y'ayyim Luzzatto*, que insistiu que *ayilut* poderia ser chamado de “mundo” (*olam*) apenas no sentido figurado, porque nele a Divindade se manifestava diretamente, enquanto todas as outras

mundos foram criados por um ato livre de Deus do nada literal . Nenhuma declaração no sentido de que esses mundos inferiores evoluíram ou se desenvolveram a partir do mundo de *ayilut* deve ser tomada literalmente, pois no máximo pode significar que eles foram padronizados após *ayilut*. “Não devemos pensar que pode haver qualquer vínculo [hitkashrut] entre o que é criado e o Criador.” Parece que *Luzzatto* tinha uma compreensão especialmente firme da contradição embutida entre a doutrina da emanção e a de uma criação paradigmática, em cujo confronto está o cerne do problema do panteísmo na Cabala. De um modo geral, a maioria dos textos cabalísticos que foram escritos para o benefício de um público mais amplo, como *Sha'arei Kedushah* de *y'ayyim Vital*, eram teístas na superfície, algumas vezes escondendo sob ele os germes de uma interpretação essencialmente panenteísta diferente. Esses germes, como as doutrinas luriânicas do raio criador, o resíduo ou *reshimu*, o espaço primordial do *yimyum*, a unidade da cadeia do ser, e assim por diante, alimentaram tendências panenteístas que posteriormente vieram à tona mais uma vez. em vários dos textos clássicos de *y'asidismo*.

#### O Homem e Sua Alma (Psicologia e Antropologia da Cabala)

Além das divergências sobre detalhes específicos que tendem a refletir diferentes estágios no desenvolvimento histórico da Cabala, existe um consenso básico entre os cabalistas sobre a natureza essencial do homem. A doutrina fundamental de uma vida oculta da Divindade, que por um dinamismo próprio determina a vida da criação como um todo, teve implicações inevitáveis no que diz respeito à condição humana, na qual o mesmo processo teosófico, embora com certas diferenças significativas, pensava-se que se repetia. Em pólos opostos, tanto o homem como Deus abrangem em seu ser todo o cosmos. No entanto, enquanto Deus contém tudo em virtude de ser seu Criador e Iniciador em quem tudo está enraizado e toda potência está oculta, o papel do homem é completar esse processo sendo o agente através do qual todos os poderes da criação são totalmente ativados e feitos manifesto. O que existe seminalmente em Deus se desdobra e se desenvolve no homem. As formulações-chave desse visual já podem ser encontradas na Cabala de Gerona e no Zohar. O homem é o agente aperfeiçoador na estrutura do cosmos; como todos os outros seres criados, só que mais ainda, ele é composto de todas as dez Sefirot e “de todas as coisas espirituais”, isto é, dos princípios supremos que constituem os atributos da Divindade. Se as forças das Sefirot são refletidas nele, ele também é o “transformador” que através de sua própria vida e ações amplifica essas forças ao seu nível mais alto de manifestação e as redireciona para sua fonte original. Para usar a fórmula neoplatônica, o processo de criação envolve a partida de tudo do Uno e seu retorno ao Uno, e o ponto de virada crucial desse ciclo ocorre dentro do homem, no momento em que ele começa a desenvolver uma consciência de sua verdadeira essência e anseia por refazer o caminho da multiplicidade de sua natureza até a Unidade da qual ele se originou. A correspondência essencial ou paralelismo entre o

cabala

aspectos do homem, Deus e criação introduz uma interação mútua entre eles que foi frequentemente dramatizada na Cabala por meio de símbolos antropomórficos, embora estes últimos sejam quase sempre acompanhados de advertências de que devem ser entendidos apenas “como se”. Se as Sefirot nas quais Deus se revela assume a forma de homem, tornando-o um microcosmo em si mesmo – uma doutrina que encontrou aceitação universal entre os cabalistas – então o homem na terra é obviamente capaz de exercer uma influência sobre o macrocosmo e sobre os primordiais. homem acima. De fato, é isso que lhe confere a enorme importância que os cabalistas se esforçaram para descrever. Porque ele e somente ele recebeu o dom do livre arbítrio, está em seu poder avançar ou romper por meio de suas ações a unidade do que ocorre nos mundos superior e inferior. Sua essência é insondavelmente profunda; ele é “um rosto dentro de um rosto, uma existência dentro de uma existência e uma forma dentro de uma forma” (Ezra de Gerona). Mesmo a estrutura física do homem corresponde àquela das Sefirot, de modo que encontramos a descrição de Esdras de Gerona da última Sefirá como “a forma [temunah] que inclui todas as formas” aplicada no Zohar ao próprio homem, que é chamado de “a semelhança [deyokna] que inclui todas as semelhanças.” Tais especulações sobre a essência do homem foram expressas com muita veemência em várias declarações sobre Adão antes de sua queda. Embora sua harmonia original tenha sido interrompida por seu pecado, sua principal missão permaneceu para trazer um tikun ou restauração deste mundo e conectar o inferior com o superior, assim “coroando” a criação ao colocar o Criador em Seu trono e aperfeiçoar Seu reinado sobre toda a Sua obra.

A essência do homem tem uma natureza espiritual para a qual seu corpo serve apenas como um manto exterior. Uma crença muito difundida era que antes do pecado de Adão seu corpo também era espiritual, uma espécie de vestimenta real que se tornou corporal somente após sua queda. (Em apoio a esse ponto de vista, a declaração em Gênesis 3:21 de que Deus fez “vestes de pele”, kotnot o'r, para Adão e Eva após sua expulsão do Éden, foi tomada como significando que antes eles haviam usado “vestes de Se não fosse pelo pecado de Adão, a vontade divina suprema teria continuado a trabalhar infragmentada em Adão e Eva e todos os seus descendentes, e toda a criação teria funcionado em perfeita harmonia, transmitindo o influxo divino para baixo. de cima e de baixo para cima, para que não houvesse separação entre o Criador e Sua criação que aderiu a Ele. Esta comunhão ininterrupta, que é o objetivo da criação, foi interrompida no momento do pecado de Adão, quando sua vontade inferior foi separada da vontade divina por sua própria vontade. Foi então que nasceu sua individualidade, cuja origem estava em sua separação de Deus com a consequente proliferação de multiplicidade. O que pretendia ser nada mais do que uma série de flutuações periódicas dentro de um único sistema harmônico agora se transformou em uma oposição de extremos que encontrou sua expressão na feroz polarização do bem e do mal. É o destino concreto da raça humana, e do judeu como o principal portador desta missão e o destinatário da revelação de Deus através da Torá, superar

essa polarização de dentro da condição humana criada pelo primeiro pecado.

É neste ponto que o problema do homem no mundo e o problema do mal no mundo se entrelaçam. O pecado que deu ao mal uma existência ativa está no fracasso da humanidade em alcançar seu propósito primordial, um fracasso que ocorreu repetidas vezes na história. É função do bem no mundo, cujas ferramentas são a Torá e seus mandamentos, preencher o abismo da separação que foi formado pelo pecado do homem e restaurar toda a existência à sua harmonia e unidade originais. O objetivo final, em outras palavras, é a reunificação das vontades divina e humana. É provável que esta doutrina cabalística da corrupção do mundo através do primeiro pecado do homem tenha se originado como resultado do contato direto com as crenças cristãs, embora também seja possível que essas idéias cristãs tenham sido derivadas das mesmas fontes das quais aggadot homóloga no Mi drash tomou sua inspiração. Não pode haver dúvida de que os cabalistas aceitaram a doutrina de que toda a criação foi fundamentalmente defeituosa pelo pecado do homem, após o que o sitra aÿra

ou “outro lado” alcançou um domínio sobre o homem que não será finalmente abolido até a redenção final em que todas as coisas voltarão ao seu estado original. O elemento cristão crucial, no entanto, está faltando aqui, pois ao contrário do dogma cristão do pecado original, a Cabala não rejeita a ideia de que todo homem tem o poder de superar esse estado de corrupção, na medida em que ele também é afetado por ela, por meio de seus próprios poderes e com a ajuda da ajuda divina antes e na dependência da redenção final. Especulações desse tipo sobre a essência do pecado como uma ruptura da ordem primordial das coisas, cujos efeitos por assim dizer alcançam e incluem o mundo das próprias Sefirot, e sobre os meios para alcançar um tikun pelo qual a criação será restaurado à sua antiga grandeza, assumiu um lugar central na doutrina cabalística do homem. Este ensinamento desenvolveu-se a partir de motivos puramente religiosos que apenas incidentalmente se tornaram motivados no decorrer do tempo também com certos motivos psicológicos.

A metáfora de Judah Halevi no Kuzari de Israel constituindo o coração das nações foi retomada pelo autor do Zohar e pelos cabalistas de Gerona, que falavam do povo judeu como sendo “o coração da árvore cósmica” [lev ha-ilan ], um símbolo emprestado do Sefer ha-Bahir. Dentro deste contexto básico, uma compreensão mais completa da missão de Israel depende dos ensinamentos cabalísticos sobre a estrutura da alma do homem.

Os cabalistas adotaram as doutrinas psicológicas do neoplatonismo e tentaram adaptá-las à linguagem da tradição judaica. O Zohar ocasionalmente menciona as três faculdades ou disposições de uma alma humana unificada como são faladas na filosofia de Aristóteles, mas geralmente o Zohar refere-se a três partes essencialmente diferentes da alma que formam uma sequência de baixo para cima e são designadas pelos termos hebraicos nefesh, ru'ah e neshamah. É verdade que aqui também foi colocada uma unidade entre essas partes, mas na maior parte permaneceu problemática. A nefesh ou primeiro elemento deve ser encontrado em todo homem, pois entra nele no momento do nascimento e é a fonte de sua vitalidade animal (yiyut) e da totalidade de sua vida.

funções psicofísicas. O que for necessário para o bem-estar dessas funções já está contido nele e é igualmente propriedade de todos os seres humanos. As duas outras partes da alma, por outro lado, são incrementos pós-natais encontrados apenas no homem que despertou espiritualmente e fez um esforço especial para desenvolver seus poderes intelectuais e sensibilidades religiosas. O ru'ay ou anima é despertado em um momento não especificado quando um homem consegue elevar-se acima de seu lado puramente vitalista. Mas é a mais elevada das três partes da alma, a neshamah ou spiritus, que é a mais importante de todas. É despertado em um homem quando ele se ocupa com a Torá e seus mandamentos, e abre seus poderes superiores de apreensão, especialmente sua capacidade de apreender misticamente a Divindade e os segredos do universo. Assim, é o poder intuitivo que conecta a humanidade com seu Criador. É apenas nos termos mais gerais, no entanto, que esta divisão tripartite foi adotada por todas as várias escolas cabalísticas de pensamento. A terminologia de fato permanece a mesma, mas os significados e interpretações atribuídos a ela diferem amplamente em detalhes.

A divisão fundamental da alma em três partes e o uso dos termos nefesh, ru'ay e neshamah (naran no acrônimo cabalístico) para descrevê-los veio de neoplatônicos judeus como Abraham ibn Ezra e Abraham bar 'iyya, mas no decorrer do desenvolvimento da Cabala no século XIII o conteúdo filosófico dessas categorias tornou-se consideravelmente confuso e cedeu a associações ocultistas. sob cuja influência os conceitos estritamente definidos da psicologia neoplatônica assumiram dimensões fantásticas e míticas. Este processo pode ser claramente traçado nos textos clássicos da Cabala primitiva. Já para os cabalistas de Gerona, embora ainda mantivessem a identificação original da neshamah

com a alma racional dos filósofos, a faculdade racional da alma fundiu-se com a intuitiva e a mística. Apenas a neshamah, eles sustentavam, que era como uma centelha divina no homem, era emanada diretamente da própria Divindade, em vez de evoluir de intelectos separados como o ru'ay ou dos quatro elementos como o nefesh. Ainda há aqui um eco da divisão filosófica da alma em suas faculdades animais ou vitais, vegetativas e racionais e da associação da origem da alma com o mundo dos intelectos, e particularmente do intelecto ativo, como no filosofia de Isaac Israel. Dentro desse sistema, a nefesh do homem ainda é um denominador comum entre ele e o mundo animal, enquanto apenas a neshamah racional, cuja origem está no mundo das Sefirot, e mais precisamente na Sefirah Binah, realmente merece ser chamada de humana . alma, pois é uma centelha divina, que foi criada do nada, com certeza, mas de um nada que, no entanto, pertence ao reino da própria Divindade. Alguns dos cabalistas de Gerona até sustentavam que a fonte da neshamah

estava na Sefirá da Sabedoria Divina ou 'iy khmah, uma diferença de opinião que se referia à questão das alturas que a cognição mística do homem poderia atingir.

Os diferentes estratos do Zohar refletem as diversas doutrinas psicológicas para as quais seu autor se inclinou em diferentes momentos. No Midrash ha-Ne'elam ainda há uma clara

dívida com a psicologia da escola de Maimônides com sua doutrina do "intelecto adquirido" que é ativado no homem através de sua busca da Torá e seus mandamentos e que sozinho tem o poder de conceder-lhe a imortalidade da alma. Junto com isso, no entanto, encontramos a divisão aristotélica característica da alma, embora menos a identificação com a nefesh, ru'ay e neshamah, e em conexão com uma série de funções que são peculiares apenas a Moisés de Leon. . Assim, por exemplo, encontramos uma distinção entre a "alma falante" (ha-nefesh ha-medabberet) e a "alma racional" (ha-nefesh ha-sikhlit), esta última possuindo sozinho o poder supremo que pode trazer o homem à perfeição e que é idêntica à verdadeira alma ou neshamah. Com efeito, a faculdade chamada nefesh abrange todas as três forças, a animal, a vegetativa e a cognitiva (medabber), que compreendem a totalidade psicofísica do homem. O neshamah, em contraste, é um poder preocupado exclusivamente com a cognição mística, enquanto o ru'ay representa um estágio intermediário que envolve o poder ético de distinguir entre o bem e o mal. A própria neshamah, por outro lado, em virtude de ser "uma parte de Deus acima", é capaz de realizar apenas o bem. É impossível falar aqui de uma abordagem consistente: motivos puramente religiosos alternam-se livremente com motivos filosóficos, uma confusão que se estende à relação entre a consciência intelectual e a própria neshamah. Em alguns casos, o autor, que expressa seus pontos de vista pela boca de vários sábios rabínicos, até abandona a divisão tripartida da alma inteiramente em favor de uma dupla distinção entre a alma vital (ha-nefesh ha-yyayah) e a neshamah. No corpo principal do Zohar, essas opiniões divergentes são consolidadas em uma espécie de posição unificada em que os motivos religiosos predominam sobre os tradicionais filosóficos e psicológicos. Aqui surge uma contradição fundamental entre a crença de que a alma é universalmente a mesma para toda a humanidade e outro padrão duplo segundo o qual a alma do judeu e a alma do gentio são diferentes. Os cabalistas de Gerona conheciam apenas a doutrina anterior, isto é, a alma que é universalmente compartilhada por todos os descendentes de Adão, e é no corpo principal do Zohar que lemos pela primeira vez uma dupla, embora correspondente, divisão das almas em não judeus e judeus. O primeiro grupo tem sua fonte no "outro lado" ou sitra a'ya, o segundo no "lado sagrado" ou sitra di-ke dusha. O interesse no Zohar está quase inteiramente confinado à estrutura psíquica do judeu. Na Cabala posterior, particularmente nas obras de 'iy ayyim Vital, essa dualidade entre a "alma divina" (ha-nefesh ah-elohut) e a "alma natural" (ha-nefesh ha-tiv'it) recebe enorme ênfase .

Um problema importante para a Cabalá eram as diferentes fontes das diferentes partes da alma nos diferentes mundos de emanção. De acordo com o Midrash ha-Ne'elam, mesmo a mais alta neshamah emana apenas do Trono da Glória, isto é, de um reino abaixo daquele das Sefirot, embora acima daquele dos intelectos. É, portanto, considerado algo criado, embora uma criação da mais alta ordem. No corpus principal do Zohar esta visão é abandonada e cada parte do Zohar

cabala

à alma é atribuída uma raiz no mundo das Sefirot: o ne fesh se origina na Sefirá Malkhut, o ru'ay na Sefirá Tiferet, e o neshamah na Sefirá Binah. A descida da neshamah suprema é provocada pela "união sagrada" do "rei" (melekh) e da "rainha" (matronita), que são sinônimos das Sefirot Tiferet (ou Yesod) e Malkhut.

Em sua raiz, cada alma é um composto de macho e fêmea, e somente no curso de sua descendência as almas se separam em almas masculinas e almas femininas. O simbolismo usado para descrever a descida das almas do mundo da emanção tem um sabor fortemente mítico. Especialmente proeminentes são os símbolos da árvore das almas na qual cada alma floresce, e do rio que leva as almas para baixo de sua fonte celestial. Em ambos os simbolismos, a Sefirá Yesod é considerada uma estação intermediária pela qual todas as almas devem passar antes de entrar na "casa do tesouro das almas" (o'yar ha-neshamot), que está localizada no paraíso celestial (gan eden shel ma). 'lah), onde vivem em êxtase até serem chamados a descer ainda mais e assumir uma forma humana. Existem muitas diferenças em detalhes entre os vários relatos desse processo, mas todos os cabalistas concordam quanto à preexistência da alma, especialmente no sentido mais estritamente definido desta última.

Indiscutível também é a crença de que a alma se origina em um plano superior ao dos anjos, uma doutrina que é repetidamente referida nas discussões sobre a condição humana, pois se o homem é capaz de mergulhar nas profundezas indescritíveis da depravação, ele também tem a capacidade, quando cumprir seu verdadeiro destino, de elevar-se até acima do reino angélico. Nenhum anjo tem esse poder potencial para restaurar os mundos a um estado de tikkun que foi concedido ao homem.

Além das três partes da alma que foram coletivamente referidas pelo acrônimo naran, os cabalistas após o Zohar passaram a falar de mais duas partes adicionais e superiores da alma que eles chamavam de yayyah e ye'idah e que eram consideradas como representando o níveis mais sublimes de apreensão intuitiva e estar ao alcance de apenas alguns indivíduos escolhidos. Na Cabala Luriânica, essas cinco partes da alma (naran-yai na sigla) tornaram-se associadas aos cinco par'yufim de Adam Kadmon em cada um dos mundos de ay'ilot, beri'ah, ye'yirah e asiyyah, de modo que uma tremenda multiplicidade de potencial as fileiras de almas foram criadas de acordo com o mundo particular de emanção e par'yuf do qual uma determinada alma se originou. Acreditava-se que a alma tendo sua fonte na ye'idah da Sefirah Keter do mundo de ay'ilot era a do Messias. Ao contrário das massas de almas que estão sujeitas às leis gerais da transmigração, pensava-se que essas almas de alto escalão permaneciam escondidas entre as luzes celestiais até que sua hora chegasse e não entrassem no ciclo de reencarnação.

Do Zohar e através das obras dos discípulos de Isaac Luria é feita menção de um aspecto do homem que é referido na Cabala como o yelem (a "imagem", com base em Gênesis 1:26, "Deixe fazemos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança") e que não é idêntico a nenhuma das partes da alma acima referidas. O yelem é o princípio da indi

individualidade com a qual cada ser humano é dotado, a configuração espiritual ou essência que é única para ele e somente para ele. Duas noções são combinadas neste conceito, uma relativa à ideia de individuação humana e outra à vestimenta etérea do homem ou corpo etéreo que serve de intermediário entre seu corpo material e sua alma. Por causa de sua natureza espiritual, a neshamah e a nefesh são incapazes de formar um vínculo direto com o corpo, e é o yelem que serve como "catalisador" entre elas. É também a vestimenta com a qual as almas se vestem no paraíso celeste antes de descer ao mundo inferior e que voltam a vestir depois de sua ressurgência após a morte física; durante sua permanência na terra, ela está escondida dentro do sistema psicofísico do homem e é discernível apenas ao olho intelectual do cabalista. A fonte desta crença é, sem dúvida, a doutrina semelhante sustentada pelos neoplatônicos posteriores sobre o corpo etéreo que existe em cada homem e que se revela à experiência mística daqueles dotados do dom da visão. Ao contrário da alma, o yelem cresce e se desenvolve de acordo com os processos biológicos de seu possuidor.

Os cabalistas fizeram uso de um jogo de palavras para traçar um paralelo entre o yelem de um homem e sua sombra (yel). O Zohar aparentemente considera a sombra como uma projeção do inner yelem, uma crença que trouxe consigo várias superstições mágicas populares que foram difundidas na Europa durante a Idade Média. Supostamente o yelem era o repositório dos anos que um homem viveu e partiu com a aproximação de sua morte. De acordo com outra visão, o yelem foi tecido como uma vestimenta para a alma das boas ações de um homem e serviu como uma espécie de aparência celestial que o protegeu e vestiu após sua morte. Uma crença antiga sobre um corpo tão etéreo, cuja fonte está na religião persa e que chegou ao autor do Zohar através de lendas posteriores para se associar em sua mente com várias ideias ocultistas, era que o yelem era na verdade o verdadeiro eu de um homem. Na Cabalá Luriânica, cada nefesh, ru'ay e neshamah receberam um yelem

próprios que lhes permitiam funcionar no corpo humano. Sem o yelem, a alma queimaria o corpo com seu brilho feroz.

Moses de Leon, em seus escritos hebraicos, conecta o ensinamento de Mai monides de que a missão do homem neste mundo é a plena realização de seu poder intelectual com as doutrinas da Cabala. Em seu Ha-Nefesh ha-ye akhamah (1290), De Leon escreve: "O propósito da alma ao entrar no corpo é exibir seus poderes e habilidades no mundo... influxo para guiar este mundo vil e passar por um tikkun acima e abaixo, pois é de alto nível, [sendo] composto de todas as coisas, e se não fosse composto de uma maneira mística do que está acima e abaixo, não seria ser completo... E quando está neste mundo, ele se aperfeiçoa e se completa a partir deste mundo inferior..."

E então está em um estado de perfeição, o que não era o caso no início antes de sua descida."

De acordo com uma crença ainda anterior, que já está presente na literatura heikhalot, todas as almas são inicialmente

tecido em uma cortina (pargod) que paira diante do Trono da Glória, e este símbolo da “cortina das almas” foi adotado e adaptado por vários textos cabalísticos clássicos.

Toda a história passada e o destino futuro de cada alma estão registrados nesta cortina. O pargod não é apenas um tecido místico composto de éter espiritual que contém ou é capaz de receber um registro da vida e das obras de cada homem; é além disso a morada de todas aquelas almas que retornaram de baixo para sua terra natal. As almas dos ímpios não encontrarão lugar nele.

A doutrina cabalística do homem e sua alma tratou longamente de problemas escatológicos como o destino da alma após a morte e sua ascensão por um rio de fogo, que se assemelha a uma espécie de purgatório, até o paraíso terrestre e daí para o prazeres ainda mais sublimes do paraíso celestial e do reino referido pelos primeiros cabalistas como “vida eterna” (yēror ha-yayyim), que às vezes é sinônimo do paraíso celestial e às vezes tomado para se referir a uma das próprias Sefirot, à qual a alma volta a participar da vida da Divindade. A vida humana na terra, portanto, deve ser vista no amplo contexto da vida da alma antes do nascimento e depois da morte; daí o grande interesse da Cabala em descrições do céu e do inferno, como aquelas que encontramos em extenso e imaginativo detalhe nas obras dos cabalistas de Gerona ou no Zohar, que inauguraram uma longa e influente tradição que floresceu especialmente no literatura da Cabala mais popularmente orientada até as gerações recentes. Muito uso foi feito aqui de crenças que já eram encontradas na agadá, particularmente em vários pequenos Midrashim tardios, e que foram reinterpretados à luz do simbolismo cabalístico e embelezados com mais detalhes. Existem muitos paralelos óbvios entre esse material e motivos escatológicos semelhantes no cristianismo e no islamismo. Nenhum desses ensinamentos jamais recebeu uma forma definitiva ou autoritária, permitindo -lhes assim preservar uma grande liberdade imaginativa na qual elementos folclóricos e místicos se uniram. Os cabalistas do século XIII em particular, entre eles o autor do Zohar, foram atraídos por tais especulações e dedicaram considerável atenção a questões como as vestimentas das almas no paraíso, a natureza de suas percepções, a expansão de suas consciência na apreensão do divino, e a unificação do nível mais alto da ne shamah com Deus.

De um modo geral, no entanto, os cabalistas eram cautelosos ao falar de uma união mística real da alma com Deus e preferiam falar em termos de uma comunhão espiritual (de vekut) e nada mais. Em seu comentário sobre as letras do alfabeto hebraico, Jacob b. Jacob Kohen (1270) fala de união mística sem definir sua natureza. Moses de Leon menciona uma condição suprema, mas temporária, na qual a alma se encontra diante de Deus em um estado de contemplação e felicidade suprema, sem qualquer vestimenta entre ela e Ele, embora como regra deva vestir uma vestimenta de éter ou luz mesmo no paraíso celeste. Descrições da união da alma com Deus em termos de uma núpcia divina são raras na Cabalá, embora

há exemplos ocasionais, como comentários ao Cântico dos Cânticos, interpretando-o como um diálogo conjugal entre Deus e a alma. Mesmo aqui, porém, o amor que é descrito é aquele entre pai e filha, e não de natureza erótica, nem se diz nada sobre a dissolução da alma na substância de Deus, mas apenas sobre seu arrebatamento temporário em Sua presença. Somente nos escritos e na poesia dos cabalistas de Safed há um tom erótico obviamente forte. Se as escolas posteriores do pensamento cabalístico tenderam para a posição mística extrema, como a encontrada no yabadýasidismo, que sustenta que a alma perde sua individualidade inteiramente em Deus, permanece em aberto. O autor do Zohar (2, 253a) escreve sobre as almas que passam diante de Deus na “sala do amor” de onde as novas almas partem para descer, mas não em termos de imagens conjugais. Ao contrário, o resultado dessa “recepção” divina é que Deus faz a alma jurar cumprir sua missão terrena e alcançar o “conhecimento dos mistérios da fé” que a purificará para seu retorno à pátria. Por meio de seu despertar através da Torá e seus mandamentos ganha nova força e ajuda a completar a figura mística do Keneset Yisrael ou Comunidade de Israel, que é uma com a Shekhinah. Apenas algumas almas raras, como as de Enoque e Elias, alcançam uma comunhão permanente (devekut) com Deus; entre os outros heróis bíblicos da justiça existem infinitos graus e diferenças de posição. Nem um único destino aguarda as diferentes partes da alma após a morte. A nefesh permanece por um tempo na sepultura, meditando sobre o corpo; o ru'ay ascende ao paraíso terrestre de acordo com seus méritos; e o ne shamah voa diretamente de volta para sua casa natal. Punição e retribuição são o destino da nefesh e ru'ay somente. De acordo com Moses de Leon, uma vez em um jubileu cósmico a alma ascende de sua comunhão com a Shekhinah para o esconderijo, paraíso celestial no mundo da mente divina, isto é, para a Sefirah y okhmah.

Os ensinamentos da Cabalá sobre a alma estão inextricavelmente ligados à doutrina da transmigração, um princípio cabalístico básico que frequentemente entra em conflito com outras crenças, como a da recompensa e punição que são impostas ao homem no céu e no inferno. (Para mais detalhes, veja \*Gilgul.) No decorrer do desenvolvimento da Cabala, a ideia de transmigração foi radicalmente expandida de uma punição restrita a certos pecados para uma lei geral que abrange todas as almas de Israel, e, em um estágio posterior, as almas de todos os seres humanos e até mesmo, em sua forma mais radical, de toda a criação, desde os anjos até as coisas insensíveis. Assim, a transmigração deixou de ser considerada apenas um castigo e passou a ser vista também como uma oportunidade para a alma cumprir sua missão e compensar seus fracassos em transmigrações anteriores.

Em comparação com o Zohar, os ensinamentos da Cabala Luriânica em relação à estrutura psíquica do homem são muito mais complexos, tanto no que diz respeito à fonte da alma quanto à constituição interna do homem. Nas obras de y ayyim Vital também há uma discrepância entre sua apresentação do assunto em livros

cabala

destinado ao consumo popular, como seu Sha'arei Kedushah, e em seus escritos mais esotéricos. Na obra anterior, Vital distingue claramente entre três “pedreiras” (ma'ayevim): a pedreira das Sefirot, que é toda divindade, a pedreira das almas e a pedreira dos anjos, que não são eles próprios divinos. Sua explicação do surgimento das almas através do processo emanativo em seu Eý ý ayyim, por outro lado, é muito mais complexa e em grande parte paralela ao seu esboço do desenvolvimento das luzes que manifestam a existência divina nos mundos. de aýilut e beri'ah. Assim como as luzes celestiais no parýufim de aýilut se desenvolvem através de conjunções e “acoplamentos” (zivvugim) do parýufim, as almas nascem através de processos correspondentes. Dentro da Sefirá Malkhut de cada parýuf estão almas ocultas em um estado potencial que ascendem aos modos mais elevados daquele parýuf. e são atualizados como resultado das “uniões” das Sefirot. A princípio essas almas existem apenas no estado de “águas femininas” (mayim nukbin); isto é, são potências passivas que possuem o poder da excitação ativa, mas ainda carecem de harmonia e forma, pois sua fonte suprema está naquelas 288 centelhas de luz que caíram nas kelippot no momento da quebra dos vasos. Somente através de “acoplamentos” adicionais do parýuf de Ze'eir Anpin com sua contraparte feminina ou nukba eles recebem a estrutura real das almas. A cada novo despertar das “águas femininas” nestes parýufim, surgem novas oportunidades para a criação de almas. Tal processo ocorre em todos os quatro mundos de emanção, sendo as variações possíveis nos modos das almas praticamente infinitas. Cada uma dessas almas recapitula em miniatura a estrutura dos mundos pelos quais passou no processo de criação, de modo que, quando descer para entrar em um corpo neste mundo, poderá trabalhar para o tikun e a elevação deste último e, até certo ponto, para a elevação dos mundos superiores também. Por outro lado, vários textos luriânicos enfatizam a visão de que, em substância, as almas como tais permanecem acima e não entram em corpos, mas irradiam faíscas de si mesmas que podem ser chamadas de almas (neshamot) apenas por analogia. A verdadeira alma paira sobre um homem, seja de perto ou de longe, e mantém um vínculo mágico imediato com sua centelha abaixo. As exposições populares dessas doutrinas sempre foram muito mais simples do que suas elucidações originais, que tendiam a ter um forte sabor gnóstico.

A alma de Adão era composta de todos os mundos e estava destinada a elevar e reintegrar todas as centelhas de santidade que restaram nas kelippot. Sua vestimenta era de éter espiritual e continha em seu interior todas as almas da raça humana em perfeitas condições. Tinha 613 membros, um para cada um dos mandamentos da Torá, cujo aspecto espiritual era a missão de Adão elevar. Cada um desses membros formava um parýuf completo em si mesmo conhecido como “grande raiz” (shoresh gadol), que por sua vez continha 613 ou, de acordo com outras versões, até 600.000 “pequenas raízes”. Cada “pequena raiz”, que também era chamada de “grande alma” (neshamah gedolah), ocultava dentro dela 600.000 faíscas ou almas individuais. Essas faíscas também tendiam a se dividir ainda mais, mas permanecia uma afinidade especial e poder de atração entre elas, isto é, a força restritiva e extrovertida, que descende de uma raiz comum. Cada uma dessas faíscas formou uma estrutura completa ou komah em si. Se Adão tivesse cumprido sua missão através das obras espirituais de que era capaz, que exigiam ação contemplativa e meditação profunda, a corrente viva entre Deus e a criação teria sido fechada e o poder do mal, a kelippa, teria sofrido essa separação completa. da santidade que, segundo Luria, foi o objetivo de todo o processo criativo.

Assim, Adão tinha dentro de si os poderes plenamente desenvolvidos do Adam Kadmon em todo o seu parýufim e a profundidade de sua queda quando pecou foi igual à grande altura de sua posição cósmica de antemão (veja abaixo). Em vez de elevar tudo, no entanto, ele fez com que caísse ainda mais. O mundo de asiyyah, que anteriormente estava firmemente em sua própria base, estava agora imerso no reino das kelippot e submetido à sua dominação. Onde o Adam Kadmon estava uma criatura satânica agora se levantou, o Adam Belyya'al que ganhou poder sobre o homem. Como resultado da mistura do mundo de asiyyah com a kelippah, Adão assumiu um corpo material e todas as suas funções psicofísicas foram corporalizadas. Além disso, sua alma se despedaçou e sua unidade foi despedaçada. Nela estavam elementos de alto escalão conhecidos como “luz superior” (zihara ila'ah) que se recusaram a participar do pecado de Adão e partiram para o alto; estes não retornarão a este mundo novamente até o tempo da redenção. Outras almas permaneceram em Adão mesmo depois que sua estatura espiritual foi diminuída das dimensões cósmicas para as mundanas; essas eram as almas sagradas que não caíram nas garras das kelippot, e entre elas estavam as almas de Caim e Abel, que entraram em seus corpos por transmissão hereditária direta e não pelo processo de transmigração. A maior parte das almas que estavam em Adão, no entanto, caiu dele e foi subjugada pelas kelippot; são essas almas que devem alcançar seu tikun através do ciclo de transmigração, estágio após estágio. Por assim dizer, a queda de Adão quando pecou foi uma repetição da catástrofe da quebra dos vasos. A Cabala Luriânica fez um grande esforço para destacar os elementos dramáticos do pecado de Adão e suas consequências. A história interior do povo judeu e do mundo inteiro foi identificada com as recorrentes reencarnações através das quais os heróis da Bíblia lutaram para alcançar o tikun. Entre esses heróis estavam tanto “almas originais” (neshamot mekoriyyot), que abraçavam uma grande e poderosa coletividade psíquica e eram capazes de grandes poderes de tikun, pelos quais o mundo inteiro se beneficiava, quanto outras almas privadas que podiam alcançar um tikkun. apenas para si. As almas descendentes de uma única “raiz” compreendiam “famílias” que tinham relações especiais de afinidade e eram especialmente capazes de ajudar umas às outras. De vez em quando, embora muito raramente, algumas das almas superiores que nem sequer estavam contidas na alma de Adão podiam descer à terra para participar de alguma grande missão de tikkun. Uma inovação completa na Cabala Luriânica foi a ênfase colocada no alto escalão das almas de Caim e Abel, e particularmente do primeiro. Esses dois filhos de Adão foram tomados para simbolizar as forças de luz e de sombra, isto é, a força restritiva e extrovertida.



poderes de criação. Embora o poder de saída de *yesed* seja atualmente maior do que o poder restritivo de *gevurah* e *din*, esta ordem será invertida no estado de *tikkun*. Paradoxalmente, portanto, muitas das grandes figuras da história judaica são representadas como originárias da raiz de *Caim*, e à medida que o tempo messiânico se aproxima, segundo Isaac Luria, o número dessas almas aumentará. O próprio *ayyim Vital* acreditava que ele era da raiz de *Caim*.

A natureza do pecado de Adão em si nunca foi definida com autoridade na literatura cabalística e podem ser encontradas visões muito diferentes dele. O problema do primeiro pecado está intimamente ligado ao problema do mal discutido acima. De acordo com a Cabala espanhola, o cerne do pecado estava em "cortar os brotos" (*kiyyuy ha-netiyot*), ou seja, na separação de uma das *Sefirot* das outras e fazer dela um objeto de um culto especial. A *Sefirá* que Adão separou foi *Malkhut*, que ele "isolado do resto". No *Ma'arekhet Elohut*, quase todos os principais pecados mencionados na Bíblia são definidos como diferentes fases do "cortar os brotos", ou como repetições do pecado de Adão que impediu a realização da unidade entre o Criador e Sua criação. Tal foi a embriaguez de Noé, a construção da Torre de Babel, o pecado de Moisés no deserto e, sobretudo, o pecado do bezerro de ouro, que destruiu tudo o que havia sido realizado no grande *tikun* ocorrido durante a teofania. no Monte Sinai.

Em última análise, mesmo a destruição do Templo e o exílio do povo judeu foram resultados de meditações mal informadas que trouxeram divisão aos mundos emanados.

Tais pecados causaram estragos acima e abaixo, ou, no simbolismo do *Zohar*, causaram divisão entre o "rei" (*me lek*) e a "rainha" (*matronita*) ou *Shekhinah*. O exílio da *Shekhinah* de seu marido foi o principal resultado metafísico desses pecados. As boas ações dos heróis bíblicos, por outro lado, especialmente as dos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó, vieram para corrigir essa falha fundamental na criação e servir de paradigma para aqueles que vieram depois. É digno de nota que o próprio autor do *Zohar* foi reticente em suas observações sobre a natureza do pecado de Adão. O autor do *Tikkunei ha-Zohar* foi menos circunspecto. O pecado de Adão, ele sustentava, ocorreu acima de tudo na própria mente divina, isto é, na primeira ou segunda *Sefirá*, da qual causou a partida de Deus; de fato, foi somente o pecado de Adão que fez com que Deus se tornasse transcendente (*Tikun 69*). No que diz respeito ao efeito do primeiro pecado, encontramos duas linhas de pensamento conflitantes:

(1) Considerando que anteriormente o bem e o mal haviam sido misturados, o pecado separou o mal como uma realidade distinta em seu próprio direito (como no *Avodat ha-Kodesh* de *Meir ibn Gabbai*);

(2) Bem e mal foram originalmente separados, mas o pecado fez com que eles se misturassem (tal era a posição de *Gikatilla* e, em geral, a da Cabala Luriânica).

Na tradição de ensinamentos anteriores, como os do *Ma'arekhet ha-Elohut* e do *Sefer ha-Peli'ah*, a Cabala Luriânica também ocasionalmente explicava o primeiro pecado como um acidente "técnico", embora com graves consequências, em o procedimento de *tikkun*. Isso ocorreu porque Adam estava com pressa para completar o *tikun* antes da hora marcada, que deveria ser no primeiro sábado da criação, começando no final da tarde do sexto dia. A tendência em tais explicações é enfatizar que, essencialmente, os maiores pecadores bíblicos pretendiam fazer o bem, mas erraram na escolha dos meios.

O principal instrumento para reparar a falha primordial, tanto no aspecto metafísico de completar o *tikun* dos vasos quebrados quanto em relação ao pecado de Adão que interrompeu os canais de comunicação entre os mundos inferior e superior, é o engajamento humano na santidade através da *Torá* e da oração. Essa atividade consiste em atos, que restauram o mundo em seus aspectos exteriores, e em meditações místicas, que o afetam interiormente. Ambos têm dimensões místicas profundas. No ato da revelação Deus falou e continua a falar ao homem, enquanto no ato da oração é o homem que fala com Deus. Este diálogo baseia-se na estrutura interna dos mundos, sobre a qual cada ação humana tem um efeito do qual o próprio homem nem sempre tem consciência. As ações do homem que está consciente de seu significado, no entanto, têm o maior efeito e ajudam a acelerar o *tikun* final. Porque o mundo se tornou corporal como resultado do primeiro pecado, a grande maioria dos mandamentos da *Torá* adquiriu um significado material, porque todo instrumento deve ser ajustado para o fim a que se destina. No entanto, isso não diminui a dimensão espiritual interior que cada mandamento possui, cujo propósito coletivo é a restauração e perfeição da verdadeira estatura do homem em todos os 613 membros de sua alma. (Para mais detalhes, veja *Razões para \*Mandamentos*.) A mesma *Torá* que prescreve um modo de vida prático para os seres humanos à luz da revelação fornece simultaneamente um guia esotérico para o místico em sua luta para comungar com Deus. Evidente em tal abordagem é o caráter conservador da Kabbalah como um fator que trabalha para defender e aprofundar os valores judaicos.

A observância da *Torá* foi santificada como a maneira de abolir a divisão no mundo, e todo homem foi chamado a desempenhar seu papel nessa tarefa de acordo com a posição de sua alma e o papel que lhe foi atribuído. A luz espiritual que brilha em cada mandamento conecta o indivíduo com a raiz de sua alma e com as luzes celestiais em geral. Assim, foi confiada ao corpo coletivo das almas de Israel uma missão que não podia ser facilmente realizada e que envolveu muitas descensões e remontagens antes que todos os obstáculos pudessem ser superados, mas que, em última análise, tinha um propósito claro e urgente: o *tikun* e a redenção do mundo.

### Exílio e redenção

Segue-se, portanto, que o exílio histórico do povo judeu também tem sua causa espiritual em várias perturbações e falhas na harmonia cósmica para a qual serve como símbolo concreto e concentrado. A situação dos mundos espirituais no momento do exílio era completamente diferente daquele estado ideal em que deveriam existir de acordo com o plano divino e no qual se encontrarão no momento da redenção. De uma forma ou de outra, essa crença se repete ao longo do desenvolvimento da Cabala. Os cabalistas

cabala

de Gerona sustentou que, enquanto o exílio continuar, as Se firot não funcionarão normalmente; como eles são retirados para a fonte de sua emanção original, Israel não tem o poder de aderir a eles verdadeiramente por meio do Espírito Divino, que também partiu para cima. Somente através do esforço individual pode o místico, e somente ele, ainda atingir um estado de devekut.

Em alguns textos nos é dito que apenas as cinco Sefirot inferiores continuam a levar uma existência emanada abaixo, enquanto as Sefirot superiores permanecem acima. Quando o povo judeu ainda vivia em sua própria terra, por outro lado, o influxo divino desceu de cima para baixo e reascendeu de baixo para cima até o mais alto Keter.

As letras do Tetragramma ton, que contém todos os mundos emanados, nunca são unidas durante o exílio, especialmente o vav final e ele, que são as Sefirot Tiferet e Malkhut, e que já foram separados na época da morte de Adão. primeiro pecado, quando começou o exílio em seu sentido cósmico. Desde então, não houve unidade constante entre o "rei" e a "rainha", e isso será restaurado apenas no futuro, quando a rainha, que é a Shekhinah e a Sefirah Malkhut, reascende para se juntar à Sefirah Tiferet. Da mesma forma, somente em tempos messiânicos o homem retornará àquele estado paradisíaco em que "ele fez por sua própria natureza o que era certo fazer, nem foi sua vontade dividida contra si mesma" (Na'ymanides em Deut. 30:6). Foi nestes mesmos círculos espanhóis que surgiu pela primeira vez a crença na natureza mística do Messias, que era supostamente uma harmonia de todos os níveis de criação do mais rarefeito ao mais grosseiro, de modo que ele possuía "um divino poder, e um poder angélico, e um poder humano, e um poder vegetativo, e um poder animal".

(Azriel em sua Epístola a Burgos). O Messias será criado através da atividade especial de Malkhut, e esta origem servirá para elevar seus poderes de apreensão acima dos dos anjos. O Zohar também assume a posição de que o cerne da redenção se desenvolve na conjunção contínua de Tiferet e Malkhut, e que a redenção de Israel é uma com a redenção do próprio Deus de Seu exílio místico. A fonte dessa crença é talmúdica e pode ser encontrada tanto no Talmude Palestino, Sukkah 4, 3, quanto no Mi drash Va-Yikra Rabbah, seita. 9, 3: "A salvação do Santo, bendito seja, é a salvação de Israel". No momento da redenção "todos os mundos estarão em uma única conjunção [be-zivvug e'jad]", e no ano do grande jubileu Malkhut se unirá não apenas a Tiferet, mas a Binah.

também. No Ra'aya Meheimna e no Tikkunei Zohar encontramos a ideia de que enquanto durante o período do exílio o mundo está escravizado pela Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, na qual os reinos do bem e do mal lutam entre si de modo que há santidade e impureza, atos permitidos e atos proibidos, sagrados e profanos, no tempo da redenção o domínio passará para a Árvore da Vida e tudo será como antes do pecado de Adão. Os motivos utópicos da ideia messiânica encontram sua expressão máxima nessas obras e naquelas compostas sob sua influência. A futura abolição dos mandamentos mencionados no Talmud (Nid. 61b) foi tomada pelos cabalistas para se referir à espiritualização completa .

ção dos mandamentos que ocorreriam sob o domínio da Árvore da Vida. Os detalhes dessa visão tendiam a variar muito de acordo com os poderes homiléticos do cabalista particular que a abraçava.

Na Cabala Luriânica também o exílio de Israel está relacionado com o pecado de Adão, cujo resultado foi a dispersão das faíscas sagradas, tanto da Shekhinah quanto da alma de Adão. Quando as faíscas se espalharam ainda mais nos descendentes de Adão, a missão de reuni-los e erguê-los, ou seja, de preparar o caminho para a redenção, foi atribuída a Israel. O exílio não é, portanto, apenas um castigo e um julgamento, mas também uma missão. O Messias não virá até que o bem no universo tenha sido completamente separado do mal, pois nas palavras de Vital "a própria reunião dos exilados significa a reunião de todas as centelhas que estavam no exílio". O exílio pode ser comparado a um jardim que foi abandonado por seu jardineiro de modo que as ervas daninhas brotaram por toda parte (E' y ayyim, cap. 42, para. 4). O tikkun progride em estágios pré-determinados de uma geração para a próxima e todas as transmigrações de almas servem a esse propósito. À medida que o exílio chega ao fim, o tikun da estrutura humana do Se firot atinge os "pés" (akevayim); assim, as almas que seguem "as pegadas do Messias" são extraordinariamente obstinadas e resistentes ao tikun, de onde se originam as provações especiais que ocorrerão na véspera da redenção.

As opiniões variavam sobre se a alma do Messias também entrou no ciclo da transmigração: alguns cabalistas sustentavam que sua alma também havia sido encarnada em Adão e em Davi (de acordo com outros pontos de vista, também em Moisés), enquanto outros argumentavam (um ponto de vista encontrado pela primeira vez no Sefer ha-Bahir) que não estava sujeito à lei da transmigração. De acordo com a Cabala Luriânica, cada um dos par'yufim do Adam Kadmon tinha uma contraparte feminina (nukba), exceto o par'yuf de Arikh An pin, que foi fundamental na criação do mundo através de um processo de autogenia (zivvug minnei u-vei), isto é, de "acoplar-se" consigo mesmo. No momento do resgate, no entanto, ele poderá "acoplar" através do emparelhamento de seu Yesod com seu nukba (a crescente Sefirah Malkhut), e a descendência deste ato será a raiz mais oculta da alma do Messias Filho de Davi, que é sua ye'yidah. A descida desta alma depende do estado de tikun prevalecente nos diferentes mundos, pois em cada geração há um homem justo que tem a disposição de recebê-lo se apenas a idade for digna. A alma do Messias Filho de José, por outro lado, que é o prenúncio do Messias Filho de Davi, faz parte do ciclo regular de transmigração. A redenção não virá de uma só vez, mas se manifestará em etapas, algumas das quais estarão escondidas internamente nos mundos espirituais e outras serão mais aparentes. A redenção final virá somente quando nenhuma centelha de santidade for deixada entre as kelippot.

Nos escritos da escola de Luria, diferentes visões podem ser encontradas sobre se o próprio Messias tem um papel ativo a desempenhar no processo de redenção por meio de sua capacidade única de levantar certas últimas faíscas que estão além do poder de qualquer outra pessoa. Esta questão assumiu particular importância na

desenvolvimento do movimento Shabbatean. No curso da redenção certas luzes até então ocultas do par'yuf de Attika se manifestarão e alterarão a estrutura da criação. Em última análise, motivos nacionais e até nacionalistas se misturam com motivos cósmicos na Cabala Luriânica para formar um único grande mito de exílio e redenção.

### A Torá e seu significado

O papel da Torá na Cabala como instrumento e modo de vida a serviço de um tikun universal já foi discutido. A posição central da Torá na Cabala, no entanto, vai muito além dessas definições. A atitude cabalística para com o Pentateuco, e em um grau um pouco menor para a Bíblia como um todo, era um corolário natural da crença cabalística no caráter simbólico de todos os fenômenos terrenos. Não havia literalmente nada, sustentavam os cabalistas, que além de seu aspecto exterior não possuísse também um aspecto interior em que existisse uma realidade interior oculta em vários níveis. Os cabalistas aplicaram esta visão da "transparência" de todas as coisas também à Torá, mas visto que esta era o produto único da revelação divina, eles também a consideravam o único objeto que poderia ser apreendido pelo homem em seu estado absoluto em um mundo onde todas as outras coisas eram relativas. Considerada deste ponto de vista em sua qualidade como a palavra direta de Deus e, portanto, inigualável por qualquer outro livro do mundo, a Torá tornou-se para os cabalistas o objeto de uma forma mística original de meditação. Isso não quer dizer que eles procurassem negar os eventos concretos e históricos em que se baseava, mas simplesmente que o que mais lhes interessava era algo bem diferente, a saber, a realização de uma investigação profunda sobre sua natureza e caráter absolutos. Raramente discutiam a relação entre as três partes da Bíblia, o Pentateuco, os Profetas e o Hagiographa, e em sua maior parte sua atenção se concentrava quase exclusivamente na Torá em seu sentido estrito dos Cinco Livros da Bíblia. Moisés. O Zohar (3, 35a) realmente tenta em um lugar afirmar a absoluta superioridade desses livros e seus alunos sobre os Profetas e os Hagiógrafos e seus alunos, mas apenas no contexto de comentar a declaração talmúdica de que "o sábio é preferível ao profeta".

Em seu Ginnat Egoz (1612, 34dff.), Joseph Gikatilla também procurou anexar uma interpretação cabalística à divisão tripartida da Bíblia. No geral, porém, onde existem comentários cabalísticos sobre os Profetas e os escritos posteriores (e especialmente sobre o Livro dos Salmos), sua abordagem desses textos não é essencialmente diferente daquela dos comentários sobre a Torá.

As formulações clássicas dessa abordagem aparecem já no século XIII, nem as reafirmações posteriores e mais ousadas, mesmo na escola luriânica, acrescentam algo fundamentalmente novo. Uma grande parte da literatura da Cabala consiste em comentários sobre o Pentateuco, os Cinco Pergaminhos e o Livro dos Salmos, e o próprio Zohar foi escrito em grande parte como um comentário sobre o Pentateuco, Rute e o Cântico dos Cânticos. Livros como os comentários sobre o Pentateuco por mim

nahem Recanati, Ba'ya b. Asher e Menahem jiyoni vieram textos cabalísticos clássicos. Também digno de nota é o fato de que praticamente não há comentários cabalísticos para falar sobre livros inteiros dos Profetas ou sobre o Livro de Jó e o Livro de Daniel. Apenas algumas exegeses isoladas de fragmentos desses textos tendem a se repetir regularmente em conexão com certas interpretações místicas. O único comentário cabalístico conhecido que já foi composto sobre a Bíblia inteira é o Min'yat Yehudah do século XVI, escrito em Marrocos, grandes seções do qual foram preservadas em vários manuscritos. Fora do Pentateuco, somente o Cântico dos Cânticos foi objeto de um grande número de comentários cabalísticos, começando com Esdras de Gerona e continuando até vários escritos nas gerações recentes.

A base principal da atitude cabalística em relação à Torá é, como foi mencionado acima, a crença cabalística fundamental na correspondência entre criação e revelação. A emanção divina pode ser descrita tanto em termos de símbolos extraídos da doutrina das Sefirot e das luzes celestiais emanadas, quanto de símbolos extraídos da esfera da linguagem e compostos de letras e nomes. Neste último caso, o processo de criação pode ser simbolizado como a palavra de Deus, o desenvolvimento dos fundamentos da fala divina, e como tal não é essencialmente diferente dos processos divinos articulados na Torá, cuja interioridade revela a mesmas leis supremas que determinam a hierarquia da criação. Em essência, a Torá contém de forma concentrada tudo o que foi permitido desenvolver mais expansivamente na própria criação. Estritamente falando, a Torá não significa algo específico, embora de fato signifique muitas coisas diferentes em muitos níveis diferentes, pois articula um universo de ser. Deus se revela nele como a Si mesmo, e não como um meio de comunicação no sentido humano limitado. Este significado humano limitado da Torá é apenas seu aspecto mais externo. A verdadeira essência da Torá, por outro lado, é definida na Cabala de acordo com três princípios básicos: a Torá é o nome místico completo de Deus; a Torá é um organismo vivo; e o discurso divino é infinitamente significativo, e nenhum discurso humano finito pode esgotá-lo.

A TORÁ COMO O NOME MÍSTICO DE DEUS. Subjacente a este princípio está uma crença originalmente mágica que foi transformada em uma crença mística. Tal crença mágica na estrutura da Torá já pode ser encontrada no Midrash Tehilim (no Salmo 3) : mortos e fazem milagres; portanto, a ordem [verdadeira] da Torá foi oculta e é conhecida [apenas] por Deus". Os usos mágicos da Torá são discutidos no livro Shimmushei Torá, que data o mais tardar do período geônico, e no qual é relatado que junto com a leitura aceita da Torá, Moisés recebeu ainda outra leitura composta de Nomes Sagrados possuindo significado mágico.

Ler a Torá "de acordo com os nomes" (na introdução de Na'yanides ao seu comentário sobre o Pentateuco) não significa,

cabala

portanto, têm qualquer significado humano concreto, mas sim um que é completamente esotérico: longe de ter a ver com narrações e mandamentos históricos, a Torá assim lida se preocupa apenas com concentrações do poder divino em várias combinações das letras dos Santos Nomes de Deus .

Da crença mágica de que a Torá era composta pelos Santos Nomes de Deus, foi apenas um pequeno passo para a crença mística de que toda a Torá era de fato nada mais do que o Grande Nome do Próprio Deus. Nela, Deus expressou seu próprio ser enquanto este ser pertencia à criação e enquanto era capaz de se manifestar através da criação. Assim, a energia divina optou por se articular na forma das letras da Torá conforme elas se expressam em Nome de Deus. Por um lado, este Nome compreende a potência divina; por outro lado, compreende em si a totalidade das leis ocultas da criação. Obviamente, tal suposição sobre a Torá não se referia ao texto físico escrito em pergaminho, mas sim à Torá em seu estado pré-existencial em que serviu como instrumento da criação. Nesse sentido, a própria criação da Torá foi simplesmente uma recapitulação do processo pelo qual as Sefirot e os aspectos individuais dos Nomes Divinos foram emanados da substância de Ein-Sof. Nem a Torá está separada desta substância, pois representa a vida interior de Deus. Em sua existência mais antiga e mais oculta, ela é chamada de “a Torá primordial”, que ocasionalmente é identificada com a Sefirá  $\dot{y}$  okhmah. A partir daí, desenvolve-se em duas manifestações, a da Torá Escrita e a da Torá Oral, que existem misticamente nas Sefirot Tiferet e Mal khut, enquanto na terra elas existem concretamente e são voltadas para as necessidades do homem.

A relação entre a Torá como o abrangente Nome de Deus e o Nome Inefável ou Tetragrama foi definida por Joseph Gikatilla em seu Sha'arei Orá: “A Torá inteira é como um comentário sobre o [Inefável]

Nome de Deus.” De que maneira é essencialmente uma explicação do Nome Inefável? Na medida em que é um único “tecido” tecido com os epítetos de Deus em que o Nome Inefável se desdobra. Assim, a Torá é uma estrutura toda construída sobre um princípio fundamental, a saber, o Nome Inefável. Pode ser comparado ao corpo místico da Divindade, e o próprio Deus é a alma de suas letras. Esta visão evoluiu entre os cabalistas de Gerona, e pode ser encontrada no Zohar e em obras contemporâneas.

A TORÁ COMO UM ORGANISMO VIVO. A tecelagem da Torá a partir do Nome Inefável sugere a analogia de que a Torá é uma textura viva, um corpo vivo na formulação de Azriel de Gerona e do Zohar. A Torá “é como um edifício inteiro; assim como um homem tem muitos órgãos com funções diferentes, assim, entre os diferentes capítulos da Torá, alguns parecem importantes em sua aparência externa e outros sem importância”, mas, na verdade, todos estão ligados em um único padrão orgânico. Assim como a natureza unificada do homem é dividida entre os vários órgãos de seu corpo, também a célula viva do Nome de Deus, que é o assunto da revelação, cresce no

Torá terrena que os homens possuem. Até o último detalhe aparentemente insignificante do texto massorético, a Torá foi transmitida com o entendimento de que é uma estrutura viva da qual nem mesmo uma letra pode ser extirpada sem prejudicar seriamente todo o corpo.

A Torá é como um corpo humano que tem cabeça, tronco, coração, boca e assim por diante, ou então pode ser comparada à Árvore da Vida, que tem raiz, tronco, galhos, folhas, casca e medula, embora nenhum seja distinto do outro em essência e todos formem uma única grande unidade. (De acordo com Filo de Alexandria, uma concepção semelhante da Torá como um organismo vivo inspirou a seita dos Terapeutas, como fez até certo ponto seus próprios comentários bíblicos, sem que, é claro, houvesse qualquer filiação histórica demonstrável entre tais fontes e o Cabalá.) Essa abordagem orgânica foi bem capaz de explicar as aparentes discrepâncias estilísticas na Bíblia, que era parte narrativa (e às vezes até narrativa aparentemente supérflua), parte lei e mandamento, parte poesia e parte até estatística crua. Por trás de todos esses estilos diferentes estava a unidade mística do grande Nome de Deus. Tais aparências externas eram simplesmente as vestes da interioridade oculta que se revestiam delas, e “Ai daquele que só olha para as vestes!” Conectado com isso está a visão de que a Torá é revelada de uma forma diferente em cada um dos mundos da criação, começando com sua manifestação primordial como uma vestimenta para Ein-Sof e terminando com a Torá como é lida na terra – uma visão que foi especialmente promulgado pela escola de Israel Sarug (ver acima).

Existe uma “Torá de aýilut”, uma “Torá de beri'ah”, e assim por diante, cada uma refletindo a função particular da estrutura mística de uma determinada fase da criação. Em cada uma dessas fases há uma relativização da essência absoluta da Torá, que em si não é afetada por essas mudanças, por maiores que sejam.

Da mesma forma, como foi explicado acima, a única Torá aparece em diferentes formas nos diferentes shemmitot ou ciclos cósmicos da criação.

O SIGNIFICADO INFINITO DA FALA DIVINA. Uma consequência direta dessa crença era o princípio de que o conteúdo da Torá possuía um significado infinito, que se revelava diferentemente em diferentes níveis e de acordo com a capacidade de seu contemplador. A profundidade insondável do discurso divino não poderia ser esgotada em nenhum nível sozinho, um axioma que se aplicava também à Torá concreta e histórica revelada por Deus na teofania no Monte Sinai. Desde o início esta Torá possuía os dois aspectos mencionados acima, uma leitura literal formada por suas letras que se combinavam para formar palavras da língua hebraica e uma leitura mística composta pelos divinos Nomes de Deus. Mas isto não foi tudo. “Muitas luzes brilham de cada palavra e cada letra”, uma visão que foi resumida na conhecida declaração (em si mesma uma tradução epigramática de uma passagem do Otiyyot de-Rabi Akiva) de que “a Torá tem 70 faces”. As quatro categorias convencionais pelas quais a Torá era interpretada, a literal (peshat), a alegórica (remez), a hermenêutica ou homilética (derash) e a mística

(sod), serviu apenas como um quadro geral para uma multiplicidade de leituras individuais, uma tese que a partir do século XVI se expressou na crença generalizada de que o número de leituras possíveis da Torá era igual ao número das 600.000 crianças de Israel que estavam presentes no Monte Sinai – em outras palavras, que cada judeu se aproximasse da Torá por um caminho que somente ele poderia seguir. Essas quatro categorias receberam coletivamente o acrônimo *pardes* (literalmente, “jardim”) por Moses de Leon. Basicamente, este “jardim da Torá” foi entendido da seguinte forma. O *peshat* ou significado literal não abarcava apenas o conteúdo histórico e factual da Torá, mas também a lei oral autorizada da tradição rabínica. O *derash* ou significado hermenêutico era o caminho do comentário ético e agádico. O *remez* ou significado alegórico compreendia o corpo de verdades filosóficas que a Torá continha. O significado místico ou grama era a totalidade de possíveis comentários cabalísticos que interpretavam as palavras da Torá como referências a eventos no mundo das Sefirot ou à relação com este mundo dos heróis bíblicos. O *peshat*, portanto, que foi tomado para incluir também o corpus da lei talmúdica, era apenas o aspecto mais externo da Torá, a “casca” que primeiro encontrava os olhos do leitor. As outras camadas se revelavam apenas àquele poder de insight mais penetrante e latitudinal que era capaz de descobrir na Torá verdades gerais que não dependiam de modo algum de seu contexto literal imediato. Somente no nível da grama a Torá se tornou um corpo de símbolos místicos que desvelaram os processos vitais ocultos da Divindade e suas conexões com a vida humana.

Essa divisão exegética quádrupla foi aparentemente influenciada pelas categorias anteriores, porém semelhantes, da tradição cristã. Comentários literais, agádicos e alegóricos filosóficos já eram conhecidos também na tradição judaica, e o longo comentário de Joseph ibn Akin sobre o Cântico dos Cânticos, por exemplo, que foi composto no início do século XIII, combinava todos os três abordagens. Baýya b. Asher foi o primeiro comentarista bíblico (1291) a introduzir um aspecto cabalístico em suas explicações textuais também, embora ele não usasse o acrônimo *pardes* e se referisse à leitura filosófica da Torá como “o caminho do intelecto”. A explicação no nível da grama, é claro, tinha possibilidades ilimitadas, uma ilustração clássica da qual é *Megalleh Amukkot* de Nathan Spira (1637), na qual a oração de Moisés a Deus em Deuteronômio 3:23 e segs. é explicado de 252 maneiras diferentes. No corpus principal do Zohar, onde o uso do termo “Cabala” é cuidadosamente evitado, tais interpretações místicas são referidas como “mistérios da fé” (*raza de-meheimnuta*), ou seja, exegese baseada em crenças esotéricas. O autor do Zohar, cuja crença na primazia da interpretação cabalística era extrema, na verdade expressou a opinião (3, 152a) de que se a Torá simplesmente tivesse sido concebida como uma série de narrativas literais, ele e seus contemporâneos teriam sido capazes de compor um livro melhor! Ocasionalmente as interpretações cabalísticas escolhiam deliberadamente enfatizar certas palavras ou versos que pareciam insignificantes na superfície e atribuir a eles uma profunda importância simbólica, como pode ser visto no comentário do Zohar sobre a lista dos

reis de Edom em Gênesis 36 ou nas ações que Benaia, filho de Joiada, relatou em II Samuel 23.

Como a Torá era considerada essencialmente composta de letras que nada mais eram do que configurações da luz divina, e como se concordava que ela assumia diferentes formas nos mundos celeste e terrestre, surgiu a questão de como ela apareceria nos mundos celestes e terrestres. paraíso ou em uma era futura. Certamente sua leitura atual foi afetada pela realização corporal de suas cartas que ocorreu na época do pecado de Adão. A resposta dada a este enigma pelos cabalistas de Safed foi que a Torá continha as mesmas letras antes do pecado de Adão, mas em uma sequência diferente que correspondia à condição dos mundos naquela época. Assim, não incluía as mesmas proibições ou leis que lemos agora, pois foi ajustada em sua totalidade ao estado de Adão antes de sua queda. Da mesma forma, em eras futuras, a Torá se despojará de suas vestes e aparecerá novamente em uma forma puramente espiritual, cujas letras assumirão novos significados espirituais. Em sua existência primordial, a Torá já continha todas as possibilidades combinatórias que poderiam se manifestar nela de acordo com as ações dos homens e as necessidades do mundo. Se não fosse pelo pecado de Adão, suas letras teriam se combinado para formar uma narrativa completamente diferente. Nos tempos messiânicos vindouros, portanto, Deus revelará novas combinações de letras que produzirão um conteúdo inteiramente novo. De fato, esta é a “nova Torá” aludida no Midrash em seu comentário sobre Isaías 51:4, “Pois em instrução sairá de Mim”. Tais crenças continuaram a ser difundidas mesmo na literatura *yásídica*.

A forma mais radical que essa visão assumiu foi associada à *agadá* talmúdica segundo a qual antes da criação do mundo toda a Torá foi escrita em fogo preto sobre fogo branco. Já no início do século XIII, foi expressa a ousada noção de que, na realidade, o fogo branco compreendia o verdadeiro texto da Torá, enquanto o texto que aparecia no fogo negro era apenas a mística Lei Oral. Daí segue-se que a verdadeira Lei Escrita tornou-se inteiramente invisível à percepção humana e atualmente está oculta no pergaminho branco do rolo da Torá, cujas letras pretas nada mais são do que um comentário sobre esse texto desaparecido. No tempo do Messias as letras desta “Torá branca” serão reveladas. Essa crença também é mencionada em vários textos clássicos de *y asidismo*.

### O Caminho Místico

DEVEKUT. A vida na estrutura do judaísmo, através do estudo da Torá e da oração, oferecia ao cabalista um caminho de integração ativa e passiva na grande hierarquia divina da criação. Dentro dessa hierarquia, a tarefa da Cabalá é ajudar a guiar a alma de volta ao seu lar natal na Divindade.

Para cada Sefirá existe um atributo ético correspondente no comportamento humano, e aquele que o realiza na terra é integrado à vida mística e ao mundo harmônico das Sefirot. Tomer Devorah, de Cordovero, é dedicado a esse assunto. Os cabalistas concordaram unanimemente com o grau supremo que a alma pode alcançar no final de seu caminho místico, a saber, que

cabala

de devekut, apego místico a Deus. Por sua vez, pode haver diferentes níveis de devekut em si, como “equanimidade” (hishtav vut, a indiferença da alma para louvar ou culpar), “solidão” (hitbodedut, estar a sós com Deus), “o espírito santo”, e “profecia”. Tal é a escada do devekut de acordo com Isaac do Acre. Em contraste, um debate contínuo cercava a questão de qual era a mais alta qualidade preparatória para tal desenvolvimento, o amor de Deus ou o temor de Deus. Este argumento se repete em toda a literatura da Cabala com resultados inconclusivos, e continuou na literatura musar posterior que foi composta sob influência cabalística. Muitos cabalistas consideravam a adoração a Deus em “medo puro e sublime”, que era outra coisa bem diferente do medo da punição, uma realização ainda mais elevada do que a adoração a Ele em amor. No Zohar, este “medo” é empregado como um dos epítetos da mais elevada Sefirá, dando-lhe assim um status supremo. Elijah de Vidas, por outro lado, em seu Reshit yōkhmah, defendeu a primazia do amor. Com efeito, ambas as virtudes levam ao devekut.

A antiga Cabala da Provença já procurava definir devekut tanto como um processo pelo qual o homem se apega ao seu Criador quanto como um objetivo final do caminho místico. De acordo com Isaac, o Cego: “A principal tarefa dos místicos [ha-maskilim] e daqueles que contemplam em Seu Nome é [expresso no mandamento] 'E vos apegareis a Ele' [Deut. 13:5].

E este é um princípio central da Torá, e da oração, e de [recitar] as bênçãos, harmonizar o pensamento com a fé como se ela se apegasse [aos mundos] acima, unir Deus em Suas letras e ligar [likhol] as dez Sefirot

Nele como uma chama se une a um carvão, articulando seus epítetos em voz alta e conjugando-O mentalmente em Sua verdadeira estrutura”. Em um sentido mais geral, Naÿmanides, em seu comentário sobre Deuteronômio 11:22, define devekut como o estado de espírito no qual “Você se lembra constantemente de Deus e de Seu amor, nem afasta seu pensamento Dele... a ponto de quando [tal pessoa] fala com outra pessoa, seu coração não está com ela, mas ainda está diante de Deus. E, de fato, pode ser verdade para aqueles que atingem esse nível, que sua alma recebe vida imortal [yērahur bi-yērah ha-yāyim] mesmo em sua vida, pois eles próprios são uma morada para a Shekhinah.” Quem se apega assim ao seu Criador torna-se elegível para receber o espírito santo (Naÿmanides, Sha'ar ha-Gemul). Na medida em que o pensamento humano deriva da alma racional no mundo de aÿilut, ele tem a capacidade de retornar à sua fonte lá, “E quando atinge sua fonte, ele se apega à luz celestial da qual deriva e os dois se tornam um” (Meir ibn Gabai).

Em seu comentário sobre Jó 36:7, Naÿmanides se refere a devekut como o nível espiritual que caracteriza o verdadeiro yāsīd, e de fato a definição de yāsīdūt de Baÿya ibn Pakuda em seu y ovot ha Levavot (8, 10) é muito semelhante à definição de Azriel de Gerona de devekut em seu Sha'ar ha-Kavvanah, pois ambos falam em termos quase idênticos do apagamento da vontade humana na vontade divina ou do encontro e conformidade das duas vontades juntas. Por outro lado, as descrições cabalísticas de deve kut também tendem a se assemelhar às definições comuns de profecia e seus vários níveis. Em sua Epístola a Burgos, Azriel de

Gerona fala do caminho para a profecia como sendo também o caminho para o devekut, enquanto em seu Perush ha-Aggadot (ed. Tishby, 40), ele virtualmente iguala os dois.

Devekut resulta em um senso de bem-aventurança e união íntima, mas não elimina inteiramente a distância entre a criatura e seu Criador, uma distinção que a maioria dos cabalistas, como a maioria dos y asidim, tiveram o cuidado de não obscurecer alegando que poderia haver uma unificação completa da alma e de Deus. No pensamento de Isaac do Acre, o conceito de devekut assume um caráter semi-contemplativo, semi-extático. (Ver e. Gottlieb, Papers of the Fourth World Congress of Jewish Studies, 1969, Vol. 2, 327-34.) Aqui e ali nuances extáticas podem ser encontradas nas concepções de devekut de outros cabalistas. (Ver Y. Tishby, Mishnat ha-Zohar 2, 247-68; G. Scholem, Review of Religion 14, (1950), 115-39.)

ORAÇÃO, KAVVANAH E MEDITAÇÃO. O caminho principal percorrido pelo místico estava, é claro, associado na consciência cabalística à observância prática dos mandamentos, mas os dois não estavam intrinsecamente conectados, pois essencialmente o caminho místico envolvia a ascensão da alma a um estado de êxtase extático. através de um processo de pensamento concentrado e meditação. Acima de tudo, na Cabalá é a oração que serve como o principal reino para esta ascensão. A oração é diferente dos mandamentos práticos, cada um dos quais exige uma certa ação bem definida, cuja execução não deixa muito espaço para meditação e imersão mística.

É verdade que todo mandamento tem seu aspecto místico cuja observância cria um vínculo entre o mundo do homem e o mundo das Sefirot, mas a força total da espiritualidade pode se expressar muito melhor na oração. A intenção mística ou kav vanah que acompanha cada mandamento é, na verdade, uma concentração de pensamento sobre o significado cabalístico da ação no momento em que é executada; a oração, por outro lado, é independente de qualquer ação externa e pode ser facilmente transformada em um exercício abrangente de meditação interior. A tradição da oração mística acompanhada por um sistema de kavvanot meditativo que se concentrava no conteúdo cabalístico de cada oração desenvolveu-se como uma característica central da Kabalah desde sua primeira aparição entre os ysidei Ashkenaz e os cabalistas da Provença e através da Cabala Luriânica e do últimos vestígios deste último nos tempos modernos. Os maiores cabalistas foram todos grandes mestres da oração, nem seria fácil imaginar o desenvolvimento especulativo da Cabala sem raízes tão permanentes na experiência da oração mística. Em sua aparência cabalística, o conceito de kavvanah recebeu um novo conteúdo muito além daquele concedido a ele na literatura rabínica e haláchica anterior. (Veja Enelow, Jewish Studies in Honor of Kaufmann Kohler (Berlín, 1913), 82-107; G. Scholem, MGWJ 78, 1934, 492-518.)

A doutrina cabalística buscou uma saída para o dilema, que os próprios cabalistas estavam cientes, que foi colocado pela noção teologicamente inaceitável de que a oração poderia de alguma forma mudar ou influenciar a vontade de Deus. A Cabala considerava a oração como a ascensão do homem aos mundos superiores, uma

peregrinação espiritual entre os reinos celestiais que buscavam integrar-se em sua estrutura hierárquica e contribuir com sua parte para restaurar o que havia sido defeituoso ali. Seu campo de atividade no pensamento cabalístico está inteiramente nos mundos internos e nas conexões entre eles. Usando o texto litúrgico tradicional de forma simbólica, a oração repete os processos ocultos do universo que, como foi explicado acima, podem ser considerados de natureza essencialmente linguística. A hierarquia ontológica dos mundos espirituais revela-se ao cabalista no momento da oração como um dos muitos nomes de Deus. Este desvelamento de um “Nome” divino através do poder da “palavra” é o que constitui a atividade mística do indivíduo em oração, que medita ou foca sua kavvanah no nome particular que pertence ao reino espiritual através do qual sua oração está passando. Na Cabala primitiva, é o nome da Sefirá apropriada na qual o místico se concentra ao recitar as orações e na qual ele é, por assim dizer, absorvido, mas na Cabala posterior, e especialmente na escola luriânica, isso é substituído por um dos nomes místicos de Deus. Assim, embora a oração tenha um aspecto de “magia interior” pela qual é capacitada para ajudar a ordenar e restaurar os mundos superiores, ela não tem eficácia mágica externa. Tal “magia interior” distingue-se da feitiçaria pelo fato de suas meditações ou kavvanot não serem pronunciadas. Os Nomes Divinos não são invocados, como na magia operacional comum, mas são despertados através da atividade meditativa dirigida a eles. O indivíduo em oração faz uma pausa sobre cada palavra e mede completamente o kavvanah que pertence a ela. O texto real da oração, portanto, serve como uma espécie de corrimão no qual o cabalista se segura enquanto ele faz sua subida não perigosa, tateando seu caminho pelas palavras. Os kavvanot, em outras palavras, transformam as palavras da oração em nomes sagrados que servem como marcos na subida ascendente.

A aplicação prática da \*meditação mística na Cabala, portanto, está ligada principalmente, se não exclusivamente, ao momento da oração. Em termos de tradição judaica, a principal inovação nessa abordagem reside no fato de que ela mudou a ênfase da oração em grupo para a oração mística individual sem destruir de forma alguma a estrutura litúrgica básica em si. De fato, em seu esforço para preservar essa estrutura, as primeiras gerações de cabalistas se abstiveram em grande parte de compor suas próprias orações originais que refletissem suas crenças diretamente. Somente a partir do século XVI, e especialmente sob a influência da escola luriânica, um grande número de orações cabalísticas foi acrescentado às antigas. As curtas meditações dos primeiros cabalistas foram agora substituídas por kavvanot cada vez mais longas e envolventes, cuja execução levou a um prolongamento considerável do serviço. O sistema de kavvanot atingiu seu desenvolvimento máximo na escola do cabalista iemenita Shalom Sharabi, onde a oração exigia uma congregação inteira de meditadores místicos capazes de grande esforço psíquico. Vários desses grupos são realmente conhecidos por terem existido. De acordo com Azriel de Gerona, aquele que medita misticamente em sua oração “afasta

obstáculos e impedimentos e reduz cada palavra ao seu 'nada' ". Alcançar esse objetivo é, em certo sentido, abrir um reservatório cujas águas, que são o influxo divino, despejam sobre o orante. Porque ele se preparou adequadamente para essas forças celestiais, no entanto, ele não é subjogado e afogado por elas. Tendo completado sua ascensão ascendente, ele agora desce mais uma vez com a ajuda de kavvanot fixo, e desta maneira une os mundos superior e inferior. Um excelente exemplo desse círculo de subida e descida pode ser encontrado no kavvanot ao Shema.

Em contraste com o caráter contemplativo da oração na Cabala de Gerona e no Zohar, a Cabala Luriânica enfatizou seu lado mais ativo. Toda oração era agora dirigida não apenas para a ascensão simbólica daquele que reza, mas também para o surgimento das centelhas de luz que pertenciam à sua alma. “Desde o dia em que o mundo foi criado até o fim dos tempos, nenhuma oração se assemelha a outra.” Apesar de haver uma coletividade comum a todos os kavvanot, cada um tem sua natureza completamente individual, e cada momento de oração é diferente e exige seu próprio kavvanah. Desta forma, o elemento pessoal na oração passou a ser altamente enfatizado. Nem mesmo todos os kavvanot listados nos escritos a eles dedicados esgotaram a totalidade das possibilidades, assim como uma partitura musical não pode conter a interpretação pessoal que o músico lhe traz no ato da performance. Em resposta à pergunta do Talmud: “De onde se pode saber que o próprio Deus ora?” a Cabala respondeu que por meio da oração mística o homem era atraído para cima ou absorvido na vida oculta e dinâmica da Divindade, de modo que no ato de sua oração Deus orava também. Por outro lado, a teoria também pode ser encontrada na literatura cabalística de que a oração é como uma flecha atirada para cima por seu recitador com o arco de kavvanah. Ainda em outra analogia da escola luriânica, que teve grande impacto na literatura yásídica, o processo de kavvanah é definida em termos de atrair a luz divina espiritual para baixo nas letras e palavras do livro de orações, de modo que essa luz possa então voltar a ascender ao nível mais alto ( *Yesed le-Avraham*, 2, par. 44). Na opinião do Zohar (2, 215b), o indivíduo passa por quatro fases em sua oração: ele realiza o tikun de si mesmo, o tikun deste mundo inferior, o tikun do mundo superior e, finalmente, o tikun.

do Nome Divino. Da mesma forma, o serviço da manhã como um todo foi interpretado como representando uma progressão simbólica, no final da qual o recitador estava pronto para arriscar tudo por Deus, seja cedendo a um arrebatamento quase extático ou lutando com o *sitra a'itra* para resgatar a santidade aprisionada de suas garras. Na oração luriânica um lugar especial era reservado para *yi'udim* (“atos de unificação”), que eram meditações sobre uma das combinações de letras do Tetragrammaton, ou sobre configurações de tais nomes com diferentes vocalizações, como Isaac Luria costumava fazer. dando aos seus discípulos, a cada um “segundo a raiz da sua alma”. Conforme empregado em tais *yi'udim* individuais, os kavvanot foram separados da liturgia regular e se tornaram instrumentos independentes para elevar a alma. Eles também foram usados às v

cabala

de comungar com outras almas, particularmente com as almas dos falecidos *yddikim*.

Uma vasta literatura cabalística foi dedicada ao caminho da oração e às interpretações místicas da liturgia tradicional. Tais interpretações eram menos comentários no sentido comum do que manuais sistemáticos para meditação mística em oração. Entre os mais conhecidos deles estão *Perush ha-Tefillot* de Azriel de Gerona (existente em muitos Mss.); *Perush ha-Tefillot* de Menahem Recanati (1544); Davi B. Judá he-*ÿ asid's Or Zaru'a* (ver Marmorstein em *MGWJ* 71 (1927), 39ss.) e um comentário de um autor anônimo (c.1300), cuja longa introdução foi publicada (*Kove'ÿ Mada'di le-Zekher Moshe Shor*, 1945, 113–26). Entre esses livros escritos no século XVI estão *Tola'at Ya'akov* (1560), de Meir ibn Gabbai; *Perush ha-Tefillot* de Jacob Israel Finzi (em *Cambridge Ms.*); e *Tefilá le-Moshe* de Moses Cor dovero (1892). A ascensão da Cabala Luriânica levou a uma enorme efusão de livros de *kavvanot* e orações místicas. Os mais detalhados entre eles são *Sha'ar ha-Kavvanot* de *ÿ ayyim Vital* e *Pri E'ÿ ÿ ayyim*, e o resumo de Emmanuel *ÿ ai Ricchi Mishnat ÿ asidim* (1727). Já no círculo de Vital, desenvolveu-se a prática de compilar livros de orações especiais com o *kavvanot* correspondente, e muitas cópias destes circularam em manuscrito sob o título *Sidur ha-Ari*.

(“O Livro de Oração de Isaac Luria”). Vários desses livros de orações foram publicados, entre eles *Sha'arei Ra'yamim* (Sa Ionika, 1741); *ÿ esed le-Avraham* (Esmirna, 1764); *Mishnat Gur Aryeh* de Aryeh Loeb Epstein (Koenigsberg, 1765); o *Sidur ha-Ari* dos cabalistas do Brody Klaus (Zolkiew, 1781); e os livros de orações cabalísticos de Asher Margoliot (Lvov, 1788), *Shabbetai Rashkover* (1794) e Jacob Koppel Lipshitz, cujo *Kol Ya'akov* (1804) está cheio de influência *Shabbatean*. O auge de tais livros foi o livro de orações de Shalom Sharabi, a maior parte do qual foi publicado em Jerusalém em uma longa série de volumes a partir de 1910. Até hoje existem grupos em Jerusalém que oram de acordo com o *kavvanot* de Sharabi, embora a prática espiritual disso pode levar muitos anos para dominar. Outros guias de oração deste período são *Sidur ha-Shelah* de Isaiah Horowitz (Amsterdã, 1717); *Kavva nat Shelomo* de Solomon Rocca (Veneza, 1670); *Heikhal ha-Kodesh* de Moses Albaz (Amsterdã, 1653); e *ÿ ayyim Vital* filho de Samuel *ÿ emdat Yisrael* (1901). Em seu *Sha'ar Ru'a'y ha-Kodesh* (com comentário, 1874), *ÿ ayyim Vital* discute o *ÿ iyyudim*. Numerosos livros de orações cabalísticas foram compilados para várias ocasiões específicas, um gênero que começou com *Sha'arei ÿ iyyon* de Nathan Hannover (1662).

**ÊXTASE.** Além da meditação mística da oração, várias outras “disciplinas” místicas se desenvolveram na Cabalá. (Sobre as ascensões extáticas dos místicos da *Merkabah*, veja acima.) Desde o início do período geônico, há um texto chamado *Sefer ha-Malbush* descrevendo uma prática meio mágica, meio mística de “colocar o Nome” (*levishat ha -Shem*), cuja história aparentemente remonta ainda mais longe. De importância central neste contexto é a “Cabala profética” de Abraham Abulafia, na qual uma tradição anterior de instrução sistemática baseada

sobre “a ciência da combinação”, *ÿokhmat ha-ÿeruf* (um jogo com o duplo significado da palavra em *ÿeruf ha-otiot*, “a combinação de letras” e *ÿeruf ha-levavot*, “a purificação dos corações”), foi remodelado. Essa disciplina mística fazia uso das letras do alfabeto, e especialmente do Tetragrama maton e dos outros Nomes de Deus, com o propósito de treinar a meditação. Ao mergulhar em várias combinações de letras e nomes, o cabalista esvaziou sua mente de todas as formas naturais que poderiam impedi-lo de se concentrar em assuntos divinos. Desta forma, ele libertou sua alma de suas restrições naturais e a abriu ao influxo divino, com cuja ajuda ele poderia até alcançar a profecia. As disciplinas de *kavvanah* e a combinação de letras tornaram-se ligadas no final do século XIII e, a partir de então, influenciaram-se mutuamente. Os *kavvanot* luriânicos foram especialmente fortemente influenciados por *ÿokhmat ha-ÿeruf*. A doutrina das *Sefirot* também foi absorvida por essas disciplinas, embora o próprio Abulafia a considerasse um sistema menos avançado e menos valioso do que “a ciência da combinação”, como esta foi exposta em seus livros.

No curso posterior do desenvolvimento da Cabala, muitos cabalistas continuaram a considerar tais disciplinas como o lado mais esotérico da Cabala e relutaram em discuti-las em seus livros. O próprio Abulafia descreveu de forma bastante explícita e aparentemente objetiva quais eram os obstáculos e perigos, bem como as recompensas, que tal experiência mística poderia trazer. Ele traçou um claro paralelo entre “a ciência da combinação” e a música, que também poderia conduzir a alma a um estado do mais alto êxtase pela combinação de sons. As técnicas da “Cabala profética” que foram usadas para auxiliar a ascensão da alma, como exercícios de respiração, a repetição de Nomes Divinos e meditações sobre as cores, têm uma semelhança marcante com as do Yoga Indiano e do Sufismo Muçulmano. O sujeito vê flashes de luz e se sente como se fosse divinamente “ungido”. Em certos estágios ele vive através de uma identificação pessoal com um mentor espiritual interior ou guru que é revelado a ele e que é realmente Metatron, o príncipe do semblante de Deus, ou em alguns casos, o próprio eu verdadeiro do sujeito. O estágio culminante dessa educação espiritual é o poder da profecia. Neste ponto, a Cabala de Abulafia coincide com a disciplina de *kavvanot* desenvolvida pelos cabalistas de Gerona, que também se destinava a treinar seu praticante para que “quem a domina suba ao nível da profecia”.

Aqui e ali é feita menção na Cabala de vários outros fenômenos ocultos, mas em geral há uma tendência clara de evitar discutir tais coisas, assim como a maioria dos cabalistas se absteve de registrar suas experiências pessoais na forma autobiográfica que era extremamente comum na literatura mística tanto do cristianismo quanto do islamismo. Existem descrições da sensação mística do éter sutil ou “aura”, também chamado de “o éter do *ÿelem*”, pelo qual o homem está cercado, de visões místicas das letras primordiais nos céus (*Zohar*, 2, 130b), e de livros sagrados invisíveis que só podiam ser lidos com os sentidos internos (*KS* 4, 319). Em um número



a profecia dos lugares é definida como a experiência em que um homem “vê a forma de seu próprio ser diante dele e relacionando o futuro com ele” (MTJM, 142). Um discípulo anônimo de Abulafia na verdade compôs um livro de memórias sobre suas experiências com *ÿokhmat ha-ÿeruf* (MTJM, 147–155). De um modo geral, no entanto, a confissão autobiográfica foi estritamente desaprovada pela maioria dos cabalistas. No Zohar, uma descrição do êxtase místico ocorre apenas uma vez, e isso em um relato altamente circunspecto da experiência do sumo sacerdote no Santo dos Santos no Dia da Expição (3, 67a, e no Zohar *ÿ adash*, 19a). Mesmo naqueles escritos que essencialmente continuam a tradição de Abulafia, há pouco da extravagância extática deste último, e o próprio êxtase é moderado em *devekut*. Somente no período áureo do movimento *ÿasídico* no final do século XVIII, particularmente no círculo do Maguid de Mezireque, descrições de abandono extático mais uma vez foram encontradas na literatura do judaísmo. Vários livros ou seções de livros que tratavam aberta e longamente sobre o procedimento a ser seguido para a obtenção do êxtase e do espírito santo, como *Sulam ha-Aliyah de Judah Albotini* (c. 1500) e a última parte de *ÿ ayyim Vital Os Sha'arei Kedushah*, chamados *Ma'amar Hitbodedut*, “Sobre a Meditação Solitária” (Ginzburg Ms. 691, Museu Britânico 749), foram suprimidos em seus dias e preservados apenas em manuscritos. O único livro desse tipo que foi realmente publicado foi o *Berit Menuÿah* (Amsterdã, 1648), obra de um autor anônimo do século XIV que foi erroneamente atribuído a Abraão de Granada. Este livro, que contém extensas descrições de visões das luzes celestiais alcançadas pela meditação em várias vocalizações do Tetragrama *ton* com a ajuda de um sistema simbólico sem paralelo em outras partes da Cabala, faz fronteira entre a “Cabala especulativa” (*cabala iyyunit*), cujo interesse primário era a orientação espiritual interior do indivíduo, e a “Cabala prática” (*kabbalah ma'asit*), que se preocupava acima de tudo com a atividade mágica.

### Cabala prática

As disciplinas discutidas na seção anterior, embora tratem de instruções práticas para a vida espiritual, não pertencem ao reino da “Cabala prática” no sentido cabalístico do termo, que se refere a um conjunto diferente de preocupações. Na maior parte, o reino da Cabala prática é o da magia puramente motivada ou “branca”, especialmente quando praticada por meio dos nomes sagrados e esotéricos de Deus e dos anjos, cuja manipulação pode afetar o físico não menos do que o mundo espiritual.

Tais operações mágicas não são consideradas impossíveis na Cabala, ou mesmo categoricamente proibidas, embora numerosos escritos cabalísticos enfatizem as proibições contra elas.

Em todo caso, só os indivíduos mais perfeitamente virtuosos são autorizados a realizá-los, e mesmo assim nunca para seu benefício particular, mas apenas em momentos de emergência e necessidade pública. Quem mais procura realizar tais atos o faz por seu próprio grave perigo físico e espiritual. Tais advertências foram geralmente observadas na violação, no entanto, como é dem

comprovado pela extensa literatura da Cabala prática que sobreviveu. Na prática real, além disso, a fronteira entre a magia física e a “magia” puramente interna da combinação de letras e *kavvanot* nem sempre era clara e poderia ser facilmente cruzada em qualquer direção. Muitos dos primeiros pesquisadores eruditos da Cabala muitas vezes não distinguiam claramente entre os dois conceitos e frequentemente usavam o termo “Cabala prática” para se referir à escola *luriânica* em oposição a *Cordovero* e ao Zohar. Essa confusão remonta a Pico della Mirandola, que considerava a Cabala de Abulafia como pertencente à variedade “prática”.

O próprio Abulafia, no entanto, estava bem ciente da distinção e em muitos de seus livros ele atacou ferozmente os “mestres dos nomes” (*ba'alei shemot*) que se contaminaram com práticas mágicas. O autor anônimo de um texto uma vez atribuído a Maimônides (*Megillat Setarim*, publicado em *ÿ emdah Genu zah 1* (1856), 45-52), que pertencia à escola *abulafiana*, diferencia três tipos de Cabala, “*rab binic Kabbalah*,” “Cabala profética” e “Cabala prática”. Este último é identificado com a *teurgia*, o uso mágico dos Nomes Sagrados, que não é a mesma coisa que a meditação sobre tais nomes. Antes do termo “Cabala prática” entrar em uso, o conceito era expresso em hebraico pela frase *ÿokhmat ha-shimmush*, que era uma tradução do termo técnico grego (*práxis*) usado para denotar atividade mágica. Os cabalistas espanhóis fizeram uma distinção clara entre as tradições que chegaram até eles de “mestres da doutrina das Sefirot” (*ba'alei ha-sefirot*) e aquelas que derivaram de magos ou “mestres dos nomes”. Também eram conhecidas por eles certas práticas mágicas que eram chamadas de “grande teurgia” (*shimmusha rabba*) e “pequena teurgia” (*shim musha zutta*; ver *Tarbiz*, 16 (1945), 196-209). Ao contrário de *Abula fia*, no entanto, *Gikatilla*, *Isaac ha-Kohen* e *Moses de Leon* mencionam tais “mestres do nome” e suas exposições sem repreendê-los. A partir do século XV sobre a divisão semântica em “especulativa” e “prática”

A Cabalá tornou-se predominante, embora não fosse necessariamente prejudicial para o último. No geral, porém, resumos gerais da doutrina cabalística raramente se referiam ao seu lado “prático”, exceto acidentalmente, como na *angelologia* de *Cordovero Derishot be-Inyanei ha-Mal'akhim* (no final de *Malakhei Elyon* de R. Margalio, 1945).

Historicamente falando, a maioria dos conteúdos da Cabala prática antecedem consideravelmente os da Cabala especulativa e não são dependentes deles. Com efeito, o que veio a ser considerado Cabala prática constituiu um aglomerado de todas as práticas mágicas que se desenvolveram no judaísmo desde o período talmúdico até a Idade Média.

A doutrina das Sefirot quase nunca desempenhou um papel decisivo nessas práticas, apesar das tentativas ocasionais do final do século XIII para integrar as duas. A maior parte desse material mágico a ser preservado é encontrada nos escritos do *ÿsidei Ashkenaz*, que em sua maior parte foram removidos das influências teológicas do Cabalismo, tanto em textos que foram escritos especialmente sobre o assunto, como *Eliezer*

cabala

de Worms' Sefer ha-Shem, e em antologias coletadas. A maioria dos trabalhos teúrgicos e mágicos anteriores, como o *Yerba de Moshe* ou o *Sefer ha-Razim* (veja acima), foram eventualmente assimilados na Cabala prática. Várias ideias e práticas relacionadas com a figura do golem também tomaram seu lugar na Cabala prática através de uma combinação de características extraídas do *Sefer Yeyirah* e várias tradições mágicas.

As linhas ostensivas traçadas pelos cabalistas para estabelecer os limites da magia permissível eram frequentemente ultrapassadas e obscurecidas, com o consequente aparecimento na Cabala prática de uma boa dose de magia "negra" – isto é, magia destinada a prejudicar os outros ou que empregava "os nomes profanos" (*shemot ha-tum'ah*, Sanh. 91a) de vários poderes obscuros e demoníacos, e magia usada para ganho pessoal. A negação aberta da Cabala prática pela maioria dos cabalistas, na medida em que não era simplesmente uma formalidade vazia, foi em grande parte uma reação a práticas como essas. Essa magia negra abrangeu um amplo domínio de "demonologia" e várias formas de feitiçaria que foram projetadas para perturbar a ordem natural das coisas e criar conexões ilícitas entre coisas que deveriam ser mantidas separadas. Atividade desse tipo era considerada uma rebelião do homem contra Deus e uma tentativa arrogante de se colocar no lugar de Deus. De acordo com o *Zohar* (1, 36b), a fonte de tais práticas eram "as folhas da Árvore do Conhecimento", e elas existiam entre os homens desde a expulsão do Jardim do Éden. Ao lado dessa visão, continuou a antiga tradição, encontrada pela primeira vez no Livro de Enoque, de que os anjos rebeldes que caíram do céu foram os instrutores originais das artes mágicas para a humanidade. Até hoje, o *Zohar* relata (3, 208a, 212a-b), os feiticeiros viajam para "as montanhas das trevas", que são a morada dos anjos rebeldes Aza e Azael, para estudar sob seus auspícios. O arquétipo bíblico do feiticeiro é Balaão. Tal magia negra é chamada na Cabala de "ciência apócrifa" (*Yokhmah Yiyonah*) ou "a ciência dos orientais" (*Yokhmah benei kedem*, com base em I Reis 5:10), e embora um conhecimento teórico dela seja permitido – vários livros cabalísticos de fato tratam dele longamente – sua prática é estritamente proibida. O feiticeiro extrai o espírito de impureza das *kelippot* e mistura o puro e o impuro. No *Tikkunei Zohar* a manipulação de tais forças é considerada justificável sob certas circunstâncias, visto que o *sitra a'ra* deve ser combatido com suas próprias armas.

A oposição dos cabalistas especulativos à magia negra foi incapaz de impedir um conglomerado de todos os tipos de prescrições mágicas na literatura da Cabala prática.

Muitas vezes as práticas de magia branca de amuletos e amuletos protetores podem ser encontradas lado a lado com a invocação de demônios, encantamentos e fórmulas para ganho privado (por exemplo, atalhos mágicos, descoberta de tesouros inimigos, etc.), e até mesmo magia sexual e necromancia. O caráter internacional da tradição mágica é evidente em tais coleções, nas quais muitos elementos originalmente não judaicos entraram, como demonologia árabe e feitiçaria alemã e eslava. Foi essa mistura indiscriminada

isso foi responsável pela imagem bastante grosseira da Cabala prática que existia na mente popular judaica e até mesmo chegou ao mundo cristão também, onde a distinção cabalística teórica entre práticas mágicas proibidas e permitidas foi completamente ignorada. A ampla concepção medieval do judeu como um poderoso feiticeiro foi nutrida em grande medida pelas fontes cabalísticas práticas que fomentaram essa confusão. Já no período geônico, o título *ba'al shem* ou "mestre do nome" significava um mestre da Cabala prática que era especialista em emitir amuletos para vários propósitos, invocar anjos ou demônios e exorcizar espíritos malignos (ver \**Dibbuk*) que entrou em um corpo humano. Em geral, tais figuras eram claramente identificadas com a magia branca na mente popular, em oposição aos feiticeiros, bruxas e magos.

Entre as obras cabalísticas anteriores que são especialmente ricas em material retirado da Cabala prática estão o *Zohar*, os escritos de Joseph b. Shalom Ashkenazi e Menahem Yiyoni, e o *Berit Menuyah*, enquanto no período pós-luriânico o *Emek ha-Melekh* é notável a esse respeito.

Orações mágicas atribuídas a alguns dos principais tannaim e amoraim já foram compostos muito antes do desenvolvimento da Cabala especulativa e, de fato, o material mágico que foi preservado desde a era geônica contém muitas semelhanças com os papiros gregos mágicos que foram descobertos no Egito. Contemporâneas com tais fontes estão várias reformulações mágicas da oração *shemoneh esreh*, como o *Tefillat Eliyahu* (Cambridge Ms. 505), que já era conhecido por Isaac, o Cego, ou a versão maldita da mesma oração, citada nos arquivos de Menahem Recanati no manuscrito completo de *Shoshan Sodat*. Quase todas essas composições foram preservadas apenas em manuscritos, exceto por empréstimos ocasionais em antologias mais populares. Entre os manuscritos conhecidos mais importantes da Cabala prática com sua mistura característica de elementos estão *Sassoon Ms. 290*; *Museu Britânico Sra. 752*; *Cincinnati Ms. 35*; e *Schocken Ms. 102*. Literatura desse tipo era extremamente difundida, no entanto, e centenas de manuscritos adicionais também existem. Digno de nota também são os anônimos *Sefer ha-ÿ eshek* (*Festschrift fuer Aron Freimann* (1935), 51–54) e *Shuljan ha Sekhel* (em *Sassoon Ms.*), e *She'erit Yosef* de Joseph ibn yayyah

(1549, anteriormente na Biblioteca Judaica de Viena). Em nenhum desses livros, entretanto, há qualquer tentativa séria de exposição sistemática do assunto. Em muitas antologias populares, que foram amplamente divulgadas, tanto a Cabala prática quanto a medicina popular foram combinadas.

Outras obras proeminentes da Cabala prática incluem *Toledot Adam* (1720) de Joel Ba'al Shem e *Mif 'alot Elohim* (1727); *Derekh ha-Yashar* (Cracow, 1646); *Derekh Yesharah* de Yevi Chotsh (Fuerth, 1697); *Ta'alumot y'okhmah* (Veneza, 1667); *Sefer ha-Zekhirah* de Zacarias Plongian (Hamburgo, 1709); as antologias de Abraham y'ammawi He'a'y Nafshenu (1870), *De vek me-Ay* (1874), *Abi'ah y'idot* (1877), *Lidrosh Elohim* (1879) e *Nifla'im Ma'asekha* (1881); e *Refu'ah ve-y'ayyim* de y'ayyim Palache (1874). Uma grande quantidade de material valioso do

reino da Cabala prática pode ser encontrado em *Mitteilungen der Gesellschaft fuer juedische Volkskunde* (1898–1929), e *Jahrbuecher fuer juedische Volkskunde*, 1–2 (1923–24). *ÿ ayyim Vital* também compilou uma antologia de Cabala prática misturada com material alquímico (Ms. na Coleção Musayof, Jerusalém). Seu filho Samuel compôs um léxico alfabético da Cabala prática chamado *Ta'alumot ÿ okmah*, que foi perdido. O abrangente léxico *Shor shei ha-Shemot* de Moses Zacuto, por outro lado, foi preservado em muitas cópias manuscritas (seleções dele foram publicadas em francês por M. Schwab, 1899). Existem provas claras de vários livros sobre o assunto da Cabala prática, escritos por alguns cabalistas notáveis, mas estes não foram preservados.

Entre os grandes mestres da Cabala prática aos olhos da própria tradição cabalística estavam figuras como Judah ÿ Asid, Joseph Gikatilla, Isaac de Acre, Joseph della Reyna, Sansão de Ostropol e Joel Ba'al Shem Tov.

Ao reino da Cabala prática também pertencem as muitas tradições relativas à existência de um alfabeto arcangélico especial, o mais antigo dos quais foi “o alfabeto de Metatron”. Outros alfabetos semelhantes ou kolmosin (“canetas [angélicas]”) foram atribuídos a Miguel, Gabriel, Rafael, etc. roteiro. Na literatura cabalística eles são conhecidos como “escrita dos olhos” (*ketav einayim*), porque suas letras são sempre compostas por linhas e pequenos círculos que lembram olhos. Em circunstâncias excepcionais, como ao escrever o Tetragrammaton ou os Nomes Divinos *Shaddai* e *Elohim*, esses alfabetos foram ocasionalmente usados mesmo em um texto escrito em caracteres hebraicos comuns. Tais letras mágicas, que eram usadas principalmente em amuletos, são descendentes dos caracteres mágicos que são encontrados no grego teúrgico e aramaico dos primeiros séculos EC. mas que se tornaram indecifráveis e, portanto, assumiram propriedades mágicas aos seus olhos.

O conhecido livro medieval, *Clavicula Salomonis* (“Chave de Salomão”), não era originalmente judeu, e foi apenas no século XVII que uma edição hebraica foi lançada, uma mistura de elementos judaicos, cristãos e árabes em que o componente cabalístico era praticamente nulo. Da mesma forma, *O Livro da Magia Sagrada de Abra-Melin* (Londres, 1898), que pretendia ser uma tradução inglesa de uma obra hebraica escrita no século 15 por um certo “Abra ham, o judeu de Worms” e foi amplamente considerado nos círculos ocultistas europeus como sendo um texto clássico da Cabala prática, não foi de fato escrito por um judeu, embora seu autor anônimo do século XVI tivesse um domínio incomum do hebraico.

O livro foi originalmente escrito em alemão e o manuscrito hebraico dele encontrado em Oxford (Neubauer 2051) é simplesmente uma tradução. De fato, o livro circulou em várias edições em vários idiomas. Mostra a influência parcial das idéias judaicas, mas não tem nenhum paralelo estrito na literatura cabalística incluíam um vislumbre do “éter safrírico” (*ha-avir ha-sappiri*) que envolve todos os homens e no qual

A relação da Cabala com outras “ciências ocultas”, como astrologia, alquimia, fisionomia e quiromancia, era pequena. A astrologia e a alquimia desempenham, no máximo, um papel marginal no pensamento cabalístico. Ao mesmo tempo, a Cabala prática manifestou interesse na indução mágica dos poderes pneumáticos das estrelas por meio de feitiços específicos. Este uso de talismãs astrológicos, que claramente derivam de fontes árabes e latinas, é encontrado pela primeira vez no *Sefer ha-Levanah* (Londres, 1912), citado por Naÿmanides.

Outro texto de magia astrológica é a tradução hebraica do *Picatrix*, *Takhlit he-ÿ akham* (original árabe e tradução alemã, 1933 e 1962). Este gênero de livro mágico também é mencionado no *Zohar* (1, 99b), e vários tratados sobre o assunto foram preservados em manuscritos da Cabala prática. Uma série de trabalhos cabalísticos que tratam da preparação de anéis mágicos combinam motivos astrológicos com outros tirados da “ciência da combinação”. Um livro nesta linha que afirma ter sido divinamente revelado foi preservado em *Sassoon Ms. 290*. O *Sefer ha-Tamar*, que foi atribuído a Abu Aflay (ed. G. Scholem, 1927), foi preservado em práticas cabalísticas. círculos, mas não derivou deles, tendo sua origem na magia astrológica árabe.

Curiosamente, as atitudes cabalísticas em relação à magia astrológica eram altamente ambivalentes, e alguns cabalistas importantes, como Cordovero, realmente a aprovaram.

A alquimia também teve relativamente pouca influência sobre o *Kabalah* (G. Scholem, em: *MGWJ*, 69 (1925), 13-30, 95-110; *ibid.*, 70 (1926), 202-9). De fato, havia uma divergência simbólica básica entre os dois desde o início, pois enquanto o alquimista considerava o ouro o símbolo da perfeição, para os cabalistas o ouro, que simbolizava Din, tinha uma classificação mais baixa do que a prata, que simbolizava *ÿ esed*. No entanto, esforços foram feitos para harmonizar os dois sistemas e alusões a isso já podem ser encontradas no *Zohar*. Joseph Taitayak, que viveu na época da expulsão espanhola, declarou a identidade da alquimia com a sabedoria divina da Cabala (*ÿefunot* 11 (1971), 86-87). Na Itália do século XVII, um texto alquímico cabalístico chamado *Esh Meÿaref* foi composto em hebraico, mas o original foi perdido; algumas partes foram preservadas em latim no *Kabbala Denudata* de Knorr von Rosenroth (Eng. Londres, 1714, e em uma nova edição, 1894). *ÿ ayyim Vital* passou dois anos de sua juventude estudando exclusivamente alquimia e compôs um livro sobre práticas alquímicas das quais se arrependeu publicamente na velhice. Nenhuma reformulação cabalística da fisionomia é conhecida, mas existem vários tratamentos de \*quiromancia, especialmente no *Zohar* e nas tradições da escola luriânica. Alguns cabalistas acreditavam que as linhas da mão e da testa continham pistas sobre as reencarnações anteriores de um homem.

A prática da Cabala prática levantou certos problemas relativos a fenômenos ocultos (veja também a seção anterior). Vários deles se enquadram na categoria de *giluy ey nayim*, pelo qual um homem pode ter uma visão de algo que, em geral, apenas o raro místico tinha permissão para ver. Tais visões apenas o raro místico tinha permissão para ver. Tais visões incluíam um vislumbre do “éter safrírico” (*ha-avir ha-sappiri*) que envolve todos os homens e no qual

cabala

seus movimentos são registrados, “o livro em que todos os atos de alguém são expressamente escritos” (especialmente nas obras de Menahem Azariah Fano). O conceito de *yelem* era frequentemente associado a esse éter, de acordo com fontes luriânicas, assim como o da “escrita dos olhos” angelical e letras invisíveis que explicavam a natureza secreta dos pensamentos e ações de cada homem que pairavam sobre cada cabeça e pode ser percebido pelos iniciados. Às vezes, especialmente durante a execução de certos mandamentos como a circuncisão, o iniciado também pode receber uma visão do Tetragrammaton na forma de letras de fogo que “aparecem e desaparecem em um piscar de olhos”. Um mohel que também fosse um cabalista poderia dizer pelo tom deste fogo qual seria a fortuna do recém-nascido (Emek ha-Melekh, 175b). A agadá sobre os raios de luz que brilhavam da testa de Moisés (Midrash Shemot Rabba, 47) gerou a noção cabalística de um halo especial que circulava acima da cabeça de todo homem justo (Sefer *Yasidim*, par. 370). Essa crença se espalhou, embora às vezes se considerasse que a auréola apareceu pouco antes da morte do *yaddik*. As visões dos anjos foram explicadas de maneira semelhante: a forma do anjo foi impressa em um éter invisível que não era o mesmo que o ar comum, e podia ser visto por alguns poucos selecionados, não porque fossem profetas, mas porque Deus havia aberto seus olhos como uma recompensa por terem purificado seus corpos corpóreos (Cordova em seu *Derushei Mal'akhim*).

Feiticeiros que viam demônios constituíam um fenômeno análogo. A escrita automática é mencionada em várias fontes. Assim, José b. Todros Abulafia, por exemplo, compôs um tratado cabalístico sob a influência do “nome da escrita” (Kerem *Y'emed*, 8, 105). Esses “nomes” que facilitaram o processo de escrita são mencionados em vários manuscritos cabalísticos práticos. Ao descrever uma “revelação” que lhe foi concedida, Joseph Taita<sup>2</sup>ak fala do “segredo místico da escrita sem mão”. A antologia *Shoshan Sodot* (Oxford Ms., par. 147) menciona a prática da escrita automática, “fazer marcas [*yakikah*] com a caneta”, como um método de responder a perguntas vexatórias ou difíceis. Vários outros fenômenos espíritos, tanto espontâneos quanto deliberadamente induzidos, também são mencionados em várias fontes, entre eles a “mesa levitante”, que foi particularmente difundida na Alemanha a partir do século XVI. De acordo com o relato de uma testemunha ocular, a cerimônia foi acompanhada por um recital de Nomes Divinos retirados da Cabala prática e pelo canto de salmos e hinos (Wagenseil, *Sota*, 1674, 530). Um conhecido de Wagenseil contou-lhe (ibid., 1196) como ele tinha visto alguns estudantes de *yeshivá* de Wuerzburg que estudaram em Fuerth levantarem uma mesa com a ajuda de Nomes Divinos. Instruções específicas para a levitação da mesa foram preservadas em vários manuscritos cabalísticos (por exemplo, Jerusalém 1070 8°, p. 220).

O uso de varetas de adivinhação também é conhecido nessa literatura, o mais tardar a partir do século XV (Y. Perles, *Festschrift fuer Graetz* (1887), 32-34; ver também Eliahu Kohen ha-Itamari, *Midrash Talpiot*, sob *devarim nifla'im*).

Certos nomes mágicos ou *shemot* foram prescritos para certas atividades especiais. O *shem ha-garsi* foi invocado em

o estudo do Talmud ou qualquer texto rabínico (*girsá*); o *shem ha-doresh* foi invocado pelo pregador (*darshan*). Havia um “nome da espada” (*shem ha-yerev*), um “nome de og doad” (*shem ha-sheminiyut*) e um “nome da asa” (*shem hakanaf*). Algumas dessas invocações foram emprestadas de fontes não judaicas, como por exemplo, o nome “Parakletos Jesus b. Pandera” que um pregador recomendou para uso na sinagoga (Hebr. Bibl., 6 (1863), 121; G. Scholem, *Kitvei Yad be-Kabbalah* (1930), 63).

as influências mais amplas e  
pesquisa sobre a cabala

### A Influência da Cabala no Judaísmo

Embora tenha sido avaliada de forma diferente por diferentes observadores, a influência da Cabalá tem sido grande, pois tem sido uma das forças mais poderosas que já afetaram o desenvolvimento interno do Judaísmo, tanto horizontalmente quanto em profundidade. Os historiadores judeus do século 19<sup>o</sup>, embora admitindo o papel significativo da Cabala, consideraram-na esmagadoramente negativa e até catastrófica, mas a avaliação da historiografia judaica do século 20<sup>o</sup> foi muito mais positiva, sem dúvida devido em parte à profunda mudanças no curso da própria história judaica desde os primórdios do renascimento sionista. Houve uma nova prontidão nas últimas décadas para reconhecer a riqueza do rico simbolismo e imagens que a imaginação cabalística acrescentou à vida judaica, bem como para reconhecer o papel contribuinte da Cabala no fortalecimento da vida interior do judaísmo coletivo e do judeu individual. Essa reavaliação se fez sentir especialmente nas duas últimas gerações, tanto na literatura quanto nos estudos históricos. De fato, às vezes ela assumiu proporções panegíricas, como nas obras de SA Horowitz, que pouco contribuíram para aprofundar uma discussão frutífera sobre os motivos religiosos que encontraram sua expressão na Cabala com resultados às vezes problemáticos.

Como foi assinalado no início desta exposição, a Cabala representou uma tentativa teológica, aberta a apenas relativamente poucos, cujo objetivo era encontrar espaço para uma visão de mundo essencialmente mística dentro da estrutura do judaísmo tradicional sem alterar seus princípios fundamentais e normas comportamentais. Até que ponto essa tentativa foi bem-sucedida permanece em debate, mas não há dúvida de que ela alcançou um resultado muito importante, a saber, que para o período de trezentos anos aproximadamente de 1500 a 1800 (no mais conservador estimativa) a Cabala era amplamente considerada como a verdadeira teologia judaica, comparada com a qual todas as outras abordagens eram capazes, na melhor das hipóteses, de levar uma existência isolada e atenuada. No decorrer deste período, um ataque polêmico aberto à Cabala era praticamente inédito e, caracteristicamente, quando tal ataque aparecia, era quase sempre sob a forma de uma repreensão dirigida aos cabalistas posteriores por terem deturpado e corporalizado o puro filosofia de seus predecessores, em vez de uma crítica aberta da própria Cabala. Exemplos dessa tática, ditada por necessidade, podem ser encontrados na polêmica anônima escrita em Posen em meados do século XVI (ver

P. Bloch, *MGWJ* 47, 1903, 153ss., 263ss.) e nos poemas anti-cabalísticos de Jacob Francisco de Mântua de meados do século XVII. Quando Mordecai Corcos, por outro lado, desejou publicar um livro abertamente contrário à própria Cabala em Veneza em 1672, ele foi impedido de fazê-lo pelas autoridades rabínicas italianas.

Na área da halachá, que determinava a estrutura da vida judaica de acordo com as leis da Torá, a influência da Cabala era limitada, embora não sem importância. Já no século 13, começou uma tendência para interpretar a halachá em termos cabalísticos sem realmente procurar efetuar decisões ou discussões haláchicas por este meio. Em geral, tais interpretações cabalísticas tocavam nas razões místicas dos mandamentos. Às vezes havia uma tensão inegável entre os cabalistas e os halakhistas estritos, que em alguns casos se expressava em parte em explosões cabalísticas enraizadas tanto no sentimento natural de superioridade, que, justificada ou não, é frequentemente encontrada em místicos e espiritualistas (como no caso de Abraham Abulafia), e em parte pela falta de uma certa intensidade religiosa, que os cabalistas acreditavam caracterizar a perspectiva de alguns líderes halakhistas. Os ataques ao legalismo cortante e seco que podem ser encontrados no *Yovot ha-Levavot* de Baïya ibn Paquda e no *Sefer Y'asidim* refletem claramente uma atitude que não existia apenas na imaginação dos místicos e foi responsável pela acirrada polêmica ataques dos autores do *Ra'aya Me heimna* e do *Sefer ha-Pell'ah* contra os "talmudistas", isto é, os halakhistas. Chistes populares dirigidos contra tais estudiosos, como a leitura irônica da palavra *yamor* ("burro") como um acrônimo para a frase *yakham mufla ve-rav rabanan* ("um grande erudito e um rabino dos rabinos"; veja *Perush* de Judah Barzilai *Sefer Ye'yirah*, 161), têm seus ecos no *Ra'aya Meheimna*

(3, 275b), cujo autor não se esquivava da expressão pejorativa *yamor dematnitin* ("burro mishnáico"), e na homilia mística 127b, em uma passagem pertencente ao *Tikku nei Zohar* que se refere à *Mishná* em dupla -entendre como "o local de sepultamento de Moisés". Outros discursos semelhantes, como a exegese (ibid.) relacionando o versículo em Êxodo 1:4, "E eles tornaram suas vidas amargas com serviço duro", para estudos talmúdicos, ou as descrições iradas de estudiosos rabínicos no *Sefer ha Peliah*, revelam uma boa dose de ressentimento. Por outro lado, não há base histórica para o quadro desenhado por Graetz de uma campanha abertamente anti-talmúdica empreendida pelos cabalistas, que na realidade insistiam em seus próprios escritos na escrupulosa observância da lei haláchica, embora, é claro, de um ponto de vista místico. perspectiva. Ao mesmo tempo, no entanto, verdadeiras tendências antinomianas poderiam facilmente brotar da Cabala quando ela uniu forças com o messianismo, como aconteceu no caso do movimento Shabbatean.

Uma tendência para realmente decidir sobre questões discutíveis haláchicas, tratando-as de acordo com os princípios cabalísticos, aparece pela primeira vez em meados do século XIV, no *Sefer ha-Peliah* e especialmente nas discussões dos mandamentos no *Sefer ha-Kanah*. Datando do mesmo período ou logo depois, há várias respostas rabínicas de mentalidade semelhante que foram

atribuído a Joseph Gikatilla (publicado pela primeira vez no *Festschrift* para Jacob Freimann (1937) 163-70). No entanto, essa escola de pensamento permaneceu em minoria, e na maioria dos cabalistas, na medida em que também eram autoridades líderes na halachá, como David b. Zimra, Joseph Caro, Solomon Luria, Mordecai Jaffe e *y'ayyim* Joseph Azulai, deliberadamente se abstiveram de adotar posições haláchicas que conflitavam com a lei talmúdica. A regra aceita entre eles era que as decisões só deveriam ser tomadas com base no *Zohar* quando nenhuma diretriz talmúdica clara pudesse ser encontrada (Beit Yosef *le-Ora'y y'ayyim*, par. 141). Toda a questão de saber se as decisões haláchicas poderiam ser feitas com base no *Zohar* ou em outros textos cabalísticos levou a uma controvérsia considerável. Não menos realizado um cabalista do que David b. Zimra declarou que, além do próprio *Zohar*, era proibido citar uma obra cabalística mesmo em oposição a uma autoridade haláchica isolada. Uma visão diferente foi expressa por Benjamin Aaron Selnik, um discípulo de Moses Isserles, em seu volume de resposta, *Mas'at Binyamin* (1633): a balança, e o autor do *Zohar* no outro, este último superaria todos eles." As leis e regulamentos que poderiam ser recolhidos do *Zohar* foram coletados por Issachar Baer b. Pethahiah de Kremnitz em seu *Yesh Sakhar* (Praga, 1609). Joseph Solomon Delmedigo (1629) reuniu uma grande quantidade de material que trata das atitudes das autoridades haláchicas em relação a várias inovações cabalísticas (*Ma'yref le-y'okhmah* (1865), 66-82). O tremendo crescimento de novos costumes influenciados pela Cabala Luriânica levou vários cabalistas a buscar elevar o próprio Isaac Luria a um status halakhicamente autoritário. Mesmo *y'ayyim* Joseph David Azulai, que geralmente aceitava como autoritárias as opiniões haláchicas de Joseph Caro, escreveu que as interpretações da halachá de Isaac Luria tinham precedência sobre o *Shul'yan Arukh* de Caro (*Shiyurei Berakhah* em *Ora'y y'ayyim*). A tendência de se referir a fontes cabalísticas no curso de discussões haláchicas era muito mais proeminente no período pós-luriânico entre os sefarditas do que entre os asquenazim. A influência da Cabala foi particularmente sentida em relação às observâncias envolvendo oração, sábado e feriados, e foi muito menos pronunciada em questões mais puramente legais. Era uma prática comum comentar sobre pontos delicados halakhic de uma perspectiva cabalística sem realmente reivindicar para este último qualquer autoridade halakhic. Exemplos notáveis disso são o *Mekor y'ayyim* (1878-1879) de *y'ayyim* ha-Kohen de Aleppo, um discípulo de *y'ayyim* Vital, e *Jacob y'ayyim b. Kaf ha y'ayyim* (1912-29), de Isaac Baruch, uma compilação de toda a matéria cabalística relacionada com o *Ora'y y'ayyim* do *Shul'yan Arukh*.

No reino da agadá, a Cabalá era irrestrita, e muitos cabalistas fizeram uso desta oportunidade não apenas para compor interpretações de longo alcance do *aggadot* primitivo do Midrash, no qual eles viram a chave para muitas de suas doutrinas místicas, mas também para criar um novo e rico corpo de lendas agádicas com um caráter fortemente mítico. Em geral, eles estavam mais à vontade na expressão agádica do que na exposição sistemática, e é a essa "cabalização" da agadá que

cabala

muito da enorme atração do Zohar deve ser creditada. Quanto ao novo material agádico criado pelos próprios cabalistas, consistia em grande parte em uma dramatização mística do epos da criação e da interação dos mundos superior e inferior nas vidas dos heróis bíblicos. Os últimos são retratados como agindo contra um amplo pano de fundo cósmico, extraíndo sustento de poderes celestiais e os afetando por sua vez por suas ações. A antologia clássica de quase 500 anos desta agadá cabalística é Reuben Hoeshke do Yalkut Re'uveni de Praga, cuja primeira edição (Praga, 1660) foi organizada topicamente, enquanto sua segunda versão ampliada (Wilmersdorf, 1681), que foi modelada após a antologia midráshica inicial, Yalkut Shimoni, foi organizada como um comentário sobre a Torá.

Outra coleção abrangente de aggadot exotérico e esotérico no período desde a primeira semana da criação até o pecado de Adão é Yalkut Naymani de Nahum Breiner (1937).

A principal influência da Cabalá na vida judaica deve ser buscada nas três áreas de oração, costume e ética. Aqui a Cabala teve liberdade praticamente ilimitada para exercer sua influência, que se expressou na criação de um amplo corpo de literatura que foi dirigido a todos os lares judeus.

A partir de meados do século XVII, os motivos cabalísticos entraram no livro de orações cotidianas e inspiraram liturgias especiais destinadas a uma variedade de ocasiões e rituais específicos, muitos dos quais eram essencialmente criações cabalísticas. Esse desenvolvimento começou na Itália com os livros de Aaron Berechiah Modena e Moses Zacuto e, acima de tudo, com o aparecimento de Sha'arei Yiyon (Praga, 1662), de Nathan Hannover, uma das obras mais influentes e amplamente divulgadas de todas as obras kabalísticas. Neste volume, as doutrinas luriânicas da missão do homem na terra, suas conexões com os poderes dos mundos superiores, as transmigrações de sua alma e seu esforço para alcançar o tikun foram entrelaçados em orações que poderiam ser apreciadas e compreendidas por todos, ou que pelo menos pudesse despertar a imaginação e as emoções de todos. Tais liturgias alcançaram os cantos mais distantes da diáspora e continuaram a ser populares entre os judeus nos países muçulmanos muito depois de terem sido extirpadas do livro de orações pelas comunidades judaicas da Europa Central como consequência do declínio da Cabala lá no século 19º século. Antologias consideráveis de orações altamente emocionais compostas sob inspiração cabalística foram publicadas principalmente em Leghorn, Veneza, Constantinopla e Salônica. Especialmente importantes neste domínio foram as atividades de Judah Samuel Ashkenazi, Abraham Anakawa e, acima de tudo, Abraham Hammawi (ou Hamoj), que publicou uma série de tais livros em Leghorn para os judeus do norte da África (Bet Oved, Bet El, Bet ha-Kaporet, Bet ha-Be'iyot, Bet Av, Bet Din, Bet ha-Sho'evah, Bet Menuyah). A antologia litúrgica Oyar ha-Tefillot (1914) reflete as últimas influências cabalísticas remanescentes nas orações dos judeus do Leste Europeu.

Os costumes populares e a fé popular também foram altamente afetados pela disseminação da Cabala. Muitos conceitos cabalísticos foram absorvidos no nível das crenças populares, como a doutrina do primeiro pecado do homem como causa de uma ruptura nos mundos superiores, a crença na transmigração das almas, o kab

ensinamentos balísticos sobre o Messias, ou a demonologia da Cabala posterior. Em toda a diáspora, o número de costumes populares cujas origens eram cabalísticas era enorme; muitos foram tirados diretamente do Zohar, e muitos outros da tradição luriânica, cujas observâncias foram compiladas em meados do século XVII por Jacob Yemay em seu Shul'yan Arukh ha-Ari e Naggid u-Me'javveh. Um guia mais recente dos costumes luriânicos foi a compilação Ta'amei ha-Minhagim (1911-12). Tais costumes vieram em geral para cumprir quatro funções místicas: o estabelecimento de uma harmonia entre as forças restritivas de Din e as forças de saída de Ra'yamim; para realizar ou simbolizar o "casamento sagrado" místico (ha-zivvug ha-kadosh) entre Deus e Sua Shekhinah; a redenção da Shekhinah de seu exílio em meio às forças do sitra a'ya; a proteção de si mesmo contra as forças do sitra a'ya e a batalha para superá-las.

A ação humana na terra auxilia ou desperta eventos nos mundos superiores, uma interação que tem seu lado simbólico e seu lado mágico. De fato, nessa concepção da cerimônia religiosa como um veículo para o funcionamento das forças divinas, existia um perigo muito real de que uma perspectiva essencialmente mística pudesse se transformar na prática em uma perspectiva essencialmente mágica. Inegavelmente, os efeitos sociais da Cabala sobre o costume e a cerimônia judaica popular foram caracterizados por essa ambivalência. Ao lado da tendência para uma maior interioridade e discernimento religiosos, estava a tendência para uma completa demonização de toda a vida. O crescimento conspícuo desta última tendência em detrimento da primeira foi, sem dúvida, um dos fatores que, ao reduzir a Cabala ao nível de superstição popular, acabou ajudando a eliminá-la como uma força histórica séria. (Veja G. Scholem, *The Kabbalah and its Symbolism* (1965), 118-57.)

Entre os costumes cabalísticos que se tornaram particularmente difundidos estavam a realização de vigílias da meia-noite para o exílio da Shekhinah, o tratamento da véspera da lua nova como "um pequeno dia de expiação" e a realização de vigílias do crepúsculo ao amanhecer, que eram dedicados ao estudo ordinário e místico, nas noites de Pentecostes, Hoshanah Rabba e no sétimo dia da Páscoa. Todas essas cerimônias e as liturgias e textos que as acompanhavam eram chamados de tikkunim (por exemplo, "o tikun da meia-noite" para o exílio da Shekhinah, etc.). Uma atmosfera especial de celebração solene cercava o banho sab, que estava completamente impregnado de idéias cabalísticas sobre o papel do homem na unificação dos mundos superiores. Sob o aspecto simbólico do "casamento do rei e da rainha", o sábado foi enriquecido por uma riqueza de novos costumes que se originaram em Safed, como o canto do hino místico Lekhah Dodi e a recitação do Cântico dos Cânticos e do Cap. ter 31 de Provérbios ("Uma mulher de valor que pode encontrar?"), todos os quais foram concebidos como meditações sobre a Shekhinah em seu aspecto como noiva mística de Deus. Motivos místicos e demoníacos tornaram-se particularmente entrelaçados na área da vida sexual, à qual toda uma literatura foi dedicada, começando com o Iggeret ha-Kodesh, mais tarde erroneamente atribuído a Naymanides (ver G.

Scholem, em: KS 21 (1944), 179-86; e Monford Harris, em: HUCA 33 (1962), 197-220) e continuando até Nayman de

Tikkun ha-Kelali de Bratslav. Relacionados com esses motivos estavam também vários costumes funerários comuns, como a circulação de cadáveres e a proibição de filhos de assistirem aos funerais de seus pais. Idéias semelhantes estavam por trás dos dias de jejum nos meses de Tevet e Shevat para “o tikkun do shovevim”, isto é, da prole demoníaca da emissão noturna.

Esta penetração de costumes e crenças cabalísticas, que não deixou nenhum canto da vida judaica intocado, está especialmente bem documentado em dois livros altamente influentes: *She nei Luýt ha-Berit* (1648), de Isaiah Horowitz, que recebeu um lugar particularmente proeminente entre os judeus Ashkenazi, e o anônimo *ýmdat Yamim* (1731), que foi escrito por um moderado Shabbateano no início do século XVIII. Este último livro circulou inicialmente na Polónia também, mas uma vez que seu caráter Shabbateano foi atacado, sua influência ficou amplamente restrita ao mundo sefardita, onde promoveu toda uma literatura de brevíários e textos de estudo para ocasiões especiais. Apesar do volume de tais obras, seu poder expressivo e conteúdo rico os tornaram clássicos do gênero. Entre os exemplos mais recentes dessa literatura, é digno de nota *Mordecai Moses Sassoon*, de *Davar be-Itto*, de Bagdá (1862-1894). Um costume que se tornou particularmente difundido entre os sefarditas era o de recitar o *Zohar* em voz alta, sem prestar atenção ao seu conteúdo, simplesmente como “salutar para a alma”.

A maioria das obras éticas populares da literatura musar, especialmente as mais proeminentes, carregam a marca das influências cabalísticas desde a década de 1570 até o início do século XIX, e mesmo até o fim deste último no mundo sefardita. Os trabalhos pioneiros a este respeito foram *Sefer ý aredim* (Veneza, 1601), de Eliezer Azikri, e *Reshit ý okmah*, de Elijah de Vidas (Veneza, 1579), um volume abrangente e exaustivo sobre todos os aspectos éticos da vida judaica que serviu como um elo entre os motivos da literatura medieval agádica e musar e o novo mundo da Cabala popular. A literatura homilética contemporânea, muito da qual também foi dedicada à instrução ética, também contém fortes elementos cabalísticos, que foram reforçados ainda mais pela disseminação das crenças luriânicas. As doutrinas luriânicas do tikkun, a transmigração das almas e a luta com o *sitra aýra* foram submetidas a um tratamento popular especialmente intensivo. Tais obras exortativas como *Sha'arei Kedushah* de ý ayym Vital (Constantinopla, 1734), *Kav ha-Yashar* de ýevi Hirsch Koidanover (Frankfurt, 1705), *Shevet Musar* de Elijah ha-Kohen (Constantinopla, 1712), e muitos outros até o *Nefesh ha -ý ayym* de ý ayym de Volozhin, um discípulo do Gaon de Vilna, manifesto débito com fontes cabalísticas em cada página. Mesmo a obra-prima deste tipo de literatura ética, *Mesillat Yesharim* de Moisés ý ayym Luzzatto (Amsterdã, 1740), foi basicamente inspirada por uma concepção da educação ética do judeu como uma etapa no caminho para a comunhão mística com Deus, apesar de sua uso restrito de citações e símbolos cabalísticos. Obras semelhantes de exortação ética compostas na Polónia em meados do século XVIII são altamente carregadas de atitudes e idéias que serviram claramente de prelúdio para o início do ýasidismo. Exemplos de tais livros são Moisés b. Jacó de

*Mishmeret ha-Kodesh* de Satanov (Zolkiew, 1746), o *Bet Pereý* (Zolkiew, 1759) de Pereý b. Moisés, que era um cabalista do Brody Klaus, e *Simýah* de Lev Simýah de Zalosicz e *Net'ah shel Simýah* (Zolkiew, 1757 e 1763). No século XX, a profunda influência da literatura musar cabalística ainda pode ser sentida nas obras de R. Abraham Kook. Da mesma forma, em meados do século 19, encontramos R. Judah Alkai de Belgrado, um dos primeiros arautos do sionismo, ainda totalmente imerso no mundo ético da Cabala (veja seus escritos coletados em hebraico, Jerusalém, 1944).

### A Cabala Cristã

A partir do final do século XV, em certos círculos cristãos de cunho místico e teosófico começou a se desenvolver um movimento com o objetivo de harmonizar as doutrinas cabalísticas com o cristianismo e, sobretudo, de demonstrar que o verdadeiro significado oculto dos ensinamentos de a Cabala aponta em uma direção cristã. Naturalmente, tais pontos de vista não encontraram uma recepção amigável dos próprios cabalistas, que não expressaram nada além de escárnio pelos mal-entendidos e distorções da doutrina cabalística da qual a Cabala cristã estava cheia; mas este último inegavelmente conseguiu despertar vivo interesse e debate entre os círculos espíritas do Ocidente até pelo menos meados do século XVIII. Historicamente, a Cabala Cristã surgiu de duas fontes. A primeira foram as especulações cristológicas de vários judeus convertidos que nos são conhecidos desde o final do século XIII até o período da expulsão espanhola (G. Scholem, in *Essays Presented to Leo Baeck* (1954), 158–93), como Abner de \*Burgos (*Yiýyak Baer, Tarbiý* 27 (1958), 152–63), e Paul de Heredia, que compôs pseudépigraicamente vários textos da Cabala Cristã intitulados *Iggeret ha-Sodot* e *Ga lei Rezaya* no nome de Judá ha-Nasi e outros tannaim.

Outro tratado publicado por judeus convertidos na Espanha no final do século XV e escrito imitando os estilos da *agadá* e do *Zohar*, circulou amplamente na Itália. Tais composições tiveram pouco efeito sobre os espiritualistas cristãos sérios, nem seu propósito missionário claramente tendencioso foi calculado para ganhar leitores. Outra questão inteiramente diferente, no entanto, foi a especulação cristã sobre a Cabala que se desenvolveu pela primeira vez em torno da Academia Platônica dotada pelos Medicis em Florença e foi perseguida em estreita conexão com os novos horizontes abertos pelo Renascimento em geral.

Esses círculos florentinos acreditavam ter descoberto na Cabala uma revelação divina original para a humanidade que havia sido perdida e agora seria restaurada, e com a qual foi possível não apenas compreender os ensinamentos de Pitágoras, Platão e os órficos, todos eles muito admirados, mas também os segredos da fé católica. O fundador desta escola cristã de Cabalá foi o renomado prodígio florentino Giovanni Pico della \*Mirandola (1463-1494), que teve longas passagens da literatura cabalística traduzidas para ele para o latim pelo erudito convertido Samuel b. Nissim Abulfaraj, mais tarde Raymond Moncada, também conhecido como Flavius \*Mithridates, Pico começou seus estudos cabalísticos em 1486, e

cabala

quando ele exibiu suas 900 teses famosas para debate público em Roma, ele incluiu entre elas 47 proposições tiradas diretamente de fontes cabalísticas, a maioria do comentário de Recanati sobre a Torá, e mais 72 proposições que representavam suas próprias conclusões de sua pesquisa cabalística.

Essas teses, especialmente a ousada afirmação de que “nenhuma ciência pode nos convencer melhor da divindade de Jesus Cristo do que a magia e a Cabala”, primeiro trouxeram a Cabala à atenção de muitos cristãos. As autoridades eclesiásticas rejeitaram ferozmente esta e outras proposições de Pico, e assim se seguiu o primeiro debate real sobre o assunto da Cabala a ocorrer em círculos humanistas e clericais. O próprio Pico acreditava que poderia provar os dogmas da Trindade e da Encarnação com base em axiomas cabalísticos. A descoberta repentina de uma tradição judaica esotérica que até então era completamente desconhecida causou sensação no mundo intelectual cristão, e os escritos subsequentes de Pico sobre a Cabala ajudaram a aumentar ainda mais o interesse dos platônicos cristãos nessas fontes recém-descobertas, particularmente na Itália, Alemanha e França. Sob a influência de Pico, o grande cristão hebraísta Johannes \*Reuchlin (1455-1522) também assumiu o estudo da Cabala e publicou dois livros em latim sobre o assunto, o primeiro a ser escrito por um não-judeu, *De Verbo Mirifico* (“Sobre o Miracle-working Name”, 1494) e *De Arte Cabalística* (“On the Science of the Kabbalah”, 1517). Os anos entre essas duas datas também testemunharam o aparecimento de uma série de obras do erudito convertido Paul Ricius, médico particular do imperador Maximiliano, que tomou as conclusões de Pico e Reuchlin e as acrescentou através de uma síntese original de fontes cabalísticas e cristãs. A principal contribuição do próprio Reuchlin foi sua associação do dogma da Encarnação com uma série de especulações ousadas sobre a doutrina cabalística dos Nomes Divinos de Deus. A história humana, argumentou Reuchlin, pode ser dividida em três períodos. No primeiro período ou período natural, Deus se revelou aos patriarcas através do nome de três letras de Shaddai (YHY). (No período da Torá Ele se revelou a Moisés através do nome de quatro letras do Tetragrammaton. período de graça e redenção Ele se revelou através de cinco letras, a saber, o Tetragrammaton com a adição da letra shin, significando o Logos, soletrando assim Yehoshua ou Jesus.

Em nome de Jesus, que é o verdadeiro Nome Milagroso, o nome de Deus anteriormente proibido agora se tornou pronunciável. No arranjo esquemático de Reuchlin, que foi capaz de se apoiar na abreviação comum para Jesus em manuscritos medievais, JHS, crenças judaicas em três eras mundiais (Caos, Torá, Messias) misturadas com a divisão cristã tripartida da escola milenarista de Joaquim de Fiore em um reinado do Pai, um reinado do Filho e um reinado do Espírito Santo.

Os escritos de Pico e Reuchlin, que colocavam a Cabala no contexto de alguns dos principais desenvolvimentos intelectuais da época, atraíram grande atenção. Eles levaram, por um lado, a um interesse considerável na doutrina dos Nomes Divinos e na Cabala prática e, por outro lado, a outras tentativas especulativas de alcançar uma síntese entre

motivos e teologia cristã. O lugar de honra concedido à Cabala prática no grande compêndio *De Occulta Philosophia* de Cornelius Agrippa de Nettesheim (1531), que era um resumo amplamente lido de todas as ciências ocultas da época, foi o grande responsável pela associação equivocada da Cabala no mundo cristão com numerologia e feitiçaria.

Vários cabalistas cristãos de meados do século XVI fizeram um esforço considerável para dominar mais profundamente as fontes da Cabala, tanto em hebraico quanto em traduções latinas preparadas para eles, ampliando assim a base para suas tentativas de descobrir um terreno comum entre a Cabala e a Cristandade. Entre as mais proeminentes dessas figuras estavam o Cardeal Egidio da \*Viterbo (1465-1532), cuja *Scechina* (ed. F. Secret, 1959) e “On the Hebrew Letters” foram influenciadas por ideias do Zohar e do *Sefer ha-Temunah*, e o franciscano Francesco \*Giorgio de Veneza (1460-1540), autor de dois livros grandes e amplamente lidos na época, *De Harmonia Mundi* (1525) e *Problemata* (1536), em que a Cabala assumiu um lugar central e o material manuscrito do Zohar foi usado extensivamente pela primeira vez em uma obra cristã. A admiração desses autores cristãos pela Cabala despertou uma reação irada em alguns setores, que os acusaram de disseminar a visão de que qualquer cabalista judeu poderia se gabar de ser um cristão melhor do que um católico ortodoxo. Um pensador místico mais original, que também conhecia melhor as fontes judaicas, foi o renomado francês Guillaume \*Postel (1510-1581), uma das personalidades marcantes do Renascimento. Postel traduziu o Zohar e o *Sefer Yejirah* para o latim antes mesmo de terem sido impressos no original, e acompanhou sua tradução com uma longa exposição teosófica de seus próprios pontos de vista. Em 1548 ele publicou um comentário cabalístico em tradução latina sobre o significado místico da menorá, e mais tarde também uma edição hebraica. Esses autores tinham muitas conexões nos círculos judaicos.

Durante este período, a Cabala Cristã estava principalmente preocupada com o desenvolvimento de certas idéias religiosas e filosóficas para seu próprio bem, e não com o desejo de evangelizar entre os judeus, embora esta última atividade fosse ocasionalmente enfatizada para justificar uma busca que de outra forma era suspeita em muitos olhos. Um dos mais dedicados desses cabalistas cristãos foi Johann Albrecht \*Widmanstetter (Widmansta dius; 1506-1557), cujo entusiasmo pela Cabala o levou a coletar muitos manuscritos cabalísticos que existem em Munique. Muitos de seus contemporâneos, no entanto, permaneceram contentes em especular no reino da Cabala Cristã sem nenhum conhecimento em primeira mão das fontes. De fato, com o passar do tempo, o conhecimento das fontes judaicas diminuiu entre os cabalistas cristãos e, conseqüentemente, o elemento judaico em seus livros tornou-se progressivamente mais leve, sendo substituído por especulações cristãs esotéricas cujas conexões com motivos judaicos eram remotas. O renascimento luriânico em Safed não teve efeito nesses círculos. Seu compromisso com o trabalho missionário aumentou, mas o número de judeus convertidos ao cristianismo por motivos cabalísticos, ou daqueles que alegaram tais motivos retrospectivamente, permaneceu o



entre o número de convertidos em geral. Não há evidência clara nos escritos de tais teosofistas cristãos para indicar se eles acreditavam ou não que os cabalistas judeus fossem cristãos ocultos ou inconscientes no coração. De qualquer forma, a Cabala Cristã ocupou um lugar de honra tanto no século XVI, principalmente na Itália e na França, quanto no século XVII, quando seu centro se mudou para a Alemanha e a Inglaterra.

No século XVII, a Cabala Cristã recebeu dois grandes impulsos, um sendo os escritos teosóficos de Jacob Boehme, e o outro o vasto compêndio cabalístico *Kabbala Denudata* (1677-1684), de Christian Knorr von Rosenroth, que pela primeira vez disponibilizou para cristãos interessados leitores, a maioria dos quais indubitavelmente tinham inclinação mística, não apenas seções importantes do Zohar, mas também trechos consideráveis da Cabala Luriânica. Nesta obra e nos escritos do estudioso jesuíta Athanasius Kircher, o paralelo é traçado pela primeira vez entre a doutrina cabalística de Adam Kadmon e o conceito de Jesus como homem primordial na teologia cristã. Esta analogia é particularmente enfatizada no ensaio intitulado *Adumbratio Kabbalae Christianae* que aparece no final da *Kabbala Denudata* (trans. Fr., Paris, 1899), e do qual o próprio termo *Christian Kabbalah* foi retomado por muitos escritores. Seu autor anônimo foi de fato o conhecido teósofo holandês Franciscus Mercurius van Helmont, cujas obras estão repletas de idéias cabalísticas. Foi Van Helmont que serviu de elo entre a Cabala e os platônicos de Cambridge liderados por Henry More e Ralph Cudworth, que fizeram uso de motivos cabalísticos para seus próprios propósitos especulativos originais, mais especialmente. Um pouco antes, estudantes (assim como oponentes) de Jacob Boehme haviam descoberto a afinidade interna entre seu próprio sistema teosófico e o da Cabala, embora parecesse não haver nenhuma conexão histórica entre eles, e em certos círculos, particularmente na Alemanha, Holanda e Inglaterra, a Cabala Cristã doravante assumiu uma aparência boêmia. Em 1673 foi erguido um grande quadro em frente a uma igreja protestante em Teinach (sul da Alemanha), que tinha como finalidade a apresentação de uma espécie de resumo visual desta escola de Cabala Cristã. Várias interpretações diferentes foram dadas a ele. Já no final do século XVI, surgiu uma tendência pronunciada para a impregnação da Cabala cristã com simbolismo alquímico, dando-lhe assim um caráter estranhamente original em seus estágios finais de desenvolvimento nos séculos XVII e XVIII. Esta mistura de elementos tipifica as obras de Heinrich Khunrat, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (1609), Blaise de Vigenère, *Traité du Feu* (1617), Abraham von Frankenberg, Robert Fludd (1574–1637) e Thomas Vaughan (1622–1666), e atinge seu apogeu no *Opus Mago-Cabbalisticum* de Georg von Welling (1735) e os muitos livros de FC Oetinger (1702–1702–1782), cuja influência é perceptível nas obras de grandes figuras da filosofia idealista alemã como Hegel e Schelling. Ainda de outra forma essa mistura reaparece nos sistemas teosóficos dos maçons na segunda metade do século XVIII. Uma fase tardia da Cabala Cristã é representada por Martines de Pasqually

(1727-1774) em seu *Traité de la réintégration des êtres*, que influenciou muito as correntes teosóficas na França. O discípulo do autor foi o conhecido místico Louis Claude de St. Martinho. O próprio Pasqually era suspeito durante sua vida de ser um judeu secreto, e os estudos modernos de fato estabeleceram que ele era de ascendência marrana. As fontes sobre a dívida intelectual, no entanto, ainda precisam ser esclarecidas.

A coroação e realização final da Cabala cristã foi a abrangente *Philosophie der Geschichte oder Ueber die Tradition* de Franz Josef Molitor (1779-1861), que combinou profunda especulação em uma veia cabalística cristã com pesquisas altamente sugestivas sobre as idéias da própria Cabala. Molitor também se apegou a uma visão fundamentalmente cristológica da Cabala, cuja evolução histórica ele não conseguiu entender completamente, mas ao mesmo tempo ele revelou uma compreensão essencial da doutrina cabalística e uma visão do mundo da Cabala muito superior àquela da maioria dos estudiosos judeus de seu tempo.

### A bolsa de estudos e a Cabala

Como implícito acima, os primórdios da investigação acadêmica da Cabala estavam ligados aos interesses da Cabala cristã e seu zelo missionário. Vários cabalistas cristãos foram levados a estudar a literatura da Cabala em primeira mão, sendo um dos primeiros Reuchlin, que recorreu principalmente às obras de Gikatilla e a uma grande coleção de escritos cabalísticos primitivos que foram preservados em Halberstamm Ms. 444 (no Seminário Teológico Judaico em Nova York).

Embora um número significativo de obras cabalísticas tenha sido traduzido em meados do século XVI, apenas algumas dessas traduções, como uma de Sha'arei Orah de Gikatilla (1516), foram publicadas, enquanto a maioria permaneceu em manuscrito onde eles fizeram pouco para estimular mais pesquisas. Além disso, as pressuposições teológicas dos cabalistas cristãos excluíram qualquer perspectiva histórica, para não falar da crítica, de sua parte. Um ponto de virada crucial foi a publicação de *Kabbala Denudata* de Knorr von Rosenroth, apesar de suas muitas traduções errôneas que foram agravadas na retradução de algumas de suas partes para o inglês e o francês (ver MGWJ 75 (1932), 444-8). A aparição deste livro despertou o interesse de vários estudiosos que anteriormente não tinham qualquer ligação com a Cabala Cristã. Completamente em desacordo com as premissas deste último estava o estudo de Johann Georg Wachter sobre tendências espinosistas no judaísmo, *Der Spinozismus im Juedenthumb* [sic!] os cabalistas não eram cristãos disfarçados, mas ateus disfarçados. O livro de Wachter influenciou muito as discussões sobre o assunto ao longo do século XVIII.

No início do século XVIII, JP Buddeus propôs a teoria de uma estreita conexão entre os primeiros gnósticos e a Cabala em sua "Introdução à História da Filosofia dos Judeus" (em latim, Halle, 1720), que foi amplamente dedicada à Cabala. JK Schramm também, em sua "Introdução à Dialética dos Cabalistas" (Braunschweig, 1703) procurou

cabala

discutem o assunto em termos científicos e filosóficos, enquanto *Specimen Theologiae Soharicae* (Gotha, 1734), de G. Sommer, apresenta uma antologia de todas as passagens do Zohar que, na opinião do autor, se aproximam da doutrina cristã. Um livro particularmente valioso, embora agora totalmente esquecido, foi *Aenigmata Judaeorum Religiosis sima* (Helmstadt, 1705), de Hermann von der Hardt, que tratava da Cabala prática.

JP Kleuker publicou um estudo em 1786 no qual defendeu uma influência persa decisiva na doutrina cabalística da emanação. Comum a todos esses primeiros estudiosos era a crença de que a Cabala não era essencialmente judaica, mas sim cristã, grega ou persa.

A investigação acadêmica da Cabala pelos judeus também serviu primeiro a um propósito tendencioso, a saber, polemizar contra o que era considerado a influência indevida da Cabala na vida judaica. A primeira obra crítica a ser escrita nesse sentido foi o altamente influente *Mitpa'at Sefarim* (Altona, 1768), de Jacob Emden, que surgiu da batalha do autor com o Shabbateísmo e pretendia enfraquecer a autoridade do Zohar, provando que muitas de suas passagens foram interpolações tardias. No século 19, também a maioria dos estudos judaicos sobre a Cabala tinha um caráter polêmico principalmente voltado contra as influências cabalísticas como elas apareciam no *ý* asidismo. Em sua maioria, esses estudiosos também consideravam a Cabala como uma presença essencialmente estrangeira na vida judaica. Na época, de fato, a Cabala ainda era uma espécie de enteada no campo da erudição judaica cujas fontes literárias reais eram estudadas por apenas alguns. Mesmo a partir dessa perspectiva limitada, contribuições importantes para a investigação da Cabala foram feitas por Samuel David Luzzatto, Adolphe Franck, HD Joel, Senior Sachs, Aaron Jellinek, Isaac Miseses, Graetz, Ignatz Stern e M. Steinschneider. As obras do único estudioso judeu deste período para dedicar estudos aprofundados ao Zohar e outros textos cabalísticos importantes, Eliakim Milsahagi (Samiler), permaneceram quase completamente inéditos e acabaram sendo esquecidos e em grande parte perdidos. Tudo o que foi preservado deles é sua análise do Zohar (Jerusalém Ms. 4° 121), e do *Sefer Raziel*. Trabalhos sobre a Cabala durante o período Haskalah são quase todos praticamente inúteis, como os muitos folhetos e livros de Solomon Rubin. Exceções são os estudos de David Kahana sobre a Cabala Luriânica, que, apesar de sua tenacidade polêmica, têm algum valor histórico. Os únicos dois estudiosos da época que abordaram a Cabala por uma simpatia fundamental e até afinidade por seus ensinamentos foram o cristão PJ Molitor e o judeu Elijah Benamozegh. Os muitos livros escritos sobre o assunto nos séculos XIX e XX por vários teosofistas e místicos careciam de qualquer conhecimento básico das fontes e muito raramente contribuíam para o campo, enquanto às vezes até dificultavam o desenvolvimento de uma abordagem histórica. Da mesma forma, as atividades dos ocultistas franceses e ingleses não contribuíram em nada e serviram apenas para criar uma confusão considerável entre os ensinamentos da Cabala e suas próprias invenções totalmente independentes. A esta categoria de charlatanismo supremo pertencem os muitos e amplamente lidos livros de Eliphas Levi (na verdade Alphonse Louis Constant;

1810–1875), Papus (Gérard Encausse; 1868–1916) e Frater Perdurabo (Aleister Crowley; 1875–1946), todos com um conhecimento infinitesimal da Cabala que não os impediu de desenhar livremente em sua imaginação. As obras abrangentes de AE Waite, S. Karpe e P. Vul liaud, por outro lado, eram meras compilações feitas a partir de fontes de segunda mão.

A abordagem profundamente alterada da história judaica que se seguiu na esteira do renascimento sionista e do movimento pelo renascimento nacional levou, particularmente após a Primeira Guerra Mundial, a uma renovação do interesse pela Cabala como uma expressão vital da existência judaica. Uma nova tentativa foi feita para compreender, independentemente de todas as posições polêmicas ou apoléticas, a gênese, o desenvolvimento, o papel histórico e a influência social e intelectual da Cabala dentro do contexto total das forças internas e externas que determinaram a forma da Cabala. história judaica. Os pioneiros dessa nova abordagem foram SA Horodezky, Ernst Mueller e G. Scholem. Nos anos seguintes a 1925, um centro internacional de pesquisa cabalística passou a residir na Universidade Hebraica de Jerusalém. Entre os principais representantes da escola de crítica histórica que se desenvolveu estavam G. Scholem, Y. Tishby, E. Gottlieb e J. Ben-Shlomo. Em outros lugares importantes contribuições para a erudição cabalística também foram feitas, particularmente por G.

Vajda, A. Altmann e François Secret. Com o desenvolvimento de novas perspectivas nos últimos anos, a investigação acadêmica da Cabala só agora está emergindo de sua infância.

À sua frente, há muito espaço para uma expansão frutífera que ainda abrangerá a literatura cabalística em toda a sua riqueza e suas muitas implicações em relação à vida do povo judeu.

**Bibliografia:** Para edições de traduções em inglês de obras individuais, consulte os respectivos artigos. BIBLIOGRAFIA E FONTES: Wolf, *Bibliotheca*, 2 (1721), 1191–1247; 4 (1733), 734ss.; Stein schneider, *Cat Bod*; idem, *Die hebraeischen Handschriften der K. Hof und Staatsbibliothek in Muenchen* (1897); Neubauer, *Cat*, 537ss.; Mar goliouth, *Cat*, 3 (1909), 1–155; S. Spector, *Jewish Mysticism: an Annotated Bibliography on the Kabbalah in English* (1984); G. Scholem, *Bibliographia Kabbalistica* (1927); idem, *Kitvei Yad be-Kabbala ha-Nim'ya'im be-Bet ha-Sefarim ha-Le'umi ve-ha-Universita'i bi-Yrushalayim* (1930); Shunami, *Bíblia*, 739–48; C. Knorr von Rosenroth, *Kab balah Denudata*, 2 vols. (1677–84; Eng. tr. por SL Mac-Gregor Mathers, 1887, repr. 1962). GERAL: Scholem, *Misticismo*; idem, *Perakim le Toledot Sifrut ha-Kabbalah* (1931); idem, *Von der Mystischen Gestalt der Gottheit* (1962); idem, *Ursprung und Anfaenge der Kabbala* (1962; *Les origines de la Kabbale*, 1966); idem, *Sobre a Cabala e seu Simbolismo* (1965); D. Kahane, *Toledot ha-Mekubalim, ha-Shabbeta'im ve ha-ýasidim*, 2 vols. (1913); MDG Langer, *Die Erotik der Kabbala* (1923); P. Villiaud, *La Kabbale juive*, 2 vols. (1923); SA Horodezky, *Ha-Mistorin be-Yisrael*, 3 vols. (1931–52); idem, *Yahadut ha-Sekhel ve Yahadut ha-Regesh*, 2 vols. (1947); idem, *Kivshono shel Olam* (1950); ýayyim ben Shelomo Araki, *Sefer Emunat ha-Shem* (1937); H. Sérouya, *La Kabbale: ses origines, sa psychologie mystique, sa metaphy sique* (1947); L. Schaya, *L'homme et l'absolu selon la Kabbale* (1958); H. Zeitlin, *Be-Fardes ha-ýasidut ve-ha-Cabala* (1960); A. Safran, *La Cabale* (1960); G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kab bale dans la pensée juive du moyen-âge* (1962); Dinur, *Golah*, 2, pt. 4

- (1969), 275-435; I. Weinstock, *Be-Ma'aglei ha-Nigleh ve-ha-Nistar* (1969); I. Tishby, *Le-Berur Netivei ha-Hagshamah ve-ha-Hafshatah ba-Kabbalah*, em: *Alei Ayin* (1948-52), 147-55; L. Baeck, *Jewish Mysticism*, em: *JJS*, 2 (1950), 3-16. **PRIMEIROS COMEÇOS:** NI Weinstein, *Zur Genesis der Agada*, 2 (1901); M. Friedlaender, *Die Religioesen Bewe gungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (1905); E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch* (1907); J. Abelson, *Imanência de Deus na Literatura Rabínica* (1912); C. Schencke, *Die Chokma (Sophia) in der juedischen Hypostasenspeku lation* (1913); BJ Bamberger, *Anjos Caídos* (1952); HJ Franken, *Comunhão Mística com JHWH no Livro dos Salmos* (1954); CL Mon tefiore, *passagens místicas nos salmos*, em: *JQR*, 1 (1889), 143-61; D. Castelli, *Gli antecedenti della Cabbala nella Bibbia e nella letteratura talmudica*, em: *Actes du XIIIe Congrès des Orientalistes*, 3 (1899), 57-109; GF Moore, *Intermediários em Teologia Judaica*, em: *HTR*, 15 (1922), 41-85; J. Hertz, *Mystic Currents in Ancient Israel*, em: *Judeus no Fim da Era Bíblica* (1926), 126-56; J. Lindblom, *Die Religion der Propheten und die Mystik* em: *ZAW*, 57 (1939), 65-74; R. Marcus, *On Biblical Hypostases of Wisdom*, em: *HUCA*, 23 (1950-51), 157-71; I. Efros, *Santidade e Glória na Bíblia*, em: *JQR*, 41 (1950/51), 363-77; IF Baer, *Le-Berurah shel Torat A'arit ha-Yamim bi-Yemei ha-Bayit ha-Sheni*, em: *Sião*, 23-24 (1958/59), 3-34, 141-65. **ESOTERICISMO APOCALÍPTICO E MÍSTICO DE MERKABAH:** MD Hoffmann, *Toledot Elisha ben Avuya* (1880); H. Kraus, *Begriff und Form der Haeresie nach Talmud und Midrasch* (1896); A. Jellinek, *Elischa ben Abuja-Acher* (1891); M. Buttenwieser, *Esboço da Literatura Apocalíptica Neo-Hebraica* (1901); H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spaetjudentum* (1951); J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (1964); MJ Ben Gorion, *Erekh "A'yer"*, em: *Ha-Goren*, 8 (1912), 76-83; V. Aptowitz, *Bet ha-Mikdash shel Ma'alal al Pi ha-Aggadah*, em: *Tarbiz*, 2 (1931), 137-85; A. Buechler, *Die Erloesung Elisa b. Abujahs aus dem Hoellen feuer*, em: *MGWJ*, 76 (1932), 412-56; H. Hirschberg, *Once Again – the Minim*, em: *JBL*, 67 (1948), 305-18; A. Neher, *Le Voyage Mystique des Quatre* em: *RHR*, 140 (1951), 59-82; J. Strugnell, *A Liturgia Angélica em Qumran 4T*, *Serek Sirot 'Olat Hassabbat*, em: *suppl. para VT*, 7 (1960), 318-45; WC van Unnik, *Die juedische Komponente in der Entstehung der Gnosis*, em: *Vigiliae Christianae*, 15 (1961), 65-82; E. Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis*, em: *Gott und Mensch* (1965), 265ss.; EE Urbach, *Ha-Masoret al Torat ha-Sod bi-Tekufat ha-Tanna'im*, em: *Me'karim...* G. Scholem (1967), 1-28. **LITERATURA ESOTÉRICA:** B. Jacob, *Im Namen Gottes* (1903); JA Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur* (1913); A. Ravenna, *eu sette santuari (Hekhalot)* (1964); G. Scholem, *Gnosticismo Judaico, Misticismo Merkabah e Tradição Tal Mudic* (19652); C. Gordon, *Five Papers on Magical Bowls and Incantations (Judeus e Mandaean)*, em: *Archiv Orientalni*, 6 (1934), 319-34, 466-74; 9 (1937), 84-106; 18 (1949), 336-41; 20 (1951), 306-15; AI Altmann, *Temas Gnósticos na Cosmologia Rabínica*, em: *Es diz...* JH Hertz (1943), 19-32; idem, *Uma Nota sobre a Doutrina Rabínica da Criação*, em: *JJS*, 7 (1956), 195-206; ER Goodenough, *um amuleto gnóstico judaico do período romano*, em: *Estudos gregos e bizantinos* (1958), 71-81; BZ Bokser, *The Thread of Blue*, em: *PAAJR*, 31 (1963), 1-32; J. Maier, em: *Kairos*, 5 (1963), 18-40 (ger.); N. Séd, *Une cosmolo gie juive du haut moyen-age. La Berayta du Ma'aseh Beresit*, em: *REJ*, 3 (1964), 259-305; 4 (1965), 23-123; idem, *Les Hymnes sur le Paradis de Saint Ephrem et les Traditions juives*, em: *Le Muséon*, 81 (1968), 455-501; R. Loewe, *The Divine Garment e Shi'ur Qomah*, em: *HTR*, 58 (1965), 153-60; I. Gruenwald, *Piyutei Yannai ve-Sifrut ha-Merkavah*, em: *Tar biz*, 36 (1967), 257-77. **A GNOSE JUDAICA E O SEFER YEZIRAH:** H. Graetz, *Gnosticisumus und Judentum* (1846); M. Friedlaender, *Ben Dosa e seine Zeit* (1872); idem, *Der vorchristliche juedische Gnosticismus* (1898); A. Epstein, *Recherches sur le Séfer Yecira*, em: *REJ*, 28 (1894), 94-108; 29 (1894), 61-78; P. Mordell, *A Origem das Letras e Números Segundo o Sefer Yetzirah*, em: *JQR*, 2 (1911/12); 3 (1912/13); AM Habermann, *Avanim le-ý eker Sefer Ye'irah*, em: *Sinai*, 20 (1946), 241-65; G. Vajda, *Le commentaire kairouanais sur le 'Livre de la Création'*, em: *REJ*, 107 (1947), 5-62; 110 (1949/50), 67-92; 112 (1953), 5-33; idem, *Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le 'Livre de la Création'*, em: *REJ*, 113 (1954), idem, *Notes et Mélanges*, em: *REJ*, 122 (1963), 149-66; idem, *Sa'adya Com mentateur du 'Livre de la Création.'* in: *Ecole pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, Extrait de l'Annuaire* (1960), 1-35; idem, *Les Lettres et les Sons de la Langue Arabe d'après Abu Hatim Al-Razi*, em: *Arábica* 15 (1961), 113-30; K. Schubert, *Der gegenwaertige Stand der Erforschung der in Palaestina neu gefundenen hebraeischen Handschriften*, 25: *Der Sektenkanon von En Fescha und die Anfaenge der juedischen Gnosis*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 8/9 (1953), 496-506; G. Quispel, *Christliche Gnosis und juedische Het erodoxie*, em: *Evangelische Theologie* (1954), 1-11; S. Loewenstamm, *Mah le-Ma'alal u-Mah le-Matah, Mah le-Fanim u-Mah le-A'yor*, em: *Sefer ha-Yovel le-Ye'ezkel Kauffmann* (1960), 112-22; S. Morag, *Sheva Kefulot Begad Kafra*, em: *Sefer Tur-Sinai* (1960), 207-42; J. Neusner, *Masa al Ma'aseh Merkavah*, em: *Ha-Ashnav* (1961); M. Smith, *Observações sobre Hekhalot Rabbati*, em: *Brandeis University, Studies and Texts*, 1 (1963), 142-60; P. Merlan, *Zur Zahlenlehre im Platonismus (Neuplatonismus) e im Sefer Yezira*, em: *Journal of the History of Philosophy*, 3 (1965), 167-81; N. Séd, *Le Memar samaritain, Le Séfer Yesira et les trente-deux sentiers de la Sagesse*, em: *RHR*, 170 (1966), 159-84. **PERÍODO GEÔNICO:** EE Hildesheimer, *Mystik und Agada im Urteile der Gaonen R. Scherira und R. Hai* (1931); I. Weinstock, *O'yar Razim Kadmon ve-Gilgulav* em: *Shanah be-Shanah* 5723 (1962), 345-58; idem, *Demut Aharon ha-Bavli bi-Megillat A'jima'ay*; *ibid.*, 5724 (1963), 242-65; idem, *Gilluy Izavon ha-Sodot shel Abu Aharon ha-Bavli*, em: *Tarbiz*, 32 (1962/63), 153-9; idem, *O'yar ha-Sodot shel Abu Aharon – Dimyon o Me'ý'ut*, em: *Sinai*, 54 (1963), 226-59; G. Scholem, *Ha-Im nitgallah Izavon ha-Sodot shel Abu Aharon ha-Bavli?*, em: *Tarbiz*, 32 (1963), 252-65. **ÿMOVIMENTOS ASÍDICOS NA EUROPA E EGITO:** J. Freimann, *Mavo le-Sefer ýasidim* (1924); J. Dan, *Torat ha-Sod shel ýasidut Ashkenaz* (1968); idem, *Sefer ha-Hokhmah le-R. Elazar mi Worms u-Mashma'uto le-Toledot Toratah ve-Sifrutah shel ý asidut Ashkenaz*, em: *Zion*, 29 (1964), 167-81; idem, *Sefer ha-Navon*, em: *Koveý al Yad*, 16 (1966), 201-23; idem, *Começo do misticismo judaico na Europa*, em: *Roth, Idade das Trevas*, 282-90, 455-6; idem, *yug ha-Kruv ha Meyu'ad bi-Tenu'at ýasidut Ashkenaz*, em: *Tarbiz*, 35 (1966), 349-72; idem, *ý okhmah Ha-'Egoz, Sua Origem e Desenvolvimento*, em: *JJS*, 17 (1966), 73-82; A. Epstein, *Lekorot ha-Cabala ha-Ashkenazit*, em: *Ha-ýoker*, 2 (1894), 37-48; idem, *R. Shemu'el he-ýasid ben R. Kaloni mus ha-Zaken*, em: *Ha-Goren*, 4 (1903), 81-101; G. Vajda, *A Doutrina Mística de Rabi Obadiah, Neto de Moisés Maimônides*, em: *JJS*, 6 (1955), 213-25; idem, *Perusho ha-Rishon shel Rabino Elýanan Yiyýak ben Yakar mi-London le-Sefer Ye'irah*, em: *Koveý al Yad*, 16 (1966), 147-97; AI Altmann, *Eleazar de Worms' ýokhmah ha-'Egoz*, em: *JJS*, 11 (1960), 101-13; A. Rubin, *Conceito de Arrependimento Entre os ýasidye Ashkenaz*, em: *JJS*, 16 (1965), 161-76; R. Edelmann, *Das Buch der From men' Als Ausdruck des Volkstumlichen Geisteslebens der deutschen Juden im Mittelalter*, em: *Miscellanea Mediaevalia* (1966), 55-71; SD Goitein, *Um Tratado em Defesa dos Pietistas por Abraham Maimonides*, em: *JJS*, 17 (1966), 105-14; idem, *Abraham Maimonides and his Pietist Circle*, em: *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (1967), 145-64; E SE Baer, *Shenei Perakim shel Torat ha-Hashgafah be-Sefer ýasidim*, em: *Me'karim...* G. Scholem (1967), 47-62. **CABALÁ NA PROVENCE:** G. Scholem, *Te'udah ýadashah le-Toledot Reshit ha-Cabala*, em: *Sefer Bialik* (1934), 141-62; H. Wirshubsky, *Akdamot le-Bikoret ha*

cabala

Nusa' shel Perush Sefer Yezirah le-R. Yiy'yak Sagi-Nahor, em: Tarbiz, 27 (1958), 257–64. EM GERONA: G. Scholem, Ursprung und Anfaenge der Kabbala (1962), 324–419; G. Vajda, Le commentaire d'Esra de Géronne sur le cantique des cantiques (1969); I. Tishby, Kitvei ha-Me kubb'alim R. Esra ve-R. Azriel mi-Gerona, em: Sinai, 16 (1945), 159–78; idem, Ha-Mekubb'alim R. Esra ve-R. Azriel u-Mekomam be-yug Gerona em: Zion, 9 (1944), 178–85; Al Altmann, The Motif of the 'Shells', em 'Azriel of Gerona', em: JJS, 9 (1958), 73–80; G. Sed-Rajna, De quelques commentaires Kabbalistiques sur le rituel dans les manuscrits de la Bibliothèque National de Paris, in: REJ, 124 (1965), 307–51.

OUTRAS CORRENTES – O ZOHAR: DH Joel, Midrash ha-Zohar: Die Religionsphilosophie des Zohar (1849); A. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhaeltnis zum Sohar (1851); S. Karppe, Etude sur les origines et la nature du Zohar (1901); AE Waite, A Doutrina Secreta em Israel. Um Estudo do Zohar e suas Conexões (1913); G. Scholem, Kabbalot R. Ya'akov ve-R. Yiy'yak Kohen (1927); idem, Ha Kabbala shel Sefer ha-Temunah ve-shel Abraham Abulafia (1965); idem, Le-y' eker Kabbalat R. Yiy'yak ben Ya'akov ha-Kohen, em: Tar biz, 2 (1931), 188–217, 415–42; 3 (1932), 33–66, 258–86; 4 (1933), 54–77, 207–25; 5 (1934), 50–60, 180–98, 305–28; A. Bension, O Zohar na Espanha muçulmana e cristã (1932); I. Tishby, Mishnat ha-Zohar, 1 (1949, 19572, com F. Lachower); 2 (1961); Baer, Espanha, 1 (1961), cap. 6; idem, Ha-Reka ha-Histori shel ha-“Raya Meheimna”. em: Sião, 5 (1940); E. Gottlieb, Ha-Kabbalah be-Kitvei Rabbenu Ba'ya ben Asher (1970); K. Preis, Die Medizin in der Kabbala, em: MGWJ, 35 (1928); G. Vajda, Le traité pseudo-Maimonidien – Neuf chapitres sur l'unité du Dieu, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age (1954), 83–98; J. Finkel, A Tradição Alexandrina e o Midrash ha-Ne'elam, em: Leo Jung Jubilee Volume (1962), 77–103; SA Heller Wilensky, Li-she'elat Me'yabro shel Sefer Sha'ar ha-Shamayim ha Meyu'as le-Avraham ibn Esra, em: Tarbiz, 32 (1963), 277–95; Al Alt mann, Li-She'elat Ba'aluto shel Sefer Ta'amei ha-Mitzvot ha-Meyu'as le-R. Yiy'yak ibn Far'yi, em: KS, 40 (1965), 256–412; idem, Midrash al Pi Derekh ha-Kabbalah ha-Penimit al Bereshit 14, em: Sefer ha-Yovel Tiferet Yisrael... Brodie (1966), 57–65; MC Weiler, Iy'yunim ba-Ter minologiyah ha-Kabbalit shel R. Yosef Gikatilla ve-Ya'aso la-Rambam, em: HUCA, 32 (1966), 13–44; I. Gruenwald, Shenei Shirim shel ha-Me kuba' Yosef Gikatilla, em: Tarbiz, 36 (1967), 73–89. SÉCULO 14ty: G. Scholem, Seridei Sifro shel R. Shem Tov ibn Gaon al Yesodot Torat ha Sefirot, em: KS, 8 (1931/32), 397–408, 534–42; 9 (1932/33), 126–33; idem, Perusho shel R. Yiy'yak de-min Ako le-Perek Rishon shel Sefer Ye'irah, em: KS, 31 (1955/56), 379–96; idem, Li-Yedi'at ha-Kabbalah bi-Sefarad Erev ha-Gerush em: Tarbiz, 24 (1954/55), 167–206; G. Vajda, Les observations critiques d'Isaac d'Acco sur les ouvrages de Juda ben Nissim ibn Malka, em: REJ, 115 (1956), 25–71; idem, Un chapitre de l'histoire du conflit entre la-Kabbale et la Philosophie. La polemique anti-intel lectualiste de Joseph ben Shalom Ashkenazi de Catalogne, em: Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age (1957), 45–144; idem, Deux capires du 'Guide des Egares' repenses par un Kabbaliste, em: Mélanges' Etienne Gilson (1959), 651–9; idem, Recherches sur la syn these philosophico – kabbalistique de Samuel ibn Motot, em: Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age (1961), 139–166; Lewinger, R. Shemtov b. Abraão B. Gaon, em: Sefunot, 7 (1963), 9–29.

APOS A EXPULSÃO DA ESPANHA – O NOVO CENTRO EM SAFED:

P. Bloch, Die Kabbalah auf ihrem Hoehepunkt und ihre Meister (1905); A. Ben-Israel, Alumot (1952); Moses Cordovero, Palmeira de Débora , tr. por L. Jacobs (1960); RJZ Werblowsky, Joseph Karo, Lawyer e Mystic (1962); M. Benayahu, Toledot ha-Ari (1967); idem, R. Yehudah b. R. Mosheh Botini ve-Sifro 'Yesod Mishneh Torá,” em: Sinai (1955), 240–74; idem, Hanhagot Mekubalei yefat be-Meron, em: Se funot, 6 (1962), 11–40; D. Tamar, Me'yakarim be-Toledot ha-Yehudim be-Ere'y Yisrael u-ve-Itália (1970); S. Assaf, La-Pulmus al Hadpasat Sifrei ha-Kabbalah, em: Sinai, 5 (1939/40), 360–5; G. Scholem, Shtar ha-Hitkashrut shel Talmidei ha-Ari, em: Zion, 5 (1940), 133–60; idem, Yisrael Sarug – Talmid ha-Ari?; ibid., 214–41; J. Dan, “R. Yossef Karo – Ba'al Halakha u-Mistikan” le-RJZ Werblowsky, em: Tarbiz, 33 (1964), 89–96. ÚLTIMOS TEMPOS: M. Wiener, Die Lyrik der Kabbalah: eine Anthologie (1920); A. Bension, Sar Shalom Sharabi (1930); Y. Kafah, Sefer Mil'yamat ha-Shem (1931); F. Lachower, Al Gevul ha-Yashan ve-ha yadash (1951); S. Ratner, Le-Or ha-Kabbalah (1962); H. Weiner, Nove e Meio Místicos; a Cabala Hoje (1969); E. Tcherikower, Di Komune fun Yerushalayimer Mekubolim 'Ahavas Shalom' em Mitn dem 18ten Yorhundert, em: Historische Schriften fun YIVO, 2 (1937), 115–39; I. Gruenwald, Le-Toledot ha-Mekub'alim be-Ungaryah em: Sinai, 24 (1949), 2–22; G. Scholem, Zur Literatur der letzten Kabbalisten in Deutschland, em: Siegfried Moses zum 75. Geburtstag (1962), 359–76.

CABALÁ LURIANIC: I. Tishby, Torat ha-Ra ve-ha-Kelippah be-Kab balat ha-Ari (1942); SA Horodezky, Torat ha-Kabbalah shel Rabi Yiy'yak Ashkenazi ve-Rabi yayyim Vital (1947); LI Krakovsky, Kab balah: A Luz da Redenção (1950); J. von Kempster, yim'yum: Die Schoepfung aus dem Nichts, em: Merkur, 14 (1960), 1107–1126. CABALÁ E PANTEÍSMO: MS Freystadt, Philosophia cabbalistica et Panthe ismus (1832); J. Ben-Shlomo, Torat ha-Elohot shel R. Moshe Cordovero (1965). O HOMEM E SUA ALMA: MDG Langer, Die Erotik der Kabbala (1923). EXÍLIO E REDENÇÃO: G. Scholem, The Messianic Idea in Judaism and Other Essays (1971); I. Klausner, 'Kol Mevasser' le-Rabi Yehudah Alkalay, em: Shivat yayyon, 2 (1953), 42–62; HH Ben-Sas filho, em: Sefer Yovel le-Yiy'yak Baer (1960), 216–27. A TORÁ E SEU SIGNIFICADO: G. Scholem, O Significado da Torá no Misticismo Judaico, em: Sobre a Cabala e seu Simbolismo (1965), 32–86; E. Lipiner, Idiologiya fun Yidishn Alef-Beis (1967). O CAMINHO MÍSTICO: Dov Baer de Lubavitch, Tract on Ecstasy, tr. por L. Jacobs (1963); AJ Heschel, Al Ru'ay ha-Kodesh bi-Yemei ha-Beinayim, em: Sefer ha Yovel... A. Marx (1950), 175–208; G. Vajda, Continece, mariage et vie mystique selon la doutrina du Judaïsme, em: Mystique et Continece, Études Carmélitaines (1952), 82–92; RJZ Werblowsky, Tikkun Tefillot le-Rabi Shelomoh ha-Levi ibn Alkabetz, em: Sefunot, 6 (1962), 137–82. CABALÁ PRÁTICA: G. Brecher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud (1850); D. Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben, 2 vols. (1881–1883); L. Blau, Das altjuedische Zauberwesen (1898); J. Guenzig, Die Wundermaenner im juedischen Volke (1921); J. Trachtenberg, magia judaica e superstição (1939); T. Schrire, Hebrew Amulets: Their Decipherment and Interpretation (1966); J. Dan, Sippurim Dimonologiyim mi-Kitvei R. Yehuda he-yasid, em: Tarbiz, 30 (1961), 273–89; idem, Sarei Kos ve-Sarei Bo hen, ibid., 32 (1963), 359–69; I. Shahar, The Feuchtwanter Collection of Jewish Tradition and Art (Heb., 1971), 227–305 (amuletos). INFLUÊNCIA DA CABALÁ NO JUDAÍSMO: G. Scholem, On the Kabbalah and its Symbolism (1965), 118–57; I. Weinstock, Be-Ma'aglei ha-Nigleh ve-ha Nistar (1969), 249–69; ID Wilhelm, Sidrei Tikkunim, em: Alei Ayin (1948–52), 125–46; J. Avida, Ha-Malakhim ha-Memunim al ha-Shofer ha-Ma'alim et ha-Teki'ot, em: Sinai, 33 (1953), 3–23; M. Benayahu, Hanhagot Mekubalei yefat be-Meron, em: Sefunot, 6 (1962), 11–40; Y. Yaari, Toledot ha-Hillula be-Meron, em: Tarbiz, 31 (1962), 72–101. CABALA CRISTÁ : Johannes Pistorius, Artis Cabalisticæ Scriptores, 1 (Basel, 1587); Johann Steudner, Juedische ABC Schul vom Geheimnuss dess dreyeinigen wahren Gottes... (Augsburg, 1665); FC Oetinger, Denkmal der Lehrtafel der Prinzessin Antonia (Tuebingen, 1763); D. Saurat, Literatura e Tradição Oculta: Estudos em Poesia Filosófica (1930); E. Anagnine, G. Pico della Mirandola: sincretismo religioso filosófico 1463–1494 (1937); JL Blau, A Interpretação Cristã da Cabala no Renascimento (1944); F. Secret, Le Zohar chez les Kab

balistes chrétiens de la Renaissance (1958); idem, Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance (1964); idem, em: Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, 17 (1955), 292-5; 20 (1958), 547-55; idem, Les debuts du kabbalisme chrétien en Espagne et son histoire à la Renaissance, em: Se farad, 17 (1957), 36-48; idem, Le symbolisme de la kabbale chrétienne dans la 'Scechina' de Egidio da Viterbo, in: Archivo di Filosofia (1958), 131-54; idem, Pedro Ciruelo: Critique de la Kabbale et de son usage par les Chrétiens, in: Sefarad, 19 (1959), 48-77; idem, em: Rinascimento, 11 (1960), 169-92; 14 (1963), 251-68; idem, L'hermeneutique de G. Postel, em: Archivo di Filosofia (1963), 91-117; idem, Le soleil chez les Kabbalistes chrétiens, em: Le Soleil à la Renaissance (1965), 213-40; idem, Nouvelles précisions sur Flavius Mithridates maître de pic de la Mirandole et traducteur de commentaires de Kabbale, in: L'opera e il pensiero di G. Pico della Mirandola, 2 (1965), 169-87; idem, "L'Ensis Pauli" de Paulus de Heredia, em: Sefarad, 26 (1966), 79-102, 253-71; idem, La Revelacion de Saint Pablo, em: Sefarad, 28 (1968), 45-67; idem, Guillaume Postel et son Interpretation du Candélabre de Moïse (1966); G. Postel, Apologies et Retractions (1972); E. Benz, Die Christliche Kabbala: Ein Stiefkind der Theologie (1958); C. Wirszubski, Sermo de passione Domini (1963); idem, Companion to Kabbalistic Symbolism, de Giovanni Pico, em: Stud ies... G. Scholem (1967), 353-62; idem, em: Journal of the Warburg e Courtauld Institutes, 32 (1969), 177-99; idem, Mors Osculi, Poetic Theology and Kabbala in Renaissance Thought, em: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities (1971); M. Brod, Johannes Reuchlin und sein Kampf (1965); G. Scholem, Zur Geschichte der Anfaenge der Christlichen Kabbala, em: Ensaaios... Leo Baeck (1954), 158-93; R. J. Werblowsky, Milton e a Conjectura Cabbalística, em: Journal of the Warburg e Courtauld Institutes, 18 (1955), 90-113; WA Schulze, Schelling und die Kabbala, em: Judaica, 13 (1957), 65-98, 143-70, 210, 232; idem, Der Einfluss der Kabbala auf die Cambridger Platoniker Cudworth und More, ibid., 23 (1967), 75-126, 136-60, 193-240; EU. Sonne, Mekomah shel ha-Kabbalah bi-Fe'ulat ha-Hassatah shel ha-Kenesiyah ba-Me'ah ha-Sheva-Esreh, em: Bitzaron, 36 (1957), 7-12, 57-66; IF Baer, Torat ha-Kabbalah be-Mishnato ha-Kristologit shel Avner mi-Burgos, em: Tarbiz, 27 (1958), 278-89; RT Llewellyn, Jacob Boehmes Kosmogonie in ihrer Beziehung zur Kabbala, em: Antaios, 5 (1963), 237-50; F. Haeussermann, em: Blaetter fuer Wuerttembergische Kirchengeschichte, 66-67 (1966/67), 65-153; 68-69 (1968/69), 207-346. PESQUISA SOBRE A CABALA: G. Scholem, Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart (1969); G. Kressel, Kitvei Elyakim ha-Milzahagi, em: KS, 17 (1940), 87-94; G. Vajda, Les origines et le développement de la Kabbale juive d'après quelques travaux récents, em: RHR (1948), 120-67; idem, Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-1953; 1954-1962), em: RHR (1955), 69-92; (1963), 191-212.

[Gerhom Scholem]

#### Cabala no final do século 20

Durante e após a Segunda Guerra Mundial, numerosos centros cabalísticos e yásidic foram destruídos ou enfraquecidos como resultado do Holocausto e da realocação das comunidades judaicas do Oriente Médio e Norte da África. No entanto, novos centros poderosos logo foram estabelecidos, principalmente em Israel e nos Estados Unidos. Como resultado, a literatura cabalística foi escrita, publicada e estudada em uma escala totalmente desconhecida, mesmo durante suas "Idades de Ouro" anteriores, como os séculos XIII e XVI. Essa expansão quantitativa acelerou o aparecimento de novas formas de criatividade cabalística. Assim, a Cabala do século XX muitas vezes divergiu marcadamente de suas raízes clássicas e adquiriu um caráter distinto moderno (e mesmo pós-moderno). Isso pode ser

melhor apreciado considerando vários temas, que serão enumerados após uma breve apresentação das escolas e figuras centrais .

#### Escolas Centrais e Figuras

O MUNDO YÁSÍDICO. Grandes partes do mundo yásidic foram destruídas durante o Holocausto. Um exemplo de um grupo yásidic único dedicado à intensa prática mística que foi quase totalmente destruído foi o círculo de Kalonymus Kalman Shapira (1889-1943) em Varsóvia. A recuperação pós-Holocausto das várias escolas yásídicas foi um dos desenvolvimentos quantitativos mais marcantes na história da Cabala no século 20. A escola yásídica mais influente foi a de \*Chabad-Lubavitch. Sob a liderança de seus últimos rebes, Joseph Isaac (1880-1950) e Menahem Mendel \*Schneer sohn (1902-1994), que operavam de Nova York, Lubavitch expandiu-se para uma rede mundial, que utilizou tecnologia sofisticada para propagar sua mística e doutrina messiânica (sobre esta última, veja abaixo). O final do século XX também viu a expansão do yásidismo de Braslav (que segue a liderança de Naýman de Braslav) de uma pequena seita para um movimento popular diversificado . Os líderes de vários ramos desta escola incluíam Israel Odesser (1905?-1994), Eliezer Berland (1937- ) e Jacob Meir Schecter (1931- ). Numerosas figuras culturais seculares israelenses passaram por um processo de "retorno" e se juntaram a um desses ramos. Nos Estados Unidos, os ensinamentos de Naýman de Braslav foram popularizados pelo escritor cabalístico Aryeh \*Kaplan (1934-1983), que também foi um dos pioneiros do movimento de "retorno".

O ULTRA-ORTODOX NÃO YÁSÍDICO. Um dos desenvolvimentos mais marcantes da Cabala do século XX foi a "balização kab " do mundo ultra-ortodoxo não-assídico e especialmente o movimento \*Musar (Ética). Os fundadores dessa escola, como Israel \*Salanter (1809-1883), foram inicialmente reservados ao estudo da Cabala, preferindo focar na transformação do comportamento e do sentimento cotidiano. No entanto, durante o curso do século 20, pensadores Musar como Judah Leib Bloch (1860-1930) de Telz Yeshivah, Isaac \*Hutner (1906-1980) de Nova York, e Shelomo Wolbe (1915-2005) de Israel muitas vezes desenvolveram doutrinas místicas para desenvolver sua teoria e prática psicológicas.

O MUNDO JUDAICO ORIENTAL. Durante a primeira parte do século XX, os cabalistas orientais (sefarditas) continuaram a se engajar na prática cabalística tradicional no Oriente Próximo e no norte da África. Os mais proeminentes entre eles incluíam Joseph y'ayyim de Bagdá (1834-1909) e seu aluno Judah Petaya (1859-1942). Em meados do século 20, o deslocamento de judeus orientais desses centros interrompeu significativamente essas atividades. No entanto, como resposta à sua marginalização social e cultural em sua nova casa em Israel, o mundo oriental teve um ressurgimento marcante durante as duas últimas décadas do século. Isso incluiu o estabelecimento de inúmeras "Yeshivot para Cabalistas", bem como a expansão de instituições existentes, como Bet El, Aývat Shalom,

cabala

e Ha-y ayyim ve-ha-Shalom. Um dos mais proeminentes entre os líderes dessas yeshivot foi Ovadiah Haddayah (1891-1969), que incorporou doutrinas cabalísticas em sua escrita hal akhic (legal) e discursos públicos. Esses cabalistas influentes também incluíam figuras com uma orientação mais mágica, como Israel Abu-Hatzeira (1889-1984), que conquistou uma massa de seguidores, bem como um efeito marcante na vida política e econômica em Israel. Os mais proeminentes cabalistas orientais contemporâneos são R. Isaac Kadoorie (1904?–2006) e Jacob Moses Hillel, ele próprio um oponente das práticas mágicas.

**SIONISMO RELIGIOSO.** Outro grande desenvolvimento foi o surgimento do ramo messiânico do sionismo religioso. Este grupo é liderado pelos seguidores do primeiro rabino-chefe da Palestina, Abraham Isaac \*Kook (1865-1935), cujos escritos refletem intensa prática e pensamento místico. Isso é mais evidente em seus diários (Shemonah Kevayim, publicado em 1999), que foram previamente censurados por seus seguidores, em parte para obscurecer esse aspecto de seu pensamento. Seus herdeiros incluíram David Cohen (1887–1972), que desenvolveu ainda mais os aspectos místicos de seu pensamento, assim como Jacob Meir Harlap (1883–1951), e yevi Judah \*Kook (1891–1982), que enfatizou os elementos nacionalistas de sua doutrina. O líder contemporâneo mais proeminente desta escola é yevi Israel Tau (1938– ) da Har ha Mor Yeshivah. Vários aspectos da interpretação nacionalista da Cabalá oferecida pelo rabino Kook e seus discípulos serão discutidos detalhadamente abaixo.

**CABALÁ NÃO JUDAICA.** Outro desenvolvimento central foi a proliferação da literatura cabalística no mundo não-judaico. Um resultado dessa mudança foi o florescimento de interpretações cristãs da Cabalá, bem como várias interpretações da “Nova Era” do pensamento cabalístico (veja abaixo). Outra foi a “comercialização” de versões populares da Cabala para o mundo não judaico por alguns dos seguidores de Judah Leib Ashlag (1885-1954). No final do século, a Internet, assim como figuras populares do entretenimento como Madonna, tiveram um papel de destaque nesses processos. Ao mesmo tempo, figuras mais acadêmicas, como o filósofo Jacques \*Der rida (1930–2004) e o escritor e teórico Umberto Eco (1932– ), também foram substancialmente influenciados por ideias e imagens cabalísticas.

### **A Ideologia da Divulgação**

Uma característica distinta da Cabala do século XX foi o abandono de restrições anteriores ao estudo e propagação da literatura cabalística, que era tradicionalmente considerada como sabedoria esotérica. Essa reserva foi substituída por uma ideologia de disseminação em massa de doutrinas cabalísticas. A propagação da Cabalá deveria ser realizada por meio de interpretações modernas e populares projetadas para traduzir textos muitas vezes obscuros em formas acessíveis. Numerosos 20tý-os cabalistas do século XX consideravam a propagação da Cabala como uma expressão da iminência, ou mesmo advento, da época messiânica – e às vezes até como o meio de realizá-la.

Dois das figuras mencionadas acima desenvolveram um raciocínio ideológico elaborado para a disseminação da Cabala. Abraham Isaac Kook escreveu que lhe foi concedida uma revelação profética que legitimava a anulação da proibição talmúdica contra a revelação de mistérios. Além disso, ele viu a criação de uma “literatura popular” baseada na Cabala como um meio para o retorno da profecia. Kook previu que “os escolhidos se tornarão multidões”; em outras palavras, que seu pequeno círculo acabará se tornando um movimento de massa guiado por essa literatura.

Judah Leib Ashlag expressou sua crença na tradução da Cabala em termos populares através de um projeto em larga escala de tradução e interpretação de textos cabalísticos canônicos (como em sua série “Ha-Sulam” sobre o Zohar). Interpretação centrada em uma releitura psicológica dos principais conceitos cabalísticos, a serem descritos a seguir. Os herdeiros de Ashlag, e especialmente Philip \*Berg (nascido em 1929, um aluno dissidente do discípulo de Ashlag, R. Judah Brandwein (1904-1969)), utilizaram marketing agressivo e tecnologia sofisticada para transformar a ideologia de Ashlag em um “produto de massa global”. . .”

Ao mesmo tempo, a nova ideologia de disseminação não ficou sem oposição. Vários cabalistas, incluindo membros do círculo do rabino Kook e alguns adeptos da escola Musar, insistiram na restrição contínua do estudo da Cabalá aos poucos escolhidos. Essa oposição interna foi acompanhada por certas figuras judaicas ortodoxas, como Yeshayahu \*Leibovitz (1903-1994), cuja internalização do racionalismo moderno os levou a vislumbrar a própria Cabala.

### **Misticismo Nacional**

O século XX foi marcado pela proliferação de interpretações nacionalistas da Cabala. Estes deram suporte substancial ao movimento sionista, e especialmente seus ramos mais chauvinistas, como o movimento \*Gush Emunim, que estabeleceu numerosos assentamentos nos territórios ocupados em 1967.

O conceito de poder desempenhou um papel fundamental nesse discurso. Enquanto o ramo ultra-ortodoxo do judaísmo mantinha a divisão entre o poder terreno e o poder supremo que se originou após a destruição do Segundo Templo, o sionismo religioso procurou fundir esses domínios. A última tentativa não é mais aparente do que na visão mística de Abraham Isaac Kook. Kook viu o retorno dos judeus às formas encarnadas e aparentemente mundanas de empoderamento como uma expressão do poder do divino, e não como sua negação (como reivindicado pelos ultra-ortodoxos). Além disso, em sua visão, a manifestação do poder judaico através do retorno à Terra de Israel aumentaria teurgicamente o poder do domínio divino.

Em uma passagem, Kook escreveu que “nosso estado, o estado de Israel” é “o fundamento do trono de Deus no mundo”.

No entanto, a mensagem de Kook estava longe de ser inequívoca. Em outra passagem, escrita em resposta aos horrores da Primeira Guerra Mundial, ele previu o adiamento do estabelecimento do Estado até o momento em que fosse possível renunciar à “barbárie” da violência e da guerra. Essa complexidade, embora

refletido nas obras de um de seus alunos mais próximos, David Cohen, não se manteve quando a escola kookista se transformou em um movimento de massa. O filho de Kook, Yehi Judah, transformou as reflexões místicas de seu pai em uma plataforma ideológica, que foi galvanizada pela guerra de 1967 e pela ocupação dos territórios ancestrais da Judéia e Samaria (Cisjordânia). Yehi Judah e seus alunos ensinaram inequivocamente que o poder político e militar de Israel é “um” com o poder de Deus.

Interpretações nacionalistas dos ensinamentos cabalísticos sobre o poder divino também podem ser encontradas em outras correntes do misticismo judaico do século XX – mais notavelmente no pensamento messiânico do último Rebe de Lubavitch. Um de seus discípulos, o cabalista Isaac Ginsburg (1944– ), compôs um tratado cabalístico detalhando os benefícios teúrgicos do massacre cometido em Hebron por Baruch Goldstein em 1995! Outros intérpretes nacionalistas da Cabala incluíram Yehi Ribek (1910–1995), cujo trabalho *Al Ketz ha-Tikkun* contém uma explicação teosófica detalhada da queda do bloco soviético e do conflito árabe-israelense, e o professor francês Judah Leon Ashkenazi (1922). – 1996).

### Interpretações psicológicas

Juntamente com a proliferação de interpretações nacionalistas, alguns cabalistas do século XX ofereceram uma extensa reinterpretação psicológica de símbolos e ideias cabalísticas clássicas. O mais proeminente deles é o elaborado sistema construído por Judah Leib Ashlag. Ashlag redefiniu a principal preocupação dos textos canônicos da Cabala como a luta entre duas forças psicológicas – a “vontade de receber”, ou o impulso egoísta, e “a vontade de doar” – o impulso altruísta. A natureza essencialmente universalista desta proposta garantiu a recepção tranquila da doutrina Ashlagian em amplos círculos não-judeus após sua morte.

Como no caso da interpretação nacionalista, a leitura psicológica inclui uma dimensão teúrgica: De acordo com Ashlag, a forma mais elevada de doação é conceder prazer a Deus realizando Sua vontade na terra. Ao fazer isso, o Homem imita a própria generosa doação de prazer de Deus ao Homem. Na verdade, o maior presente que Deus concede ao Homem é a capacidade de devolver a Ele. Assim, só se deve aceitar o bem de Deus com a intenção de cumprir o desejo divino de dar e, assim, dialeticamente, receber torna-se dar. Para Ashlag, a observância da lei judaica, e especialmente de seus aspectos sociais, pode ser vista como um treinamento para superar as tendências egoístas inatas e desenvolver a capacidade de dar.

No entanto, nesta doutrina, o coração do Judaísmo é a Cabalá, e não a Lei, pois é a antiga sabedoria que revela a verdadeira intenção da Lei, e mais eficazmente leva à transformação psíquica. Enquanto a cognição racionalista apenas perpetua a lógica do interesse próprio, transcender a racionalidade através do misticismo permite uma mudança para uma ordem diferente de ser, caracterizada pela pura generosidade.

Aqui, a psicologia leva à psicologia social: De acordo com Ashlag, os eleitos ou *yaddikim* (justos) são aqueles que

manifestar o poder de dar, bem como possuir acesso ao trans-racional. Portanto, o indivíduo comum deve treinar para superar seu egoísmo, deixando de lado sua própria razão e aceitando as diretrizes de líderes místicos, como o próprio Ashlag. Essa doutrina social foi especialmente desenvolvida por alguns dos sucessores de Ashlag, como seu filho Baruch Ashlag (1907-1991), e o próprio herdeiro de Baruch, Michael Leitman, que expressou suas implicações sociais por meio de sua liderança centralizada da seita Bnei Baruch.

Em um texto (publicado na coleção Ha-Ummah), os ensinamentos de Ashlag sobre o altruísmo são traduzidos em uma afinidade com o socialismo, que ele encontrou para expressar esse ideal acima e acima de outros sistemas políticos. No entanto, Ashlag advertiu que a perversão do socialismo na União Soviética era um sinal de que a implementação desse ideal na prática real era prematura e exigia o desenvolvimento de formas mais puras de altruísmo, que superariam a guerra de classes. Em sua visão, estes seriam cultivados pelo estudo e prática da Cabalá.

Além de Ashlag, várias outras figuras da Cabala contemporânea (como Isaac Ginsburg) ofereceram interpretações psicológicas de seus ensinamentos. No mundo não-judeu, tais abordagens universalistas eram bastante populares, como evidenciado pela interpretação junguiana dada à Cabala por “Zeev Ben Shimeon Halevi” (Warren Kenton) em sua *Cabala e Psicologia*, bem como numerosas “Nova Era” renderizações de ideias balísticas kab. No entanto, a influência da psicologia moderna e pós-moderna penetrou nos círculos mais ortodoxos.

Um exemplo notável é o do movimento Musar (Ética). Como mencionado acima, seus proponentes inicialmente insistiram que seu foco estava nas falhas e potencial humanos, e não nos reinos divinos. No entanto, no curso de seu desenvolvimento nas yeshivot da Europa Oriental, a escola Musar voltou-se cada vez mais para a Cabala a fim de embelezar sua elaborada doutrina psicológica. Os resultados dessa mudança podem ser vistos mais tarde nas obras dos principais professores musares do final do século XX, como Shelomo Wolbe e Chaim Friedlander (1923-1986).

### Espaço Sagrado e Pessoas Sagradas

Durante o século XX, o evento crucial do retorno à Terra de Israel intensificou o discurso cabalístico sobre o espaço sagrado. Por um lado, certos cabalistas realçaram muito o papel da terra dentro de seu esquema místico. Às vezes, porém, a crescente importância da pessoa escolhida, ou *yaddik*, suplantava a centralidade do espaço sagrado. Em outras palavras, o corpo do santo era considerado o verdadeiro espaço sagrado em certos textos cabalísticos.

Já na Cabala clássica, podem-se encontrar dois modelos básicos de espaço sagrado; como uma localização geográfica real e como um estado experiencial interno ou local de consciência. Em geral, o rabino Kook e seus seguidores desenvolveram o primeiro modelo e, de fato, atingiram novos patamares de valorização da Terra de Israel. Por exemplo, Jacob Moses Harlap escreveu (em seu *Mei Marom*) que a Terra de Israel está destinada a se revelar

cabala

como idêntico ao Infinito, ou ao mais alto nível de divindade! Em geral, os líderes da escola kookiana se viam como os novos profetas, cuja inspiração superior foi reforçada pelo retorno à Terra e a conseqüente renovação do espírito da nação judaica.

No entanto, nos diários previamente censurados do próprio Abraham Isaac Kook, pode-se discernir um tema diferente, que ecoa o segundo modelo, mais interno. Ele escreveu sobre Moisés como um arquétipo do líder espiritual cujo nível transcende o da terra real, pois sua visão envolve a transformação de todo o mundo em espaço sagrado. Certos paralelos textuais revelam que R. Kook se via como um líder desse tipo (ou *yaddik superior*) e, portanto, equivalente à “terra superior de Israel”.

Essa tendência é muito mais evidente no assidismo do século XX. Durante seus últimos anos, Menahem Mendel Schneer sohn de Lubavitch afirmou abertamente a fé expressa por seus seguidores de que ele era de fato o Messias. Na volumosa literatura messiânica composta pelo Rebe e seus fiéis, afirma-se que a redenção começaria na residência do Rebe em Nova York, pois a morada do “líder da geração” é o verdadeiro espaço.

Como no caso do rabino Kook, o líder espiritual é aquele que pode transformar o mundo inteiro em um espaço sagrado. No entanto, enquanto o rabino Kook achava que esse líder deveria naturalmente iniciar esse projeto messiânico na terra de Israel, o Lubavitcher Rebe levou esse modelo um passo adiante: ele desenvolveu uma doutrina messiânica ainda mais forte, na qual o líder é encarregado de redimir o Diáspora, e assim é absolvido ou mesmo impedido de entrar em Israel antes de sua coroação como “o Rei, o Messias”.

Braslav *y asidism* desenvolveu uma variante adicional deste modelo. Para estes *y asidim*, o verdadeiro espaço sagrado é o túmulo de R. Naïman em Uman, Ucrânia. Durante o final do século 20, este se tornou um local de peregrinação em massa. Como no caso de Lubavitch, a residência do santo era vista como o verdadeiro espaço sagrado. Neste caso, no entanto, é seu túmulo e não sua casa. De uma perspectiva mais ampla, o deslocamento do espaço sagrado concreto pode ser atribuído ao declínio da localização concreta em uma era de globalização. Esse processo facilitou a criação de locais sagrados “transnacionais”, como Uman ou a casa do Rebe no Brooklyn.

### O Afrouxamento do Link para a Halakhah (Lei Judaica)

Um tema final a ser considerado é o do afrouxamento da conexão entre a Cabala contemporânea e a prática judaica normativa (*halachá*) durante o século XX, e especialmente suas últimas décadas. Embora esse processo refletisse em parte a expansão da Cabala além das fronteiras do ortodoxo e, de fato, do mundo judaico, foi acompanhado por desenvolvimentos dentro dos círculos ortodoxos.

A dissociação da Cabalá e da *Halachá* já pode ser localizada nos escritos censurados do rabino Kook – o primeiro rabino-chefe da Palestina! Em parte, isso expressa sua auto-imagem como um “*yaddik superior*”. Para Kook, tais santos não estão vinculados ao

regras de observância *haláchica* mecânica, pois devem permanecer livres de toda escravidão, incluindo a da Lei. Além disso, Kook expressou simpatia pela conduta não *haláchica* dos sionistas seculares. Em sua opinião, isso refletia o nível exaltado de suas almas, que não deveriam ser julgadas por padrões legalistas.

A abertura do rabino Kook para a transgressão da lei está intimamente relacionada à sua autopercepção profética. Tradicionalmente, um profeta tem o poder de autorizar uma transgressão temporária da *halachá*, e o rabino Kook definitivamente se considerava como tal figura. No entanto, em uma passagem previamente censurada, ele expressa o medo de que ele realmente possa ter sido um falso profeta. Essa dúvida pode tê-lo levado a moderar a expressão pública de suas visões radicais.

Outro movimento em que uma conexão mais frouxa com a lei era prontamente aparente foi o “Neo-*y asidismo*” do final do século XX. Tanto em Israel quanto na América do Norte, figuras como Shlomo \*Carlebach (1925-1994) ancoraram sua evitação da adesão estrita à *halachá* em uma interpretação atualizada do pensamento *y asidic*. Uma das fontes centrais para esse movimento foi o corpus radical composto por Mordecai Joseph Leiner (1801–1854), o Izbicher Rebe. O neo-hassidismo mergulhou nas obras dessa figura anterior, que defendia a transcendência da letra da lei em favor de intuições espirituais mais profundas.

Como no caso do espaço sagrado, o deslocamento das normas *haláchicas* deve muito à ascensão da figura do santo. Como vimos no caso do rabino Kook, os virtuosos espirituais são vistos como transcendendo as normas mundanas. Aqui os desenvolvimentos no misticismo judaico refletiram fenômenos mais globais. Estes incluíam o lugar marginal da *Shari'a* (lei islâmica) no sufismo ocidental, o comportamento antinomiano de certos místicos cristãos (como Thomas Merton, 1915-1968) e a conduta extrema de líderes budistas americanos como Chogyam Trungpa (1939). –1987).

### Cabala Contemporânea e Cabala Clássica

A proliferação do misticismo judaico no final do século 20 fez parte de um fenômeno mais global – o do movimento “Nova Era”. Estudos sociológicos empíricos desse movimento mostraram que, em grande medida, a espiritualidade da “Nova Era” deslocou cada vez mais as formas tradicionais de prática religiosa.

Este também foi o caso da Cabala: enquanto o núcleo da maioria dos ramos da Cabala clássica era a ideia e a prática de influenciar o reino divino através da observância da lei judaica, em quase todas as escolas do século XX, esse objetivo teúrgico deu lugar ao foco no humano, seja do ponto de vista nacional ou psicológico. As implicações radicais dessa mudança foram notadas e criticadas já no início do século, por cabalistas de orientação mais tradicional, como Solomon Eliashiv (1841-1928), autor da série “*Leshem Shevo ve-Aylamah*”.

Enquanto em períodos anteriores o esforço cabalístico foi subsumido a atividades religiosas normativas, ao longo do século a propagação da Cabala tornou-se um objetivo em si. Assim, as restrições *haláchicas* impostas à divulgação desse saber, juntamente com a noção de esoterismo, foram



as primeiras "vítimas" desta mudança radical. Ao mesmo tempo, a autoridade dos especialistas halakhic foi cada vez mais minada pela do profeta, santo ou aspirante a Messias.

Uma expressão sociológica interessante da nova centralidade da Cabala foi o estabelecimento de comunidades rurais dedicadas à propagação da doutrina cabalística e à intensificação da prática cabalística, como a comunidade Or ha-Ganuz de seguidores de Judah Leib Ashlag (na Galiléia), ou o assentamento Bat Ayin na Cisjordânia, que foi estabelecido por seguidores de Isaac Ginsburg.

A ascensão da magia foi outro resultado importante dessa mudança cultural. Embora isso também fosse parte de um fenômeno mais global, teve manifestações distintas dentro do mundo kabbalístico. Os cabalistas clássicos geralmente desaprovavam as aplicações "práticas" ou mágicas de seus ensinamentos, ou os viam como secundários à tarefa teúrgica. No entanto, os kabbalistas do final do século XX, do mundo oriental à versão popular de Philip Berg, enfatizaram cada vez mais os benefícios da prática cabalística para o sucesso conjugal, econômico e político! Essa mudança dramática refletiu não apenas a tendência mais global para o enfraquecimento das crenças racionalistas neste período, mas também a natureza essencialmente pragmática e muitas vezes comercial da Cabala do final do século XX.

Outro afastamento marcante da prática cabalística mais clássica diz respeito ao papel das mulheres. Uma das características mais revolucionárias da Cabala do final do século XX foi o surgimento de professoras místicas, talvez pela primeira vez na história do misticismo judaico. Estes incluíam a médium e mística israelense Yemima Avital (1929-1999), bem como professores neo-ýasidic americanos e israelenses.

**Bibliografia:** FONTES PRIMÁRIAS: YL Ashlag, *In the Shadow of the Ladder: Introductions to Kabbalah* (2003), idem, *Ten Luminous Emanations* (1973), Z. Ben Shimon Halevi, *Kabbalah and Psychology* (1986), Y. Ginsburgh, *Transforming Darkness into Light: Kabbalah and Psychology* (2002), Al Kook, *The Lights of Penitence, The Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters and Poems* (1978), TY Kook, *Torat Eretz Yisrael: The Teachings of ha-Rav Tzvi Yehudah* (1991), KK Shapira, *Conscious Community: a Guide to Inner Work* (1996). ESTUDOS: Y. Bilu, "The Making of Modern Saints: Manufactured Charisma and the Abu-Hatseiras of Israel", em: *American Ethnologist*, 19 (1992), 672–87, R. Elijor, "The Lubavitch Messianic Resurgence: the Antecedentes históricos e místicos", em: P. Schafer e MR Cohen (eds.), *Towards the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco* (1998), 383–408, J. Garb, "Rabbi Kook and His Sources: from Kabbalistic Historiosophy to National Myticism," em: M. Sharon (ed.), *Studies in Modern Religions, Religious Movements and the Babhi-Bahai Faiths* (2004), 77–96, idem, "Yeýide ha-Segulot Yihiyu la- 'adarim": Iyunim be-Kabbalat ha-Me'ah ha-Es rim (2005), W. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esoterism in the Mirror of Secular Thought* (1998), D. Hansel, "The Origin in o Pensamento do Rabino Yehuda Ashlag: Simsum de Deus ou Simsum do Mundo." em: *Kabbalah*, 7 (2002), 37–46, P. Heelas et al, *The Spiritual Revolution: (2005)*, B. Huss, "Lo yishol kol she'elot: Ger shom Scholem ve-ýeker ha-Mistikah ha-Yehudit Bat Yameinu", em: Pe'amim, 94-95 (2003), 57-72, B. Ish Shalom e S. Rosenberg (eds.), *The World of Rav Kook's Thought* (1991), L. Kaplan (ed.), *Rabi Abraham Isaac Kook e Espiritualidade Judaica* (1995), S. Magid, "Rainbow

Hassidism in America: The Maturation of Jewish Renewal", *The Reconstrucionista*, 68 (2004), 34-60, A. Ravitzky, *Messianism, Sionism and Jewish Religious Radicalism* (1997).

[Jonathan Garb (2ª ed.)]

#### Estudos de Cabalá

O presente levantamento da erudição no campo do misticismo judaico tenta apontar para as principais linhas de desenvolvimento na geração seguinte a 1973. No entanto, para melhor compreendê-las, devemos primeiro fazer um breve levantamento das fases fundamentais da erudição anterior, periodizá-las, e, em seguida, delinear as áreas mais importantes em que a erudição se desenvolveu nas últimas décadas.

#### Estudos de Cabalá no Século XXy: Três Etapas Principais de 1923 a 1998

O evento mais influente para futuros estudos do misticismo judaico foi a chegada de Gershom Scholem na Terra de Israel em 1923 e a fundação, através de sua bolsa de estudos e ensino, da escola de estudos em misticismo judaico de Jerusalém. Nesse mesmo ano foi publicado seu primeiro livro, sua tese de doutorado sobre o livro de Bahir. Este é um ponto de partida conveniente que se presta perfeitamente a uma divisão tripla dos 75 anos seguintes em três fases de estudos de duração aproximadamente igual, que podem ser descritas como criativa, reprodutiva e crítica. Este esquema triplo aplica-se principalmente a desenvolvimentos no estudo da Cabalá em Israel e não no exterior.

1923-1948: O PERÍODO CRIATIVO. Essa fase abrange o período entre a chegada de Scholem a Israel e o estabelecimento do Estado de Israel. Caracteriza-se pela produção intensiva de uma ampla série de estudos, escritos e publicados em três idiomas, hebraico, inglês e alemão, principalmente por Gershom Scholem. É neste período que surgiu um esboço claro para uma compreensão histórica do misticismo judaico. Os muitos artigos de Scholem em *Kiryat Sefer*, *Tarbiz*,

e *Zion* representou uma exposição abrangente e madura dos insights de Scholem e de seus seguidores. Isso é óbvio em dois grandes livros escritos no final do período criativo: *Major Trends in Jewish Mysticism*, originalmente apresentado como uma série de palestras em Nova York em 1939 e publicado em Jerusalém em 1941; e *Reshit ha-Kabbalah* ("Início da Cabala"), publicado em hebraico em 1948. Os dois livros se complementam, como o próprio Scholem observou certa vez, cobrindo todas as principais fases das literaturas místicas judaicas. Este não é o lugar para examinar em detalhes a enorme influência de Scholem na historiografia e fenomenologia da Cabalá, pois isso foi feito várias vezes por vários escritores. Deve-se ressaltar que, por mais criativo que esse período tenha sido, não lhe faltou atitudes críticas, especialmente em relação aos estudos de Cabalá nas gerações anteriores. Durante essa fase, dois outros estudiosos atuaram nesse campo em Israel, ambos alunos de Scholem, que contribuíram com estudos significativos. O mais eminente foi Isaiah Tishby, que escreveu uma análise do Lurianic Kabbalah e imprimiu uma edição crítica de um texto cabalístico inicial,

cabala

e Chaim \*Wirszubski, que escreveu as primeiras análises aprofundadas da teosofia do Shabat.

1948–1973: O PERÍODO REPRODUTIVO. Esta fase viu a publicação de ainda mais estudos do misticismo judaico em Israel ou por estudiosos israelenses no exterior, a maioria dos quais consolidaram as descobertas e articularam com mais detalhes muitas das primeiras teorias apresentadas durante o período criativo. A evidência mais evidente do impulso reprodutivo é o fato de que muitos dos capítulos de Major Trends de Scholem se tornaram neste período livros completos. Assim, por exemplo, o próprio Scholem contribuiu com dois livros, um que trata do primeiro capítulo, a literatura de Hekhalot, e sua famosa monografia sobre Sabbatai Sevi (\*Shabbetai yevi), publicada pela primeira vez em hebraico em 1957 e depois, em um formato muito mais elaborado. Versão inglesa, em 1973. Da mesma forma, Tishby publicou em 1949 e 1961 seus dois volumes de Mishnat ha-Zohar, de certa forma paralelos aos dois capítulos de Scholem sobre o Zohar em Major Trends. Joseph Dan publicou em 1968 sua monografia sobre a teologia esotérica de \*ysidei Ashkenaz e no mesmo ano Rivka Schatz-Uffenheimer publicou seu livro sobre aspectos místicos, basicamente quietistas do asidismo beshtiano. Na verdade, o único capítulo em Major Trends o que não foi elaborado em uma monografia completa é aquele sobre Abraham \*Abulafia, cujo pensamento cabalístico teve que esperar muito mais tempo pela exposição. De fato, podemos falar de um processo de especialização, pois cada um dos estudiosos mencionados acima, com exceção de Scholem, analisou apenas uma parte do espectro da literatura mística que já havia sido pesquisado pelo mestre. Embora cada um dos alunos estivesse destinado a ampliar seus conhecimentos e estudos para outras áreas, nenhum deles oferecia uma imagem original de todo o campo, a partir de suas leituras. Deixando de lado por enquanto as Principais Tendências, outra contribuição principal de Scholem, que apareceu em 1962, Ursprung und Anfaenge der Kabbala, é uma expansão da versão muito mais curta publicada em 1948 como Reshit ha-Kabbalah.

O termo reprodutivo não pretende apenas apontar as correspondências externas entre os capítulos de Major Trends e as monografias subsequentes, inclusive a de Scholem. A volta aos detalhes foi em si um bom desenvolvimento do ponto de vista de determinar o que era mais importante e o que menos. No entanto, a reprodução significa muito mais a continuidade histórica, fenomenológica e metodológica entre os estudos de Scholem e os de seus seguidores. Se, para o próprio Scholem, o pensador e escritor original, tal continuidade e elaboração é natural, muito menos o é para outros estudiosos. Pouco havia sido feito para testar as amplas teorias fenomenológicas e históricas de Scholem. Com a grande exceção dos ataques de Baruch \*Kurtzweil, que era um estranho do ponto de vista da erudição da Cabala, e uma crítica audaciosa do Sabbatai Sevi de Scholem por RJ Zwi \*Werblowsky, que estava destinado a recuar de seus argumentos e dedicar muitos anos e muito talento para traduzir para um inglês impecável o próprio livro que tanto criticava, nenhum debate metodológico ocorreu na escola escolêmica. Na verdade,

os pontos levantados nessas duas críticas nunca foram aceitos, nem mesmo com ressalvas, por Scholem ou qualquer membro de sua escola. A única divergência significativa a ser observada entre Scholem e seu seguidor mais importante, Isaiah Tishby, tem a ver com a polêmica sobre a interpretação do \*asidismo em termos messiânicos ou não messiânicos: Enquanto Tishby, que desenvolveu Ben-Zion \*tese de Dinur sobre a mensagem messiânica do \*asidismo, aduziu mais material de fontes luriânicas cabalísticas contemporâneas ao \*asidismo inicial para tornar o ponto apenas grosseiramente avançado pelo historiador, Scholem permaneceu convencido de que sua compreensão, basicamente buberiana, do papel do messianismo no início do \*asidismo, é a explicação correta para o surgimento desse movimento.

Nesse período, uma excelente e isolada monografia foi escrita por Werblowsky sobre o modelo da cultura judaica do século XVI, R. Joseph \*Caro, que se diferenciava significativamente da principal linha metodológica da escola de Scholem. Outro membro sênior do círculo interno da escola Scholemian, Joseph ben Shlomo, publicou em 1965 sua análise da teologia de R. Moses \*Cor do verdo, escrita de um ponto de vista muito mais filosófico do que os produtos histórico-filológicos mais comuns de seus colegas.

Outro fenômeno significativo que começou precisamente em 1948 e se manteve constante durante todo o período reprodutivo é a participação de Scholem nas conferências Eranos em Ascona, Suíça. Em uma longa série de palestras ministradas lá e publicadas em vários idiomas, Scholem assumiu vários dos principais conceitos da Cabalá. Essas palestras podem ser consideradas a contribuição mais importante para o estudo da Cabalá neste período, pois adotou uma abordagem muito mais fenomenológica do que histórica. No entanto, embora essas palestras tenham contribuído tremendamente para a explicação da fenomenologia de Scholem, a maioria das teorias apresentadas nessas exposições já havia sido esboçada, e às vezes até totalmente explicada, nos estudos que ele produziu durante a fase criativa.

Há indicações em Scholem de que os eventos históricos modernos foram considerados úteis para abrir a possibilidade de compreensão do passado, incluindo os símbolos da Cabala. A matriz existencial dos estudiosos modernos às vezes era concebida como servindo como filtros poderosos. Assim, por exemplo, lemos em um ensaio de Scholem escrito no final da Segunda Guerra Mundial: "Numa geração que testemunhou uma terrível crise na história judaica, as idéias desses esotéricos judeus medievais não parecem mais tão estranhas. Vemos com outros olhos, e os símbolos obscuros nos parecem dignos de esclarecimento."

A expressão "outros olhos" pressupõe que, antes da crise provocada pelas terríveis notícias sobre o Holocausto, não se podia de fato compreender adequadamente os "símbolos obscuros". A história dos judeus, ou mais concretamente sua experiência em tempos recentes, é capaz, portanto, de produzir uma nova compreensão do simbolismo cabalístico. Esta leitura retrospectiva do simbolismo cabalístico também assume a relevância potencial dos símbolos cabalísticos para eventos que podem ocorrer centenas de anos depois. Um certo isomorfismo torna

possível uma compreensão do anterior pelo posterior, ou seja, da Cabala medieval pelos estudiosos modernos da Cabala, e vice-versa. A experiência de exílio e redenção compartilhada por cabalistas e estudiosos da Cabala cria o círculo epistemológico. Esta é a base sistêmica do que Scholem denominou como a erudição “produtiva” da Cabalá, e sua relevância para a compreensão da história. De fato, em outro ensaio, Scholem retoma a afinidade entre a expulsão dos judeus da Espanha e o Holocausto: “Do ponto de vista histórico, o mito de Lúria constitui uma resposta à expulsão dos judeus da Espanha, evento que mais de qualquer outro na história judaica até a catástrofe de nosso tempo deu urgência à pergunta: por que o exílio dos judeus e qual é a sua vocação no mundo?”

O nexos entre o mito lúriano e a expulsão dificilmente é uma questão de história. É, se é que é, uma questão de psicologia, de reestruturação sistêmica de um conhecimento teosófico complexo: se o evento histórico que inspirou o surgimento do mito lúriano não tem paralelo exceto pela catástrofe recente, não é a compreensão do simbolismo cabalístico tanto mais fácil quanto imediatamente relevante no rescaldo do moderno Holocausto? A erudição não é uma tentativa de responder a questões metafísicas sobre o significado do destino nacional e da vocação nacional? O pressuposto básico de Scholem e Tishby pressupõe um status histórico e psicológico privilegiado de certa escola acadêmica, o que facilita uma compreensão adequada, dificilmente acessível a estudiosos anteriores que não suportaram as dores das catástrofes históricas.

Isaiah Tishby, o outro grande erudito na escola de Scholem, justapõe a atitude negativa dos eruditos do século XIX em relação à Cabala à dos eruditos do século XX, escrevendo o seguinte:

... especialmente os da última geração que foram expulsos do Paraíso para a grande desolação e estão vagando pelos caminhos da vida, divididos e perplexos, sem bússola e sem caminho ... a realidade se revelou em sua face demoníaca e ameaçadora. A era da angústia, que os cabalistas e seus semelhantes apreenderam em seu tempo e em outros tempos voltou novamente, uma era de desintegração e quebra de valores. A crise de valores... não passou de forma alguma pelo pequeno mundo judaico. Estávamos de pé, fracos e doentes e sem valores sólidos. Nossa geração, como seres humanos e como judeus, como indivíduos e como comunidade, é empurrada para o abismo e diante de nós há uma separação dos caminhos: descer a ladeira do niilismo ou se elevar espiritualmente e descobrir a existência valores escondidos dentro da realidade externa estilhaçada. É possível que um estudo profundo da sabedoria da Cabalá, e especialmente do significado da abordagem simbolista para os valores do judaísmo, ilumine nossos olhos e nos ajude na busca pela saída da grande perplexidade.

Tanto Scholem quanto Tishby sofreram as consequências da catástrofe e falaram sobre isso de maneira muito direta. O irmão de Scholem, Werner, foi morto pelos nazistas em Buchenwald no início da guerra, e seu melhor amigo, Walter \*Benjamin, suicidou-se em 1940. A ele dedicou sua obra *Major Trends in Jewish Mysticism*, e a dedicatória termina com a frase: “Morreu em Port Bou (Espanha) a caminho de

liberdade.” Essas mortes devem ter sido terríveis perdas pessoais. Golpes piores fizeram parte da experiência de Tishby em Israel. Ele dedicou seu primeiro livro – uma tese de mestrado escrita sob a orientação de Scholem no início de 1939 – *The Doctrine of Evil and Shells in Lurianic Kabbalah*, publicada em 1942 – “Ao Pai e Mãe, que estão presos no reino de Satanás, e estão esperando para a redenção iminente”, mas na segunda edição, publicada em 1962, foi acrescentada outra dedicatória: “À memória do Pai e da Mãe, que estavam presos no reino de Satanás, e esperaram pela redenção iminente”. Tishby era originário da Transilvânia, Romênia, de onde fez aliá à Terra de Israel; seus pais permaneceram na diáspora e morreram no final da Segunda Guerra Mundial. Nunca antes os estudiosos dos estudos judaicos haviam lidado com situações em que redenção e liberdade não eram conceitos abstratos ou crenças queridas, mas questões de vida e morte, ou seja, a morte de seus parentes e amigos mais próximos.

No entanto, as tribulações do Holocausto não foram o fim de seu sofrimento. A realização acadêmica mais importante de Tishby, *Mishnat ha-Zohar*, cujo primeiro volume, co-autoria de F. Lachover, foi publicado em 1949, teve a seguinte dedicatória: “Meu trabalho sobre *Mishnat ha-Zohar* é dedicado à memória de minha irmão Shmuel, bendita seja sua memória, um dos sobreviventes do inferno nazista, que tombou na guerra pela defesa da pátria”.

Portanto, dois dos estudos mais importantes sobre a natureza da Cabalá são explicitamente dedicados a pessoas que perderam suas vidas em lutas fáticas pela sobrevivência. A tragédia pessoal e a nacional são mencionadas explicitamente pelos estudiosos da Cabala. Este também é o caso da obra acadêmica de Mendel Piekarski, um importante estudioso do yásidismo, que sofreu uma terrível perda familiar no Holocausto. Até certo ponto, suas exposições de yásidismo também contém críticas implícitas e explícitas relacionadas ao papel desempenhado pelos líderes yásidic durante o Holocausto.

Os terríveis eventos da Segunda Guerra Mundial foram pelo menos um dos principais motivos para o forte foco no exílio e redenção, e teorias do mal, na visão geral da natureza da Cabala e yásidismo. Não que esses assuntos estejam ausentes em numerosas fontes cabalísticas; nem são desprezíveis. Parece que uma variedade de ideias messiânicas foi tão importante para os cabalistas quanto para muitos judeus tradicionais, mas sua transformação pelos estudiosos na principal pista para a compreensão da Cabalá representa uma ênfase exagerada cujo fundo existencial foi brevemente pesquisado acima.

De diferentes maneiras, a erudição da Cabalá neste período avançou de uma maneira que ressoa com as principais preocupações decorrentes dos dois grandes eventos da história do judaísmo moderno: os aspectos otimistas e um tanto messiânicos do sionismo, por um lado, e o pessimismo gerado pelo Holocausto, que exigia respostas à perene questão do significado das experiências trágicas judaicas, por outro. Como Martin \*Buber no início do século 20, que buscou alternativas espirituais no yásidismo, a escola de Scholem preferia a Cabalá, entendia

cabala

como refletindo tendências antinomianas e paradoxais, como a alternativa espiritual. Em outras palavras, longe de serem estudiosos desapegados, como às vezes são retratados, tanto Scholem quanto Tishby olharam para seu assunto acadêmico como uma possível fonte de inspiração espiritual. Deste ponto de vista, eles continuaram os experimentos espirituais que as alternativas não tradicionais sofreram no sionismo não religioso, iniciado por Buber. No entanto, eles o fizeram nas circunstâncias extraordinariamente terríveis do Holocausto e sob o encanto do ímpeto exuberante criado pelo sionismo e o estabelecimento do Estado de Israel. Todas as vicissitudes do exílio e as esperanças de redenção foram sintetizadas na experiência dos dois estudiosos representativos do período criativo, cuja fenomenologia básica reflete a dicotomia que informou a história da nação judaica. A erudição da Cabalá na primeira geração de estudiosos ativos em Israel não foi apenas um renascimento da velha sabedoria, uma análise fria e distanciada de ideias negligenciadas de velhos mestres esquecidos, mas também um espelho para expressar profundos dilemas pessoais e nacionais. Estudar Cabala certamente era, tanto para Scholem quanto para Tishby, uma vocação total que exigia dedicação infinita e formas de sacrifícios que dificilmente podemos compreender hoje em um período de abundância nas universidades, de mobilidade inigualável e rápida circulação de informações. Na propensão muito maior à crítica característica do terceiro período, no entanto, as circunstâncias particulares que moldaram as realizações dos estudiosos fundadores não devem ser negligenciadas. Ao apontar a importância das circunstâncias históricas que serviram como pano de fundo dos estudos modernos da Cabala em Israel, e o impacto dessas circunstâncias na estrutura desses estudos, as realizações desses estudiosos são destacadas e vistas como como pendente.

As primeiras principais reservas sobre as teorias de Scholem vêm de historiadores, mesmo de alguns que foram influenciados por Scholem. Nos escritos de Yitzhak F. Baer, há indicações de que algumas ideias cabalísticas são anteriores ao suposto. Jacob Katz duvidava que o nexa sugerido por Scholem entre o Shabbateísmo e a Reforma no século XIX fosse de fato plausível, enquanto muito antes Azriel Shohat duvidava das afinidades vistas por Scholem entre a disseminação da Cabala Luriana e o surgimento do Shabbateísmo. Mais veementemente e muito mais tarde, Shmuel Ettinger criticou o método histórico aplicado pela escola de Scholem ao estudo do *ẕ* asidism. No entanto, por mais críticos que alguns de seus pontos de vista fossem, eles nunca tocaram o esquema histórico geral de Scholem, e muito menos sua fenomenologia da religião. A primeira crítica detalhada e penetrante de um importante princípio da escola de Scholem veio em 1978 com a publicação do livro de Mendel Piekarcz sobre os primórdios do *ẕ* asidism. O livro representa um grande desvio da explicação predominante na escola de Scholem, baseada na ligação entre *ẕ* asidismo e Shabbateísmo.

Em seu lugar, Piekarcz apontou para a existência de visões consideradas radicais na literatura ético-mística que precederam ou foram contemporâneas à primeira geração de mestres hassídicos.

É neste período que foram publicados alguns dos estudos de Shlomo Pines, ilustre historiador da filosofia, tratando do misticismo judaico. Eles tratam de uma antiga teologia judaica que teve paralelos interessantes no início da Kabalah, com o surgimento de alguns dos principais conceitos do Sefer Yeḗirah, com visões associadas à cidade de Ismailiyyah e refletindo sobre o pensamento do Sefer ha-Bahir, com visões kabalísticas no Sefer ha-Temunah, 35 com a história do conceito mágico de *ruḗaniyyut* – que teve profundas reverberações na Cabala, no *ẕ* asidismo e até mesmo entre certos intelectuais judeus do início do século XX na Alemanha – e com o árabe origem do conceito do mentor angélico conhecido como Maguid. Pines colocou seu conhecimento inigualável de fontes árabes a serviço da erudição do misticismo judaico, apontando o caminho para soluções para questões relativas às fontes de certas ideias cabalísticas no pensamento islâmico.

Dois grandes contribuições de Pines para nossa compreensão geral da Cabalá podem ser resumidas da seguinte forma: (a) a possibilidade de que antigas teologias judaicas até então não abordadas pelos estudos cabalísticos contribuíram para o surgimento das teosofias cabalísticas medievais; (b) a possibilidade de que as fontes árabes fossem catalisadores significativos das ideias cabalísticas, especialmente no caso da astromagia.

1973–1998: O PERÍODO DA CRÍTICA. Neste período a atitude crítica torna-se muito mais proeminente entre os estudiosos da Cabalá. Isso não significa que tanto os aspectos criativos quanto os reprodutivos estejam ausentes na erudição do período.

Há uma boa razão para escolher o ano de 1973 como um importante ponto de virada: neste ano foi publicada a tradução inglesa de Werblowsky do *Sabbatai Sevi* de Scholem, que representa a última grande formulação da mais importante contribuição da historiografia de Scholem que introduziu material adicional. Até então, em 1974, o último resumo abrangente de Scholem de sua obra, seus itens na *Encyclopaedia Judaica*, havia sido publicado como um livro separado sob o título *Kabalah*. É no outono de 1973 que um dos principais estudiosos da escola de Scholem, Ephraim Gottlieb, faleceu.

Em termos gerais, nos anos imediatamente seguintes, um grupo de estudiosos mais jovens em Israel começou a surgir: Yehudah Liebes, Mordechai Pachter, Moshe Hallamish, Rachel Elior, Amos Goldreich, Mikhal Kushnir-Oron, Bracha Sack, Assi Farber-Ginnat, Yoram Jacobson, Hava Tirosh-Rotschild e Moshe Idel. Alunos de Alexander Altmann e George Vajda também entraram no estudo do misticismo judaico, como Arthur I. Green, Daniel C. Matt e Lawrence Fine.

O evento mais importante que contribuiu para uma mudança na direção da pesquisa entre os estudiosos mais jovens em Israel foi a Guerra do Yom Kippur. A profunda reestruturação da visão de mundo israelense também mudou o curso do estudo em certos domínios dos estudos judaicos, incluindo a Cabala, de maneiras sutis. A mudança mais importante é o sentimento mais geral e difuso de que os conceitos que foram concebidos como permanentes e em torno dos quais o poder nacional, político ou ideológico

agenda foi organizada eram inadequadas. No domínio político-militar, o termo usado no hebraico moderno para "conceito" é *konjēpīyah*, que representa pressupostos não examinados que orientam as principais áreas de pensamento e comportamento. Não há necessidade de insistir nas consequências de tal *konjēpīyah* no plano político-militar, ou na turbulência criada após a Guerra do Yom Kippur no plano intelectual. O exame mais crítico das descobertas e teorias dos fundadores dos estudos da Cabalá desde aquela época reflete um levante que, embora muito mais geral e difuso, é menos evidente em outros campos da Judaica. A mudança mais importante é a modificação da ênfase anterior na importância do \*gnosticismo como fonte histórica da Cabala medieval e a marginalização das afinidades fenomenológicas entre os dois tipos de literatura.

### **Novos desenvolvimentos no estudo do misticismo judaico desde 1973**

Na última geração, o volume de estudos publicados sobre o tema do misticismo judaico aumentou de maneira dramática. Mesmo se ignorarmos a tendência mais difundida de vulgarização e popularização da Cabalá, para a qual os próprios estudiosos às vezes contribuem, e limitarmos nossa pesquisa às publicações mais acadêmicas, ainda vemos um enorme aumento no número de estudos publicados. Essa nova coleção de estudos difere em muitos casos das anteriores de várias maneiras: cada vez mais estudos são escritos em outras línguas além do hebraico, abordam em muitos casos novos tópicos, também adotam metodologias diferentes da filológico-histórica e às vezes oferecem respostas diferentes para perguntas que foram respondidas nas gerações anteriores de estudiosos. Algumas dessas mudanças são resultado da maior diversificação dos centros intelectuais nos quais a mística judaica é estudada. É somente após 1973 que podemos falar da significativa expansão do estudo do misticismo judaico em outros centros além de Israel, especialmente Estados Unidos, França, Alemanha, Grã-Bretanha e Itália. São muitos os sinais do estabelecimento do misticismo judaico como um campo de pesquisa independente, com cargos nas universidades, um número crescente de alunos em todos os níveis, o inevitável surgimento de debates internos no campo, bem como o surgimento e desenvolvimento de revistas especializadas, onde temas relacionados ao misticismo judaico são discutidos regularmente. Isso faz parte tanto do interesse renovado pelo misticismo judaico em geral quanto dos recursos muito maiores que o mundo acadêmico colocou à disposição dos estudiosos neste campo. No espaço limitado deste levantamento é impossível abarcar toda a variedade de desenvolvimentos.

Em primeiro lugar, devemos enfatizar a ampliação do estudo de tópicos que foram objeto de intenso estudo anterior. Isso não significa que não haja contribuições novas e importantes em áreas como a literatura *Hekhalot*, a Cabala primitiva, as origens da Cabala, o livro de Bahir, \*Naÿmanides, o \*Zohar, Abraham Abulafia, a Cabala Safedian ou o Shabbate anism. Além disso, muitos dos novos desenvolvimentos são bastante recentes e representam processos contínuos iniciados por jovens

acadêmicos, e nos falta a perspectiva necessária para avaliá-los adequadamente.

Há seis tópicos principais, alguns relativamente novos na erudição do misticismo judaico, nos quais grandes desenvolvimentos foram feitos na última geração: ênfase na natureza experiencial do misticismo judaico, a relação entre misticismo judaico e *halakhah*, a relação entre magia e misticismo judaico, uma variedade de discussões de hermenêutica no misticismo judaico, a história da Cabala no Renascimento e Cabala cristã e, mais recentemente, a atitude em relação ao sexo e à feminilidade no misticismo judaico. Todos os seis tópicos representam o diálogo entre os estudiosos do misticismo judaico e os desenvolvimentos modernos na história da religião em geral, e estão menos relacionados aos aspectos históricos do misticismo judaico que estiveram no centro da maioria dos estudos anteriores desse conhecimento. Certamente, todos eles foram mencionados de uma maneira ou de outra também antes, mas na última geração eles foram colocados em um relevo muito mais ousado do que anteriormente, não apenas porque mais se escreveu sobre eles, mas também porque eram considerados como mais importante do que os estudiosos anteriores supunham.

A natureza mais experiencial do misticismo judaico tem sido abordada na erudição de diferentes maneiras: a ênfase especial na importância do êxtase, das experiências místicas, da unio mystica, das técnicas e caminhos para alcançar tais experiências. O interesse pelos escritos de Abraham Abulafia, Isaac do Acre e *ÿ ayyim* \*Vital, onde esses temas são tratados, bem como por conceitos como *hitbodedut*, ou seja, isolamento e concentração mental, *devekut* (união e comunhão com Deus), profecia e *hitpashtut mi-gashmiyyut*, ou seja, desinvestimento da corporalidade e ascensão da alma, é muito mais pronunciada. Especialmente nos estudos de Yehudah Liebes, foram enfatizadas as afinidades entre os aspectos pessoais e sistêmicos dos escritos de alguns místicos, como Isaac \*Luria e Shabbatai *ÿevi*. A maior parte do material existente, que até agora era encontrado apenas em manuscritos, foi publicado e analisado.

Outro grande campo de pesquisa que se desenvolveu na década de 1980 é a relação entre Kabbalah e *halakhah*. Uma pequena, mas básica, série de estudos sobre este assunto traçou os desenvolvimentos mais importantes na longa história da relação entre o misticismo judaico e a *halachá*. A primeira grande contribuição é a monografia de Jacob Katz sobre o assunto, seguida pelo livro de Israel M. \*Ta-Shma sobre o Zohar e seu estudo de Joseph Caro, os numerosos estudos de Moshe Hallamish que tratam especialmente da liturgia judaica e da Cabala, o estudo de Robert \*Bonfil sobre Menahem Azariah de Fano e as análises de Moshe Halbertal sobre o pensamento haláxico de Naÿmanides. As múltiplas afinidades entre os dois aspectos religiosos do judaísmo agora fundamentam os estudos mais do que a ênfase anterior sobre as abordagens antinomianas e paradoxais que foram consideradas características do misticismo judaico.

Um tema que chama cada vez mais a atenção é o papel desempenhado pela magia, e às vezes também pela astrologia, na economia geral do misticismo judaico. Isso é especialmente evidente no material relacionado à literatura *Hekhalot*, ao *Kab*

cabala

balah durante o Renascimento na Itália, a Cabala Safediana e o asidismo do século XVIII .

A segunda metade do século XX representa uma virada linguística na filosofia geral, e suas repercussões são evidentes também na erudição do misticismo judaico. Uma série de estudos que tratam de teorias místicas judaicas sobre a origem e natureza da linguagem, interpretação, o status do texto – principalmente o da Torá – e questões hermenêuticas mais gerais como o papel do leitor e intérprete e a natureza dos símbolos cabalísticos, aproximaram-se muito mais do centro de interesse acadêmico do que antes. Ao mesmo tempo, pode-se detectar o impacto da erudição de Scholem e de outros em figuras importantes do pensamento moderno como Harold Bloom, Jacques Derrida, Umberto Eco e George Steiner.

Um campo com grande potencial que começou a se tornar cada vez mais proeminente é a história da Cabala na Itália e o surgimento e desenvolvimento da Cabala cristã. A proeminência da Cabala italiana foi colocada em relevo nos estudos de Ephraim Gottlieb, Moshe Idel, Fabrizio Lelli, David Ruderman e Hava Tirosh-Samuelson. Graças aos estudos inovadores de Chaim Wirszubski e, mais recentemente, às publicações de Brian Copenhaven e Giulio Busi, as fontes cabalísticas de Giovanni Pico della Mirandola e Johann Reuchlin foram mapeadas. Allison Coudert contribuiu com importantes estudos sobre o impacto da Cabala Judaica no pensamento europeu do século XVII.

A relutância em recorrer a explicações psicológicas para entender o misticismo judaico, tão evidente na erudição pré-1973, mudou drasticamente depois. Sob o impacto da psicanálise freudiana em suas várias formas, e um pouco menos também do junguiano, novas interpretações do misticismo judaico foram avançadas. Temas como o aparecimento da mandala durante a experiência mística, a questão da Cabala como falocêntrica, androginia, o estatuto dos elementos femininos dentro do pensamento cabalístico, as teorias do erotismo encontradas no misticismo judaico, podem ser encontradas nos estudos de Daniel Abrams, David Halperin, Moshe Idel, Yehudah Liebes, e de forma mais abrangente e sofisticada nos de Elliot R.

Wolfson. O impacto dos estudos feministas na compreensão da Cabala também pode ser visto de tempos em tempos na escolha dos assuntos abordados pelos estudiosos nas últimas décadas.

Metodologicamente falando, devemos também mencionar o maior esforço para oferecer descrições mais fenomenológicas do misticismo judaico, evidente nos escritos de Yehudah Liebes, que enfatiza o importante papel dos mitos, Moshe Idel, que propôs teorias dos modelos informando os principais desenvolvimentos do misticismo judaico, Elliot R. Wolfson, que descreve o misticismo judaico como falocêntrico, as categorizações de experiências místicas de Haviva Pedaya, e Jonathan Garb, que colocou em relevo a importância dos conceitos de poder em muitas literaturas místicas do judaísmo.

Certamente, as expansões dos assuntos e fases do estudo do misticismo judaico como delineado acima continuaram de forma constante também depois de 1973. O número de coleções de artigos de Scholem em diferentes formas e traduções, bem como estudos

em seu pensamento, proliferaram, como demonstra a bibliografia abaixo. No entanto, o único campo do misticismo judaico que floresceu mais do que qualquer outro é o moderno y asidismo. Além de monografias e inúmeros artigos que tratam da história do y asidismo, uma infinidade de estudos que tratam de seus aspectos místicos, sua abordagem à contação de histórias, à magia, ao messianismo, ao tema da interiorização, êxtase e psicologia, ou às fontes de y asidismo foram publicados na última geração. Muitas monografias dedicadas a mestres e escolas y asídicas individuais colocam a erudição em um caminho mais seguro do que as generalizações anteriores sobre a natureza do y asidismo. Ao contrário dos debates anteriores entre Buber e Scholem, ou entre Tishby e Scholem, os estudos nos anos mais recentes agora enfatizam muito mais a particularidade de cada forma do que o quadro global desse movimento místico. Isso é evidente nos muitos estudos e monografias dedicados ao próprio Besht, a R. Naïman de Braslav e à escola Chabad. Também são importantes as edições críticas de importantes textos y asídicos, especialmente por Gedaliah Nigal, e a reimpressão de quase todo o corpus de escritos y asídicos em duas séries de livros, principalmente nos Estados Unidos.

De Martin Buber à escola de Scholem, o y asidismo tem sido estudado principalmente como um movimento místico. No entanto, em uma série de monografias, Mendel Piekarcz descreveu os aspectos sociais do movimento y asídico, negando o papel principal dos elementos místicos.

Também tem aumentado o estudo da Cabala de Naïmanides e de R. Elijah, o Gaon de Vilna, conhecido como ha-Gra, e de seus alunos, por um lado, e o desenvolvimento da Cabala no norte da África, por outro o outro.

O levantamento bibliográfico compilado a seguir é, em sua maior parte, organizado de acordo com os principais tópicos mencionados acima, e é por definição incompleto.

#### Bibliografia:

#### Estudos gerais sobre misticismo judaico

- A. Altmann, *Faces of Judaism* (Heb., 1983);
- J. Dan, *Misticismo Judaico e Ética Judaica* (1986);
- idem, *On Sanctity* (Heb., 1997);
- idem, *Misticismo Judaico*, vol. 1: *Antiguidade Tardia* (1998);
- idem, *Misticismo Judaico*. volume 2: *A Idade Média* (1998);
- L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah* (1995);
- M. Fishbane, *O Beijo de Deus, Morte Espiritual e Mística no Judaísmo* (1994);
- J. Garb, *Manifestations of Power in Jewish Mysticism From Rabbinic to Safedian Kabbalah* (Heb., 2004);
- E. Ginsburg, *The Sabbath in the Classical Kabbalah* (1989);
- E. Gottlieb, *Studies in the Kabbalah Literature*, ed. J. Hacker (Heb., 1976);
- A. Green (ed.), *Espiritualidade Judaica* (1986/1987), 2 volumes;
- A. Green, *Keter, A Coroa de Deus no Misticismo Judaico Primitivo* (1997);
- I. Gruenwald, "Transição do Misticismo Judaico do Sefer Yesira para o Bahir", em: J. Dan (ed.), *The Beginnings of the Jewish Mysticism in Medieval Europe* (Heb., 1987), 15-54;

- idem, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (1980);
- M. Halbertal, *Ocultação e Revelação: O Segredo e seus Limites na Tradição Judaica Medieval* (Heb., 2001);
- D. Halperin, *The Faces of the Chariot* (1988);
- J. Hecker, *Corpos Místicos, Refeições Místicas, Alimentação e Incorporação na Cabala Medieval* (2005);
- M. Idel – M. Ostow (eds.), *Judaicos Místicos Líderes e Liderança* (1998);
- M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (1988);
- idem, *Místicos Messiânicos* (1998);
- idem, "On Binary 'Beginnings' in Kabbalah-Scholarship," em: *Apothemata, Kritische Studien zur Philologiegeschichte*, vol. 5 (2001), 313-37;
- idem, "On the Theologization of Kabbalah in Modern Scholarship," em: Y. Schwartz e V. Krech (eds.), *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, (2004), 123–74;
- Y. Liebes, *Estudos em Mito Judaico e Messianismo Judaico* (1993);
- idem, "New Trends in Kabbala Research," em: *Pe'amim*, vol. 50 (1992), 150-70 (hebr.);
- idem, "Shlomo Pines and Kabbala Research," em: M. Idel, WZ Harvey, E. Schweid (eds.), *Shlomo Pines Jubilee Volume, Parte 2* (1990);
- idem, *Estudos de Jerusalém no Pensamento Judaico*, vol. 9, 16-22 (hebr.);
- C. Mopsik, *Chemins de la cabale* (2004);
- P. Schaefer, *The Hidden and the Manifest God* (1992);
- M. Pachter, *Raizes da Fé e Devequt* (2004);
- N. Sed, *La mystique cosmologique juive* (1981);
- S. Sharot, *Messianismo, Misticismo e Magia, Uma Análise Sociológica dos Movimentos Religiosos Judaicos* (1982);
- I. Tishby, *Studies in Kabbalah and Its Branches*, (Heb., 1982–1993), 3 vol.;
- idem, *A Sabedoria do Zohar, Uma Antologia de Textos*, tr. D. Goldstein (1991), 3 vol.;
- ER Wolfson, *Ao Longo do Caminho* (1995);
- idem, *Através de um espelho que brilha, visão e imaginação no misticismo judaico medieval* (1994).
- Coleções recentes de estudos de Scholem e estudos sobre Scholem**
- E. Liebes (ed.), *Devils, Demons and Souls, Essays on Demonology*, (2004);
- Cabala* (1974);
- Sobre a possibilidade do misticismo judaico em nosso tempo e outros ensaios*, ed. A. Shapira, trad. J. Chipman (1997);
- Sobre a forma mística da divindade* (1991);
- G. Scholem, *Studies in Kabbalah I*, eds. J. ben Shlomo e M. Idel (1998);
- Origens da Cabala*, tr. A. Arkush, ed. céu de RJ Zwi Werblow (1987);
- Sobre Judeus e Judaísmo em Crise*, ed. Werner J. Dannhauser (1976);
- D. Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah e Contra-História* (1979);
- H. Bloom (ed.), *Gershom Scholem* (1987);
- J. Dan, *Gershom Scholem e a Dimensão Mística da História Judaica* (1988);
- A. Funkenstein, "Gershom Scholem: Charisma, Kairos and the Messianic Dialectic", in: *History and Memory*, 4 (1992), 123-39;
- P. Mendes-Flohr, *Gershom Scholem, O Homem e Sua Obra* (1994);
- N. Rotenstreich, "Simbolismo e Transcendência: Sobre Alguns Aspectos Filosóficos da Opus de Gershom Scholem", em: *Revisão da Metafísica*, vol. 31 (1977/78), 604-14;
- P. Schaefer e J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After* (1993);
- Aspectos experienciais do misticismo judaico**
- S. Brody, "Mãos humanas habitam nas alturas celestiais": *Ascensão Contemplativa e Poder Teúrgico na Cabala do Século XIII*, em: *Místicos do Livro: Temas, Tópicos e Tipologia*, ed. RA Herrera (1992), 123-58;
- J. Dan, *O Coração e a Fonte, Uma Antologia de Experiências Místicas Judaicas* (2002);
- M. Hellner-Eshed, *A River Issues Forth from Eden, On the Language of Mystical Experience in the Zohar* (Heb., 2005);
- M. Idel, *Ascensions on High In Jewish Mysticism* (2005);
- idem, *Cadeias Encantadas: Técnicas e Rituais no Misticismo Judaico* (2005);
- idem, "Universalização e Integração: Duas Concepções de União Mística no Misticismo Judaico", em: *União Mística e Fé Monoteísta, Um Diálogo Ecumênico*, eds. M. Idel e B. McGinn (1989), 27-58, 157-61, 195-203;
- idem, "Unio Mystica" as a Criterion: "Hegelian" Phenomenologies of Jewish Mysticism," in: S. Chase (ed.), *Doors of Understanding, Conversations in Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins* (1997), 305–33;
- idem, *Studies in Ecstatic Kabbalah* (1988);
- Natan ben Sa'adyah Har'yar, *Le Porte della Giustizia, a Cura di Moshe Idel* (2001);
- L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies* (1987);
- H. Pedaya, *Visão e Fala: Modelos de Experiência Reveladora ências no misticismo judaico* (Heb., 2002);
- ER Wolfson, *Através de um espelho que brilha, visão e imaginação no misticismo judaico medieval* (1994).
- Misticismo e Magia Judaica**
- JH Chajes, *Entre Mundos, Dybbuks, Exorcistas e Judaísmo Moderno* (2003);
- M. Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism* (2003);
- I. Gruenwald, "On Writing, and Writing and the Divine Name – Magic, Spirituality and Mysticism," in: Michal Oron e Amos Goldreich (eds.), *Massu'ot, Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof. Ephraim Gottlieb* (Heb., 1994), 75-98;
- M. Idel, "Entre a Magia dos Nomes e a Cabala dos Nomes, A Crítica de Abraham Abulafia", em: *Mahanayyim*, 14 (2003), 79–95 (Heb.);

cabala

- idem, "Sobre Profecia e Magia no Sabbateanismo", em: Kabalah, vol. 8 (2003), 7–50;
- idem, "Astral Dreams in Judaism: Twelfth to XIV Centuries", em: D. Shulman e GG Stroumsa (eds.), *Dream Cultures, Explorations in the Comparative History of Dreaming* (1999), 235–50;
- idem, *Golem; Tradições mágicas e místicas judaicas sobre o antropóide artificial* (1990);
- idem, "Golems e Deus: Mimesis e Confrontação", em: O. Krueger, R. Sarioender, A. Deschner (eds.), *Mythen der Kreativitaet*, (2003), 224–68;
- idem, "Hermetismo e Judaísmo", em: I. Merkel e A. Debus (eds.), *Hermetismo e o Renascimento* (1988), 59-76.
- idem, "Inquéritos na Doutrina de Sefer ha-Meshiv," em: Sefu not, 7 (ed. J. Hacker, 1983), 185–266 (Heb.);
- idem, "On Judaism, Jewish Mysticism and Magic", em: P. Schaefer e H. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic* (1997), 195-214;
- idem; "A Interpretação Mágica e Teúrgica da Música em Textos Judaicos: Renascimento ao Hassidismo", em: Yuval, 4 (1982), 33-63 (Heb.);
- idem, "Hermetismo e Cabala", em: P. Lucentini, I. Parri, VP Compagni (eds.), *Hermetismo da Antiguidade Tardia ao Humanismo* (2004), 389–408;
- iswm, "Jewish Magic from the Renaissance Period to Early Hasidism," em: J. Neusner, ES Frerichs, PV McCracken Flesher (eds.), *Religion, Science and Magic, In Concert and In Conflict* (1989), 82–117;
- idem, "The Magical and Neoplatonic Interpretations of Kabalah in the Renaissance", em BD Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century* (1983), 186–242, reimpresso em ed. DB Ruderman, *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* (1992), pp. 107-69;
- R. Kiener, "Astrology in Jewish Mysticism from Sefer Yezira to the Zohar," em: J. Dan (ed.), *The Beginnings of the Jewish Mysticism in Medieval Europe* (1987), 1–42;
- G. Nigal, *Magic, Mysticism and Hasidism* (Heb., 1992);
- M. Oron (ed.), *Samuel Falk, The Baal Shem of London* (Heb., 2002);
- S. Pines, "Le Sefer ha-Tamar et les maggidim des Kabbalistes", em: G. Nahon e Ch. Touati (eds.), *Homenagens à Georges Vajda* (1980), 333–63;
- P. Schaefer, *Hekhalot Studien* (1988);
- MD Swartz, *Magia Escolástica* (1996).
- Busi com Simonetta M. Bondoni e Saverio Campanini (2004);
- AP Coudert, *O Impacto da Cabala no Século XVII, A Vida e Pensamento de Francis Mercury van Helmont (1614–1698)* (1999);
- A. Coudert, *Leibniz e a Cabala* (1995).
- J. Dan (ed.), *The Christian Kabbalah, Jewish Mystical Books and Their Christian Interpreters* (1997);
- HJ Hames, *A Arte da Conversão, Cristianismo e Cabala em o século XIII* (2000);
- M. Idel, "Entre a Visão das Sefirot como Essência e Instrumentos no Período Renascentista", em: *Italia*, vol. 3 (1982), 89-111 (hebr.);
- idem, "Particularismo e Universalismo na Cabala, 1480–1650", em: DB Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy* (1992), 324-44;
- idem, "Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments", em: MJB Allen e V. Rees (eds.), com M. Davies, *Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His Legacy* (2001), 137–158;
- E. Kanarfogel, "Misticismo e Ascetismo na Literatura Rabínica Italiana do Século XIII", em: *Kabbalah*, vol. 6 (2001), 135-60;
- E. Kupfer, "As visões do rabino Asher ben Rav Meir também chamado Lemlin Reutlingen", em: *Kovey al Yad*, vol. 8 (1976), 387-423 (hebr.);
- D. Ruderman, *Kabbalah, Magic, and Science, The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician* (1988);
- DR Ruderman, *O Mundo de um Judeu Renascentista: A Vida e Pensamento de Abraham ben Mordecai Farissol* (1981);
- DB Ruderman, *Cabala, Magia e Ciência, O Universo Cultural de um Médico Judeu do Século XVI* (1989);
- H. Tirosh-Rotschild, *Entre Mundos, A Vida e o Pensamento do Rabino David ben Judah Messer Leon* (1991);
- C. Wirszubski, *Encontro de Pico della Mirandola com o Misticismo Judaico* (1988);
- idem, *Entre as Linhas, Kabbalah, Christian Kabbalah e Sabbateanismo* (1990);
- FA Yates, A Filosofia Oculta na Era Elizabetana** (1979);
- K. Burmistrov e M. Endel, "O Lugar da Cabalá na Doutrina dos Maçons Livres Russos", em: *Áries*, vol. 4 (2004), 27-67.

### Cabala na Itália e Cabala Cristã

- A. Altmann, "Além do Reino da Filosofia: R. Elijah Hayyim ben Benjamin de Gennazano", em: M. Idel, WZ Harvey, E. Schweid (eds.), *Shlomo Pines Jubilee Volume* (Heb., 1988), 1:61-102;
- K. Bland, "Resposta Averroista de Elijah del Medigo aos Kabalahs dos judeus do século XV e Pico della Mirandola", em: *Pensamento e Filosofia Judaicos*, 1 (1991), 23-53;
- O Grande Pergaminho. A tradução latina de Flavius Mithridates, o texto hebraico e uma versão em inglês, editada por Giulio

### Halachá e Cabalá

- R. Bonfil, "Halakhah, Kabbalah, and Society: Some Insights into Rabi Menahem Azariah da Fano's Inner World", em: I. Twersky e B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century* (1987), 39–61;
- M. Halbertal, "Custom and the History of the Halakhah in Nahmanides' Thought," em: *Zion*, 67:1 (2002), 25–56 (Heb.);
- M. Hallamish, *Kabbalah, em Liturgia, Halakhah e Costumes* (Heb., 2000);



J. Katz, Halakhah and Kabbalah (Heb., 1984);  
IM Ta-Shma, Ha-Nigle She-Banistar, O Resíduo Halakhic no Zohar,  
(Heb., 20012).

#### Principais edições críticas e traduções

D. Abrams, "Erução textual crítica e pós-crítica da literatura mística judaica: notas sobre a história e o desenvolvimento de técnicas modernas de edição", em: Kabbalah, 1 (1996), 17-71;

idem, R. Asher ben David, Suas Obras Completas e Estudos em seu Pensamento Cabalístico (1996);

idem, The Book Bahir (1994);

Seymour J. Cohen (ed.), The Holy Letter, A Study in Jewish Sexual Morality (1993);

Adam Afterman (ed.), The Intention of Prayers in Early Ecstatic Kabbalah (Heb., 2004);

MS Cohen, The Shi'ur Qomah: Textos e Recensões (1985);

A. Goldreich (ed.), R. Yizhaq do Acre Me'irat 'Einayyim, uma edição crítica com prefácio e comentário (1984);

I. Gruenwald, "A Preliminary Critical Edition of Sefer Ye'yira", em: Israel Oriental Studies, 1 (1971), 132-77;

G. Sed-Rajna, R. Azriel de Gerone, Commentaire sur la liturgie quotidienne (1974);

Rabino Ezra ben Solomon de Gerona, Comentário ao Cântico dos Cânticos e Outros Comentários Cabalísticos, selecionado, traduzido e anotado por S. Brody (1999);

Autobiografias Místicas Judaicas, tr. e introdução Morris Faienstein (1999),

Judah ben Nissim ibn Malka, Comentário Judaico-Árabe sobre o Pirkey Rabino Eli'ezer com uma Tradução Hebraica e Supercomentário de Isaac b. Samuel de Aco, ed. PB Fenton (1991);

R. Yehudah ibn Malka, Kitab Uns we-Tafsir, ed. G. Vajda (1974);

D. Ch. Matt, O Livro dos Espelhos: Sefer Mar'ot ha-Zove'ot por R. David ben Yehudah he-Hasid (1982);

P. Schaefer, Synopse zur Hekhalot-Literatur (1981);

J. Gikatilla, Portões de Luz, Sha'arei 'Orah, tr. A. Weinstein (1994);

E. Wolfson (ed.), O Livro da Romã, R. Moses de Sefer ha-Rimmon de Leon (1988).

#### Monografias sobre Livros Individuais e Cabalistas

L. Fine, Médico da Alma, Curador do Cosmos, Isaac Luria e Sua Irmandade Cabalística (2003);

R. Goetschel, R. Meir Ibn Gabbai; Le Discours de la Kabbale espagnole (1981);

K. Herrmann, Massekhet Hekhalot (1994);

B. Huss, Soquetes de Ouro Fino, A Cabala de Rabi Shim'on ibn Lavi (Heb., 2000);

M. Idel, R. Menahem Recanati, the Cabalist (Heb., 1998);

Y. Jacobson, Ao longo dos caminhos do exílio e da redenção, A Doutrina da Redenção de Rabi Mordecai Dato (Heb., 1996);

Y. Liebes, Ars Poetica in Sefer Yetzirah (Heb., 2000);

F. Lelli (ed.), Elijah Hayyim ben Binyamin da Genazzano, La lettera preziosa (2002);

H. Pedaya, Nome e Santuário no Ensino de R. Isaac o Cego (Heb., 2001);

M. Verman, O Livro da Contemplação, Mistério Judaico Medieval Fontes ticas (1992).

#### Linguagem, Hermenêutica e Misticismo Judaico

H. Bloom, Kabbalah and Criticism (1984);

A. Elqayam, "Entre o referencialismo e o performativismo, duas abordagens para a compreensão do símbolo no Sefer Ma'arekhet ha-'Elohut", em: Daat, 24 (1990), 29-37 (heb.);

Umberto Eco, A Busca da Linguagem Perfeita, tr. James Fentress (1995);

B. Huss, "NISAN – A Esposa do Infinito: A mística Herme nêutica de R. Isaac de Acre", em: Kabbalah, 5 (2000), 155-81;

idem, "Sefer ha-Zohar como um texto canônico, sagrado e sagrado mudando as perspectivas no livro do esplendor entre os séculos XIII e XVIII", em: Journal of Jewish Thought and Philosophy, 7 (1998), 257-307;

idem, "A Definição de Simbolismo do Rabino Joseph Gikatilla e Sua Influência na Literatura Cabalística", em: JSJT, 12 (1996), 157-76 (Heb.);

M. Idel, Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation (2002);

idem, "The Infant Experiment: The Search for the First Language", em: Allison Coudert (ed.), The Language of Adam, Die Sprache Adams (1999), 57-80;

idem, "A Função dos Símbolos em G. Scholem," em: Jewish Studies, 38 (1998), 43-72 (hebr.);

idem, "Cabala, Hieroglificidade e Hieróglifos", em: Kab balah, 11 (2004), 11-47;

idem, "On Talismatic Language in Jewish Mysticism", em: Dio genes, 43:2 (1995), 23-41;

idem, "O Conceito da Torá na Literatura Heikhalot e Suas Metamorfoses na Cabalá", em: Jerusalem Studies in Jewish Thought, 1 (1981), 23-84 (Heb.);

A. Kilcher, Die Sprachtheorie der Kabbala als Aestetisches Par adigma (1998);

Y. Liebes, "Mito vs. Símbolo no Zohar e Lurianic Kab balah," em: L. Fine (ed.), Essential Papers on Kabbalah (1995), 212-42;

B. Rojtman, Feu Noir sur Feu Blanc: Essai sur l'Hermeneutique Juive (1986);

ER Wolfson, "Sofrimento Divino e a Hermenêutica da Leitura", em: R. Gibbs e ER Wolfson (eds.), Suffering Religion (2002), 101-62;

idem, "Left Contained in the Right: A Study in Zoharic Hermeneutics," em: AJS Review, 11:1 (1986), 27-52;

idem, "Beautiful Maiden Without Eyes: Peshat and Sod in Zoharic Hermeneutics", em M. Fishbane (ed.), The Midrashic Imagination (1993), 155-202;

ER Wolfson, "Imagens Femininas da Torá: Da Metáfora Literária ao Símbolo Religioso", em: Do Antigo Israel ao Judaísmo Moderno: Intelecto em Busca de Entendimento: Ensaio em Honra de Marvin Fox (1989), 271-307;

cabala

**Gênero, Sexo, Eros e Feminilidade no Misticismo Judaico**

- D. Abrams, *Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany* (1997);
- idem, *O Corpo Feminino de Deus na Literatura Cabalística* (Heb., 2004);
- D. Biale, *Eros e os Judeus* (1992);
- A. Elqayam, "Conhecer o Messias: A Dialética do Discurso Sexual no Pensamento Messiânico de Natã de Gaza", em: *Tarbiz*, 65 (1996), 637-70 (Heb.);
- T. Fishman, "A Kabbalistic Perspective on Gender-Specific Commandments: On the Interplay of Symbols and Society", em: *AJS Review*, 17:2 (1992), 199-245;
- P. Giller, "Love and Upheaval in the Zohar's Sabba de-Mishpatim", em: *Jewish Thought and Philosophy*, 5 (1997), 1-30;
- AY Green, *Shekhinah, a Virgem e o Cântico dos Cânticos* (Heb., 2003);
- M. Idel, *Kabbalah e Eros* (2005);
- Y. Jacobson, "The Aspect of the 'Feminine' in the Lurianic Kabbalah," em: P. Schaefer e J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism, 50 Years After* (1993), 239-55;
- Y. Liebes, "Zohar e Eros", em: *Alpayyim*, 9 (1994), 67-119 (hebr.);
- Mortimer Ostow (ed.), *Ultimate Intimacy, The Psychodynamics of the mysticism judaico* (1995);
- C. Mopsik, *Lettre sur la saintete, traduction et commentaire* (1986);
- idem, *Sexo da Alma* (2005);
- M. Rotenberg, *The Yetzer, A Cabalistic Perspective on Eroticism and Human Sexuality* (1997);
- P. Schaefer, *Espelho de Sua Beleza* (2002);
- ER Wolfson, *Circle in the Square, Estudos sobre o uso do gênero em Simbolismo Cabalístico* (1995);
- idem, *Linguagem, Eros, Ser: Hermenêutica Cabalística e Imaginação Poética* (2005);
- idem, "Coroação da Noiva do Sábado: Mito Cabalístico e o Ritual da Androginação", em: *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6 (1997), 301-43.

**Origens do misticismo judaico**

- R. Elijor, *Os Três Templos, O Surgimento do Misticismo Judaico* (2005);
- S. Pines, "Deus, a Glória Divina e os Anjos de acordo com uma Teologia do Século II", em: J. Dan (ed.), *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe* (1987), 1-14 (Heb.);
- idem, "Pontos de semelhança entre a exposição da doutrina das Sefirot no Sefer Yezira e um texto das homilias pseudo-clementinas: as implicações desta semelhança", em: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 7 :3 (1989), 63-142;
- M. Idel, "Sobre o Problema do Estudo da Fonte do Livro de Bahir", em: J. Dan (ed.), *The Beginning of Jewish Mysticism* (1987), 55-72 (hebr.);
- idem, "Sobre a Teosofia no Início da Cabalá", em: Z. Gries, cap. Kreisel, B. Huss (eds.), *Shefa' Tal, Studies in Jew*

ish Thought and Culture apresentado a Bracha Sack (2004), 131-58 (heb.);

- ER Wolfson, "A Teosofia de Sabbetai Donnolo, com Ênfase Especial na Doutrina das Sefirot em Seu Sefer Hakhmoni", em: *História Judaica*, 6 (1992), 281-316.

**Cabala Safediana**

- J. Avivi, "Os Escritos do Rabino Isaac Luria na Itália antes de 1620", em: *Alei Sefer* 11 (1984), 91-134 (Heb.);
- K. Bland, "Temas Neoplatônicos e Gnósticos na Doutrina do Mal de R. Moses Cor dovero", em: *Boletim do Instituto de Estudos Judaicos*, 3 (1975), 103-28;
- M. Benayahu, *Yosef Behiri* (Heb., 1991), 523-85;
- idem, "Shitrei Hikasherut shel Mekubbalei yefat u-Mi'yrayim", em: *Assufot*, 9 (1995), 133-34;
- G. Bos, "Cabala Prática e Alquimia de Hayyim Vital – Um Livro de Segredos do Século XVII", em: *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4 (1994), 55-112;
- M. Idel, "R. Yehudah Hallewah e sua composição yafanat Pa'aneay", em: *Shalem*, 4 (1984), 119-48;
- R. Elijor, "R. Joseph Karo e R. Israel Ba'al Shem Tov – Metamorfose Mística, Inspiração Cabalística e Internalização Espiritual", em: *Tarbiz*, 65 (1996), 671-709 (Heb.);
- idem, "Expectativas Messiânicas e a Espiritualização da Vida Religiosa no Século XVI" em: *Revue des etudes juives*, 145 (1986), 35-49;
- J. Garb, "A Cabala do Rabino Joseph Ibn Sayyah como uma fonte para a compreensão da Cabala Safediana", em: *Kabbalah*, 4 (1999), 255-313 (Heb.);
- M. Idel, "On Mobility, Individuals and Groups: Prolegomenon for a Sociological Approach to Sixteenth-Century Kabbalah", em: *Kabbalah*, 3 (1998), 145-76;
- idem, "Itália em Safed, Safed na Itália: em direção a uma história interativa da Cabala do século XVI", em: D. Ruderman e G. Veltri (eds.), *Intermediários Culturais* (2004), 239-69;
- R. Meroz, "A Irmandade do Rabino Moshe ben Makkir e seus regulamentos", em: *Pe'amim*, 31 (1987), 40-61 (heb.);
- idem, "R. Israel Sarug, o Estudante de Luria? – Uma reconsideração da questão", em: *Daat*, 28 (1992), 41-50 (heb.);
- idem, "Transmissão fiel versus inovação: Luria e seus discípulos", em P. Schaefer e J. Dan (eds.), *As principais tendências do misticismo judaico de Gershom Scholem, 50 anos depois* (1993), 257-75;
- idem, "A Escola de Sarug, Uma Nova História", em: *Shalem*, ed. J. Hacker, 7 (2001), 151-93 (hebr.);
- M. Pachter, *From Safed's Hidden Treasures* (Heb., 1994);
- B. Sack, *A Cabala do Rabino Moshe Cordovero* (Heb., 1995).

**Nahmanides**

- D. Abrams, "Oralidade na Escola Cabalística de Nahmanides: Preservando e Interpretando Tradições e Textos Esotéricos", em: *Jewish Studies Quarterly*, 2 (1995), 85-102;
- H. Pedaya, *Nahmanides, Tempo Cíclico e Texto Sagrado* (2003);
- M. Idel, "Nishmat 'Eloha, A Divindade da Alma em Nahmanides and His School", em: S. Arzy, M. Fachler, B. Kahana

- (eds.), *Life as a Midrash: Perspectives in Jewish Philosophy* (Heb., 2004), 338–82;
- idem, "Nahmanides: Kabbalah, Halakhah and Spiritual Leadership", em: M. Idel e M. Ostow (eds.), *Jewish Mystical Leaders and Leadership* (1998), 15–96;
- D. Novak, *The Theology of Nahmanides Systematicamente Apresentada* (1992);
- C. Henoch, *Nachmanides: Philosopher and Mystic* (Heb., 1976).

### Shabatismo

- Y. Barnai, "Messianismo Cristão e os Marranos Portugueses: A Emergência do Sabbateanismo em Esmirna," em: *História Judaica*, 7 (1993), 119-26;
- idem, "O Surto do Sabbateanismo – O Euro Oriental pean Factor", em: *Journal for Jewish Thought and Philosophy*, 4 (1994), 171-83;
- idem, *Sabbateanism – Social Perspectives* (Heb., 2000), 20–29;
- S. Berti, "Um mundo à parte? Gershom Scholem e Leituras Contemporâneas das Relações Cristãs do século XVII", em: *Jewish Studies Quarterly*, 3 (1996), 212–14;
- R. Elijor, ed., *The Sabbatean Movement and Its Aftermath: Messianism, Sabbateanism, Frankism*, 2 vols. (Heb., 2001);
- A. Elqayam, "Cópia Manuscrito do Zohar de Sabbatai Sevi", em: *Kabbalah*, 3 (1998), 345–87 (heb.);
- M. Goldish, *The Sabbatean Prophets* (2004);
- M. Idel, "Saturno e Sabbatai Tzevi: A New Approach to Sabbateanism," em: P. Schaefer e M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium, Messianic Expectations from the Bible to Waco* (1998), 173–202 ;
- Y. Liebes, *Sobre o Sabbateísmo e sua Cabala, Ensaios Coletados* (Heb., 1995);
- ER Wolfson, "Construção da Shekhinah na Teosofia Messiânica de Abraham Cardoso", em: *Kabbalah*, 3 (1998), 11-143.

### Cabala no norte da África

- M. Benayahu, "R. Abraham ben Musa e seu Filho", em: *Michael*, 5 (1978), 40-133 (heb.);
- R. Elijor, "Os Cabalistas de Dra", em: *Pe'amim*, 24 (1985), 36–73 (hebr.);
- H. Goldberg, "O Zohar no Sul de Marrocos: Um Estudo em Etnografia de Textos", em: *História da Religião*, 29 (1990), 249–51;
- PB Fenton (Yosef Yinon), "Rabi Makhluף Amsalem – Um Alquimista e Cabalista Marroquino," em: *Pe'amim*, 55 (1993), 92–123 (Heb.);
- M. Hallamish, *A Cabala no Norte da África, Um Histórico e Levantamento Cultural* (Heb., 2001);
- M. Idel, "O Começo da Cabalá no Norte da África? – Um Documento Esquecido de R. Yehudah ben Nissim ibn Malka", em: *Pe'amim*, vol. 43 (1990), 4-15 (hebr.);
- idem, "A Cabala em Marrocos; uma pesquisa", em: V. Man (ed.), *Marrocos; Judeus e Arte em uma Terra Muçulmana* (2000), 105–124;
- D. Manor, *Exílio e Redenção na Filosofia Judaica Marroquina* (Heb., 1988);

- idem, "Cabala nas Homilias de R. Joseph Adhan", em: *Pe'amim*, 15 (1983), 67-81 (heb.);
- idem, "R. Hayyim ben Attar na Tradição Hassídica", em: *Pe'amim*, 20 (1984), 88-110 (hebr.);
- E. Moyal, *The Shabbetaian Movement in Morocco – His History and Sources* (Heb., 1984);
- A. Stahl, "Leitura Ritual do Zohar", em: *Pe'amim*, 5 (1980), 77–86 (Heb.);
- H. Zafrani, *Kabbale, vie mystique et magie* (1986).

### Estudos místicos e relacionados em yásidism

- A. Brill, *Pensando Deus, O Misticismo do Rabino Zadok de Lu blin* (2002).
- M. Altschuler, *O Segredo Messiânico do Hassidismo* (Heb., 2002);
- J. Dan, *Misticismo Judaico*, vol. 3 *Os Tempos Modernos* (1999);
- idem, *A história hassídica - sua história e desenvolvimento* (heb., 1975);
- R. Elijor "A Afinidade entre a Cabalá e o Hassidismo – Continuidade ou Mudanças", em: *Nono Congresso Mundial de Estudos Judaicos Divisão C* (1986), 107–14 (heb.);
- idem, *A ascensão paradoxal a Deus*, tr. Jeffrey Green (1993);
- idem, *A Teoria da Divindade de Hasidut Habad, Segunda Geração ração* (Heb., 1982);
- Y. Elstein, *The Ecstasy Story in Hasidic Literature* (Heb., 1998);
- I. Etkes, *The Besht, Mágico, Místico e Líder* (2004);
- A. Green, *Mestre Atormentado A Life of Rabi Nahman of Brat slav* (1979);
- idem, *Menahem Nahum de Chernobyl, Upright Practices, The Light of the Eyes* (1982);
- idem, *Devoção e Mandamento, A Fé de Abraão em a Imaginação Hassídica* (1989);
- Z. Gries, *Literatura de Conduta (Regimen Vitae), Sua História e Lugar na Vida do Hassidismo Beshitiano* (Heb., 1989);
- idem, *The Book in Early Hasidism* (Heb., 1992);
- M. Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (1995);
- L. Jacobs, *Oração Hassídica* (1978);
- M. Krassen, *Unificador do Céu e da Terra, Rabi Meshullam Feibush de Zbarazh e a Ascensão do Hassidismo na Galiza Oriental* (1998);
- N. Loewenthal, *Comunicando o Infinito: O Surgimento da Escola Habad* (1990);
- S. Magid, *Hassidismo na Margem, Reconciliação, Antinomianismo e Messianismo no Hassidismo de Izbica/Radzin* (2003);
- R. Margolin, *The Human Temple, Religious Interiorization and the Inner Life in Early Hasidism* (Heb., 2004);
- Z. Mark, *Misticismo e Loucura na Obra de R. Nahman de Bratslav* (Heb., 2003);
- H. Pedaya, "O Baal Shem Tov, Rabi Jacob Joseph de Polonoie e o Grande Maguid", em: *Daat*, 45 (2000), 25–73 (Heb.);
- idem, "A experiência mística e o mundo religioso no hassidismo", em: *Daat*, 55 (2005), 73–108 (heb.);
- M. Piekarz, *Tendências ideológicas do hassidismo na Polônia durante o período entre guerras e o Holocausto* (1990);

Cabalá Shabat

idem, Estudos em Braslav Hasidism (Heb., 1995);  
 idem, O Começo do Hassidismo – Tendências Ideológicas em Derush e Literatura Musar (Heb., 1978);  
 idem, "O Devekuth como refletindo o caráter sócio-religioso do movimento hassídico", em: Daat, 24 (1990), 127–44 (heb.);

A. Rapoport-Albert, "Deus e o Zaddik como os dois pontos focais da adoração hassídica", em: History of Religions, 18 (1979), 296–325;

idem, "O Movimento Hassídico", em: Zion, 55 (1990), 183–245 (hebr.);

idem (ed.), Hasidism Reappraised (1996);

A. Rubinstein (ed.), Studies in Hasidism (Heb., 1977);

I. Tourov, "Hassidismo e Cristianismo do Território Oriental da Comunidade Polaco-Lituana: Contatos Possíveis e Influências Mútuas", em: Kabbalah, 10 (2004), 73–105;

J. Weiss, Estudos em Misticismo Judaico da Europa Oriental (1985).

[Moshe Idel (2ª ed.)]

שַׁבָּת יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ .Heb (**SHABBAT KABBALAT** o da Recepção; "שַׁבָּת יְיָ יְיָ יְיָ יְיָ sábado"), termo que designa a inauguração do sábado em geral e, em um sentido litúrgico mais específico, aquela parte do serviço da noite de sexta-feira que precede a oração regular da noite e acolhe solenemente o sábado. A inauguração começa consideravelmente antes do anoitecer "para acrescentar do dia da semana ao dia santo" (Yoma 81b). Muito cuidado é tradicionalmente dedicado à preparação para o sábado. Todo trabalho doméstico que é proibido no sábado, por exemplo, cozinhar, é feito antecipadamente (cf. Shab. 2:7; Shab. 119a). Antes do sábado, algumas pessoas costumavam ler a seção semanal da Torá, duas vezes nos textos originais hebraicos e uma vez na versão aramaica (Targum). É costume tomar banho antes do início do sábado e vestir roupas festivas. O Talmud (Shab. 119a) conta que R. Yehoshua costumava vestir suas roupas de sábado e ficar ao pôr do sol da véspera de sábado e exclamar: "Venha e vamos sair para dar as boas-vindas à rainha do sábado" e R. Yannai costumava vestir suas vestes festivas naquele momento e exclamar: "Vem, ó noiva! Venha, ó noiva!" Essas histórias serviram como motivo principal para o hino do sábado "Lekhah Dod" de Salomão b. Moses ha-Levi \*Alkabeḥ e formou a base do costume dos cabalistas de Safed, que saudavam o sábado indo aos campos às sextas-feiras ao pôr do sol para recitar orações e hinos especiais em homenagem ao sábado em meio à natureza. Nas sinagogas tradicionais, esta oração é recitada o mais tardar meia hora após o pôr do sol. Ele começa com o Salmo 29 (no Ashkenazi e alguns outros ritos com os seis Salmos 95-99 e 29 correspondendo aos seis dias da criação ou os seis dias da semana). O hino "Lekhah Dod" é então cantado, seguido pelos Salmos 92 e 93.

Em alguns rituais, o serviço noturno é precedido pela recitação do "Cântico dos Cânticos em homenagem à Noiva (ou Rainha) do banho sab. Em muitos rituais tradicionais, o hino "Anna be-Kho'ay" é dito antes do "Lekhah Dod" (ou Salmo 121). Capítulo 2 da Mishná Shabat (Ba-Meh Madlikin) é recitado em alguns ritos

antes da oração principal da noite, em outros ritos que a seguem. No ritual iemenita, piyyutim especiais também são inseridos antes da oração da noite nos sábados que coincidem com a lua nova, bem como nos sábados do período \*Omer.

Os maiores desvios do serviço noturno regular são a eliminação das petições da Amidá e a substituição das bênçãos em honra do sábado.

No Israel moderno, as cerimônias especiais de Kabbalat Shabat são realizadas na sexta-feira ao meio-dia em escolas e jardins de infância, e antes do jantar em alguns kibutzim, onde consistem em acender as velas do sábado, recitar poesia e cantar canções em homenagem ao dia de descanso semanal. Nos Estados Unidos, muitas sinagogas reformistas e conservadoras introduziram o culto noturno de sexta-feira, que começa após o final do dia útil, a fim de permitir a participação de um número maior de congregados. A característica central do serviço é o sermão do rabino; após o serviço, um Oneg Shabbat (Recepção do Banho Sab) geralmente é realizado.

**Bibliografia:** Elbogen, Gottesdienst, 107-12; Idelsohn, Liturgia, 128ss.

[Meir Ydit]

كأب **BEN ASAD** (d. 627), chefe da tribo judaica de \*Qurayya em Medina. Quando Ka'b viu o destino trágico que aguardava sua tribo como resultado de sua derrota pelas forças de Maomé e sua traição por seus aliados árabes, ele ofereceu três sugestões ao seu conselho: conversão ao Islã; que os homens matem suas esposas e filhos para salvá-los da escravidão e da desonra, mas que continuem lutando; e que eles atacam inesperadamente as forças de Maomé no sábado, profanando assim o dia sagrado. Cada sugestão foi rejeitada. Ele foi morto junto com o resto de sua tribo em 627, depois de se recusar a aceitar o Islã. Ka'ib é o tema do poema de Tchernichowsky "Ha-Ajaron li-Venei Kurayta" ("O Último dos Banu Qurayya").

**Bibliografia:** HZ Hirschberg, Yisrael be-Arav (1946), 145f.; M. Ibn Ishaq, Vida de Muhammad, tr. por A. Guillaume (1955), 461, 464f.

**KABÿR, ABRAHAM yÿliÿ ALÿ** (1885– ), oficial iraquiano.

Nascido em \*Bagdá, al-Kabÿr recebeu educação jurídica e foi inicialmente empregado em vários bancos, mais tarde ingressando no serviço do tesouro iraquiano; ocupou cargos importantes e responsáveis, especialmente na época em que Ezequiel \*Sassoon era ministro das Finanças. Al-Kabÿr também desempenhou um papel ativo na vida comunitária judaica e, em 1946, testemunhou perante a Comissão de Inquérito Anglo-Americana sobre a discriminação praticada contra judeus pelas autoridades iraquianas. Ele se estabeleceu em Londres na década de 1960.

O irmão de Abraham yÿliÿ, JOSEPH, também nascido em Bagdá, era advogado e trabalhador comunitário. Al-Kabÿr foi inicialmente empregado no Ministério da Justiça iraquiano, mas a partir de 1925 manteve um escritório de advocacia privada. Desde o início da década de 1930, ele lecionou na Bagdá School of Law sobre direito internacional privado e direito comparado. Publicou suas palestras em dois livros

(em árabe). Como membro do conselho geral da comunidade judaica de Bagdá desde 1932, esteve entre os críticos da administração da comunidade por seu presidente Sasson \*Kadoorie e publicou um panfleto sobre o assunto (Bagh papai, 1944). Em 1935-36, ele representou os judeus de Bagdá no Parlamento iraquiano.

[Hayyim J. Cohen]

**KABRI** (Heb. קַבְרִית קִבּוּץ קַבְרִית, (kibutz na fronteira com a planície de Acre e as colinas da Alta Galiléia em Israel, afiliado ao Ha-Kibbutz ha-Me'u'jad. Foi fundado em 1949 por colonos de \*Bet Arabah que foram forçados a abandonar seu assentamento ao norte do Mar Morto na \*Guerra da Independência (1948). Em 1968 Kabri, com 560 habitantes, se dedicava à agricultura mista. Em 2002, sua população era de 728, com a economia baseada na fabricação de alumínio e plástico produtos agrícolas e alguns ramos agrícolas, como fruticultura e gado.

Escavações em grande escala em 1986-1993 revelaram assentamentos no local do período neolítico e um enorme crescimento no período do Bronze Médio II (2000-1550 aC). No final da Idade do Bronze (1200 aC), o local estava deserto. Nos tempos romanos e bizantinos, Kabri (\*Kabritha) era um centro florescente (Tos. Shev. 4:11). Desta época restam numerosos silhares e pisos de mosaico, alguns dos quais foram reaproveitados nas casas da aldeia árabe abandonada em 1948.

Calcário poroso sob um estrato de solo pesado impermeável resultou na formação de quatro copiosas nascentes cujas águas doces foram conduzidas uma distância de cerca de 7 mi. (12 km.) ao Acre pelo aqueduto construído em 1800 pelo governador A'ymad al-Jazz'yr. Sob o domínio obrigatório britânico, uma fábrica de propriedade britânica engarrafava a "água Kabri". Na primavera de 1948, soldados do \*Haganah a caminho de reforçar o kibutz isolado de \*Ye'yi'am, mais a leste, foram pegos em uma emboscada em Kabri, e 46 homens caíram; um memorial foi criado lá. Um viveiro de árvores frutíferas do governo, um viveiro de árvores florestais do Fundo Nacional Judaico (JNF) e a administração regional do JNF estavam localizados em Kabri.

Site: <http://www.cabri.org.il>.

[Efram Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

### **KABRITHA, uma vila no território de Ptolemais (Acre).**

Nas listas talmúdicas que descrevem a área ocupada por aqueles que retornaram do exílio babilônico, está localizada na fronteira entre a "muralha de Acre" ao norte e a "fonte de Ga'aton" ao sul (Sif. 51; Tosef. Shev. 4:11; TJ, Shev. 6:1, 36c, et al.). Alguns estudiosos a procuraram em Khirbat Qab'yr'a ao sul de Nahariyyah e perto da saída de Na'yal Ga'aton, mas como essa posição é muito próxima ao mar e também fica a oeste da estrada costeira que marcava o limite teórico do Santo Terra, a identificação com \*Kabri a noroeste de Nahariyyah é preferível.

**Bibliografia:** Dalman, em: PJB, 19 (1923), 22 n. 3; Press, Ere'v 3 (1952), 467. **Adicionar. Bibliografia:** Y. Tsafir, L. Di Segni e J. Green, Tabula Imperii Romani. Judéia – Palestina. Maps and Gazetteer (1994), 159, sv

[Michael Avi Yonah]

**KACH**, partido israelense estabelecido pelo rabino Meir \*Kahane em 1971, como posto avançado da Liga de Defesa Judaica nos Estados Unidos. Kach defendeu que a halachá deveria se tornar a lei do Estado de Israel na Grande Israel, e propôs que os habitantes árabes do estado tivessem a opção de se tornarem cidadãos após uma verificação de segurança, desde que concordassem em servir nas forças de defesa e exercer outras funções civis e aceitar o status de ger toshav (residente não judeu), ou emigrar do país. Nas eleições para o Oitavo, Nono e Décimo Knessets Kach concorreu, mas não ultrapassou o limiar de qualificação de 1%. Uma tentativa de desqualificar o partido de concorrer nas eleições para o Décimo Knesset falhou. Nessa campanha eleitoral, Kach defendeu a expulsão dos árabes do país, para evitar que se tornassem maioria. Também defendeu que os Acordos de Camp David e o Tratado de Paz Egípcio-Israelense fossem revogados, que a resposta israelense a atos de terror fosse contraterrorista e que as mesquitas fossem removidas do Monte do Templo. Kach foi desqualificado pelo Comitê Central de Eleições de concorrer nas eleições do Décimo Primeiro Knesset. No entanto, o Supremo Tribunal de Justiça decidiu que a desqualificação era ilegal. Nessas eleições, Kach finalmente ultrapassou o limite de qualificação e Kahane entrou no Knesset. No Knesset Kahane apresentou vários projetos de lei que foram rejeitados pelo Knesset Presidium, liderado pelo presidente do Knesset Shlomo \*Hillel, por serem vistos como racistas. Em 31 de julho de 1985, tanto a Lei Básica: o Knesset quanto a Lei Eleitoral foram alteradas para permitir que o Comitê Central de Eleições desqualificasse listas que incitassem ao racismo e negassem o caráter democrático do Estado de Israel. Com base nisso, Kach foi desqualificado de concorrer nas eleições para o Décimo Segundo Knesset.

Após o assassinato de Kahane em novembro de 1990 em Nova York por um assassino egípcio, Kach se dividiu em dois movimentos. "Kahane y' ai", que foi chefiado por seu filho Binyamin Ze'ev, que foi morto em um ataque terrorista em Samaria em dezembro de 2000, e Ko'a'y, que logo assumiu o nome Kach, liderado pelo ex-assistente de Kahane, Baruch Marzel, que vive em Tel Rumeida em Hebron.

Após o massacre de Baruch Goldstein na Caverna de Machpelah em 24 de fevereiro de 1994 – que foi bem recebido por Kach – o movimento foi declarado ilegal, mas desde então continua existindo na clandestinidade, com seus membros participando de manifestações, entrando em confronto com a polícia, e atacando palestinos e propriedades palestinas. Depois que o governo aprovou o plano de retirada da Faixa de Gaza e o desmantelamento dos assentamentos, Kach defendeu a resistência violenta à remoção dos assentamentos, enquanto atacava verbal e fisicamente os ministros. Entre seus ativistas estão Marzel, No'am Federman, Tiran Pollack e Itamar Ben-Gvir, que foram frequentemente detidos pela polícia.

[Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

**KACYZNE (Katsizne), ALTER** (1885-1941), poeta iídiche e ensaísta. Nascido em Vilna, foi fotógrafo profissional e também escreveu poesia, ficção, drama e ensaios. Dele

kaczer, illés

os primeiros contos foram escritos em russo e publicados por S. \*An-Ski, um de cujos executores literários ele era; ele também completou o drama fragmentário de An-Ski, *Tog un Nakht* ("Dia e Noite"), que foi frequentemente apresentado em palcos iídiche, polonês e alemão na década de 1920. Sob a influência de IL \*Peretz e dos poetas poloneses modernos, Kacyzne escreveu seu primeiro drama místico, que não foi bem recebido. Despertou maior atenção com suas baladas folclóricas e com contos semi-místicos, semi-realistas, como "Kranke Perl" (" Pérola Doente" em Arabeskn, 1922). Seu drama *Dukus* ("O Duque", 1926), cujo herói era um lendário aristocrata de Vilna que abraçou o judaísmo, foi encenado pela primeira vez em Varsóvia com Abraham \*Morewski no papel principal e, em seguida, muitas vezes apresentado em teatros iídiche em todo o mundo. Seu drama histórico menos popular *Hordes* ("Herodes", 1926) foi geralmente considerado de maior valor literário. Seu romance de dois volumes *Shtarke un Shvakhe* ("Forte e Fraco"), que trata de intelectuais judeus poloneses durante a Primeira Guerra Mundial, foi publicado postumamente na Argentina em 1954. Fugindo dos alemães em 1941, ele tentou fugir para Tar nopol, mas foi apreendido por colaboradores ucranianos e espancado até a morte. Sua filha Shulamit Reale publicou o primeiro volume de suas obras coletadas em 1967.

**Bibliografia:** Rejzen, *Leksikon*, 4 (1929), 531-6; Ravitch, em: A. Kacyzne: *Shtarke un Shvakhe* (1954), introdução. **Adicionar.** **Bibliografia:** LNYL, 8 (1981), 117-19; N. Mayzl, *Forgeyer un Mitsay tler* (1946), 361-71; A. Goldberg, *Undzere Dramaturgn* (1961), 333-54; D. Sadan, em: *Avnei Mifan*, 3 (1972), 188-1; Y. Rapoport, *Mehus fun Dikhtung* (1963), 294-300; Sh. Belis, *Portretn un Problemen* (1964), 68-73.

[Melech Ravitch]

**KACZÉR** (originalmente **Katz**), **ILLÉS** (1887-1980), autor e jornalista húngaro. Nascido em Szatmár, Kaczér começou sua carreira no jornalismo provincial antes de começar a escrever para jornais de Budapeste. Ele fez seu nome como romancista e dramaturgo, e seus dramas tiveram um sucesso considerável na Hungria durante a década de 1920. A essa altura, porém, como resultado da revolução de 1918-19, ele havia deixado o país e ido morar primeiro em Viena e depois em Berlim, Romênia e Tcheco-eslováquia. Em 1938 mudou-se para Londres, mas em 1959, altura em que já estava estabelecido como colaborador de histórias e ensaios para o jornal de língua húngara *Uj Kelet*, fixou residência em Israel. Kaczer foi conhecido por seu poderoso tratamento de temas judaicos, desde os tempos bíblicos até a era do conflito familiar social e religioso nos séculos XIX e XX. Suas obras incluem o romance *Khafrit, az egyptomi as szony* (1916); a peça *Megjött a Messiás* (1921); *Ikongo nem hal meg* (1936); *Não temas, meu servo Jacob* (1947); e *The Siege of Jericho* (1949), publicado originalmente em Londres como *The Siege*, 2 vols; e *Három a csillag* (1956).

**Bibliografia:** *Magyar Zsidó Lexikon* (1929), 445; *magiar Irodalmi Lexikon*, 1 (1963), 565.

[Baruch Yaron]

**KACZERGINSKY, SZMERKE** (1908-1954), escritor iídiche. Nascido em Vilna (Lituânia), Kaczerginsky ingressou na carreira literária

grupo \*Yung Vilne em 1929, contribuindo com poemas e histórias para suas publicações. Ele trabalhou como impressor e foi ativo em movimentos comunistas clandestinos, por cuja atividade foi frequentemente preso. Durante a ocupação alemã, ele foi um dos vários intelectuais iídiches (incluindo \*Abraham Sutzkever) forçados a selecionar as propriedades mais importantes do \*YIVO Institute a serem enviadas para a Alemanha (o material não escolhido estava programado para ser destruído). Esta Brigada Papir contrabandeou ambos os livros para serem escondidos no gueto de Vilna e armas para os guerrilheiros. Kaczerginsky escapou do gueto antes de sua liquidação e juntou-se aos guerrilheiros. Após a libertação, Kacz Erginsky retornou a Vilna, onde ajudou a desenterrar os materiais escondidos e enviá-los para a nova sede da YIVO em Nova York. Desanimado pelo controle soviético, partiu para a Polônia e depois para Paris. Em maio de 1950 estabeleceu-se na Argentina, onde se tornou uma figura de destaque na vida cultural iídiche. Ao retornar de uma turnê de palestras, ele foi morto em um acidente de avião. Os escritos de Kaczerginsky são notáveis por sua simplicidade e poder. Sua obra mais importante narra, em verso, prosa e drama, o gueto de Vilna e o movimento partidário judaico. Entre seus livros estão: *Khurbn Vilne* ("A Destruição de Vilna", 1947) e *Ikh Bin Geven a Partizan* ("Eu Era um Partidário", 1952); em suas viagens após a guerra, ele coletou *Lider fun di Getos un Lagern* ("Canções dos guetos e campos de concentração", 1948).

**Bibliografia:** E. Schulman: *Yung Vilne* (1946), 17-20; Shmerke Katsberginski *Onden-Bukh* (1955), incl. *Bíblia Adicionar. Bibliografia:* LNYL, 8 (1981), 48-50.

[Elias Schulman / Faith Jones (2ª ed.)]

**KADAN** (Checo **Kadaň**; Ger. **Kaaden**), cidade em NW Boêmia, República Checa. Os judeus são mencionados pela primeira vez no Kadan em 1339 e 1341. Entre 1465 e 1517, sete judeus receberam formalmente a cidadania. No entanto, depois que a cidade comprou sua liberdade do senhor local, os judeus foram expulsos em 1520. Depois de receber permissão de Frederico II, uma família judia se estabeleceu em Kadan em 1624; mais seguidos (principalmente de \*Udlice) apesar dos protestos dos moradores. Esta nova comunidade foi expulsa em 1650 após a execução de um judeu visitante sob a acusação de matar uma criança cristã. O corpo da criança foi preservado em um altar especial na igreja (que foi incendiada em 1810). Havia dez famílias judias na cidade em 1724 e nove em 1798. Mais moravam lá desde meados do século XIX, totalizando 118 no distrito em 1869 e 219 em 1881. A congregação, fundada em 1874, foi aprovada em 1884 e legalmente tornou-se uma comunidade em 1893. De 409 em 1910, o número de judeus caiu para 116 (1,5% da população total) em 1930. A comunidade foi dispersa na época da ocupação nazista da área dos Sudetos e a sinagoga foi incendiada em 10 de novembro de 1938. A maioria dos judeus que permaneceram no Protetorado foi enviada para os campos de extermínio.

**Bibliografia:** J. Hoffmann, em: H. Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Boehmens...* (1934), 223-45; *Germ Jud*, 2 (1968), 384.

[Jan Hermann]

**KÁDAR, JÁN** (1918-1979), diretor de cinema. Nascido em Budapeste, Kádár foi preso em um campo de trabalho húngaro durante a Segunda Guerra Mundial. Mais tarde, ele trabalhou para os estúdios de cinema do estado tcheco e, com Elmar Klos, fez *Death Is Called Engelchen*, que foi aclamado. Ficou conhecido no Ocidente pelo filme *The Shop on Main Street* (1965), estrelado por Ida Kaminska e vencedor do Oscar. Kádár esteve ligado aos escritores e artistas envolvidos no movimento liberal na Checoslováquia em 1968. Em 1969, dirigiu o filme americano da história de Bernard Malamud, *Angel Levine*.

**KADARI, SHRAGA** (1907-1982), autor hebraico. Nascido em Lvov, foi em 1927 para Ereẓ Israel, onde trabalhou como lavrador, e mais tarde foi um dos fundadores da *Ke far Pines*. Em 1936 ingressou na equipe do departamento cultural do *Va'ad Le'ummi*. Após o estabelecimento do Estado de Israel, tornou-se funcionário do Ministério da Previdência Social.

Suas histórias e artigos apareceram em muitos jornais e revistas (particularmente os diários *Davar* e *Ha-yofeh*). Ele publicou vários livros, incluindo *Mi-Martef ha-Olam* (1936), *Asonah shel Alinah* (1939), *Einayim Aẓumot* (1945), *Ey ha-Aha vah* (1956), *Mi Yitten Boker* (1960, um romance), *Megilat Korekh ha Sefarim* (1962), *Veha-Boker le-Darko Oleh* (um romance, 1981), e *Shezufe ha-Levi ha-Ayat* (1967, uma coleção de histórias).

**Bibliografia:** J. Lichtenbaum, *Bi-Tejumah shel Sifrut* (1962), 121-5; J. Churgin, em: *Ha-yinnukh*, 4 (1962), 454-8; A. Cohen, *Soferim Ivriyim Benei Zemannenu* (1964), 80-83. **Adicionar.** **Bibliografia** : A. Sharvit, "Hilkhei Nefesh u-Markhei Lashon: Iyyun bi-Ye'irat Shraga Kadari," em: *Yerushalayim* 13:1-2 (1979), 111-18; A. Sharvit, "Ye'irat Shraga Kadari be-Hebet Nossaf," em: *Ha'yofeh* (1983), 6; A. Lip shitz, "Li-Demutam shel Shenei Mesaperim: Yehudah Ya'ari ve-Shraga Kadari," em: *Bi'aron*, 5:17-18 (1983), 123-27; G. Shaked, *Ha-Sipporet ha-Ivrit*, 3 (1988), 158-64.

[Getzel Kressel]

**KADDARI, MENACHEM ZEVI** (1925- ), erudito e linguista hebreu. Nascido em Mezoekoesvesd (Hungria), Kaddari estudou filosofia e línguas semíticas na Universidade Pazmany-Peter de Budapeste e bibliografia judaica, Bíblia e filosofia judaica no Seminário Rabínico (1945-1946). Ele imigrou para Israel em 1947 e continuou seu treinamento acadêmico em hebraico, Bíblia, filosofia judaica e Cabala na Universidade Hebraica de Jerusalém (1947-1950). Em 1953 apresentou seu Ph.D. tese sobre Gramática da Língua Aramaica do *Zohar* (publicada em 1971). Lecionando na Universidade Bar-Ilan desde 1961, foi nomeado professor titular em 1970, onde também atuou como reitor da Faculdade de Humanidades (1967-1970) e reitor da Universidade (1971-74). Ele também ensinou em várias universidades no exterior, entre elas a UCLA (1967), a Universidade de Leeds, Reino Unido (1978), e a Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo (1979-81). Kaddari foi eleito membro da Academia Hebraica em 1973 e seu vice-presidente em 1994.

Ele recebeu o Prêmio Israel em 1999. Os principais campos de pesquisa de Kaddari são o aramaico, a sintaxe hebraica, o hebraico bíblico e rabínico e, principalmente, o hebraico moderno. Entre suas principais obras estão *Oyar Leshon ha-Mikrah: Konkordansi'ah Mele'ah*

u-Millon Ivri ve-Angli, letras y-y, iniciadas por Y. Blau e S. Loewenstamm, com quem já havia colaborado na publicação do vol. 3 (letras y-y, (e *Taybir ve-Semantikah ba-Ivrit shel-le-ayar ha-Mikrah: Iyyunim ba-Di'akhroni'ah shel ha-Lashon ha-Ivrit*, 2 vols. (1991, 1995). Uma lista completa das obras e publicações científicas de Kaddari apareceu em *Mejkarim ba Lashon ha-Ivrit ha-Attikah ve-ha-y adashah li-Khevod Men achem Zevi Kaddari* (ed. S. Sharvit, 1999, 413-424).

Durante a Segunda Guerra Mundial, Kaddari foi ativo no movimento sionista clandestino pioneiro na Hungria (1943-1946) e membro do secretariado conjunto dos campos *ma'pilim* (\* migração imigrante ilegal) em Chipre (1946-47). Durante a Guerra da Independência de Israel, ele lutou na Haganah em *Gush Etzyon* (\**Massu'ot Yitzyak*) e em Jerusalém.

[Aharon Maman (2ª ed.)]

**KADDISH** (Aram. *y'y y'y y'*; *ysanto*), uma doxologia, a maior parte em aramaico, recitada com respostas congregacionais no encerramento de seções individuais do serviço público e na conclusão do próprio serviço. Existem quatro tipos principais de Kadish:

(a) O KADDISH INTEIRO (OU COMPLETO), cujo texto é o seguinte:

Glorificado e santificado seja o grande nome de Deus em todo o mundo que Ele criou de acordo com Sua vontade. Que Ele estabeleça Seu reino em sua vida e durante seus dias, e na vida de toda a casa de Israel, rapidamente e em breve; e diga: Amém.

A resposta congregacional, que é repetida pelo *\*sheli'ay yibbur* é

Que Seu grande nome seja abençoado para sempre e por toda a eternidade.

Bendito e louvado, glorificado e exaltado, exaltado e honrado, adorado e louvado seja o nome do Santo, bendito seja Ele, além de todas as bênçãos e hinos, louvores e consolações que já são proferidas no mundo; e diga amém.

Que as orações e súplicas de toda a casa de Israel sejam aceitas por seu Pai no céu; e diga: Amém.

Que haja paz abundante do céu e da vida, para nós e para todo o Israel; e diga: Amém.

Aquele que cria a paz nos seus altos, que Ele crie a paz para nós e para todo o Israel; e diga amém.

É recitado pelo *sheli'ay yibbur* após cada *\*Amidah* (praticamente concluindo todo o serviço), exceto no serviço da manhã quando vem após a oração *U-Va le-yiyyon*.

(b) O "MEIO" KADDISH consiste no texto acima com exceção da passagem conclusiva, de "Que as orações e súplicas..." até o final da oração. Também é recitado pelo *sheli'ay yibbur* e funciona como um elo entre as seções de cada serviço. No serviço da manhã, o "Meio" Kadish é recitado após os salmos (\**Pesukei de-Zimra*), o *Amidah* (ou o *\*Tayanun*, quando dito) e a Leitura da Lei. No serviço da tarde, é recitado antes da *Amidá*; no serviço da noite antes de *Ve-Hu Ra'um*

(quando os salmos especiais antes dele são recitados) e antes da *Amidá*. Também é recitado antes do serviço *\*Musaf*.

kadish

(c) O KADDISH DE-RABBANAN (“o prato Kad dos eruditos”) consiste em todo o Kadish com “Que as orações e súplicas...”, no entanto, substituído por “[Oramos] por Israel, por nossos professores e seus discípulos e os discípulos de seus discípulos, e para todos os que estudam a Torá, aqui e em todos os lugares. Que eles tenham paz abundante, benevolência, amplo sustento e salvação de seu Pai que está nos céus; e diga: Amém”. A oração então continua com a passagem “Que haja paz abundante do céu ...” É recitado pelos enlutados após o estudo comunal e na sina gogue, particularmente após a leitura de \*Ba-Meh Madlikin

(Shab. 2) nas noites de sexta-feira, após o culto matinal e depois de \*Ein Ke-Eloheinu.

(d) O KADDISH DOS ENLUTADOS contém o texto completo de todo o Kaddish, com exceção da linha “Que as orações e súplicas...” É recitado pelos parentes próximos do falecido (ver: \*Luto) após o \*Aleinu, ao final de cada culto, podendo ser repetido após a leitura dos salmos adicionais.

Todas as quatro formas do Kadish são recitadas em pé, de frente para Jerusalém. Em algumas comunidades, toda a congregação está de pé, em outras apenas os enlutados. Se alguém estiver no início do Kadish, no entanto, não deve sentar-se antes da resposta “Que Seu grande nome seja abençoado...”, é feito para o parágrafo de abertura. Também é adicionado ao Kadish recitado na celebração que marca a conclusão do estudo de um tratado do Talmud (Siyyum).

O Kadish é caracterizado por uma abundância de louvor e glorificação de Deus e uma expressão de esperança para o rápido estabelecimento de Seu reino na terra. A breve referência a este último (“Que Ele estabeleça Seu reino”) na versão ashkenazi usual é expandida pelos sefarditas com ve-Yaÿmaÿ purkaneih ve-karev meshiÿeih (“Que Ele faça Sua salvação mais próxima e traga Seu Messias para perto”). A resposta congregacional “Seja bendito o Seu grande nome para sempre e por toda a eternidade” é o cerne da oração (Sifre a Deut. 32:3). O versículo é semelhante a Daniel 2:20 (em aramaico), a Jó 1:21 e ao Salmo 113:2 (em hebraico) e ao elogio “Bendito seja o nome do Seu glorioso reino para todo o sempre”. que foi recitado no Templo (Yoma 3:8). De acordo com R. Joshua b. Levi, “juntando-se em voz alta e em uníssono nesta resposta congregacional ...” tem o poder de influenciar o decreto celestial em favor de alguém (Shab. 119b; cf. Mid. Prov. 10).

A forma simples em que são formulados os apelos escatológicos e a falta de alusão à destruição do Templo indicam a antiguidade da oração do Kadish. A frase de abertura, “Magnificado e santificado seja o Seu grande nome no mundo...” (cuja origem é Ez 38:23), mostra afinidades com o “Pai Nosso” (Mt 6:9-13); frases semelhantes foram aparentemente usadas em uma variedade de orações públicas e privadas (por exemplo, a de ação de graças pela chuva, citada em TJ, Ta’an. 1:3, 64b). A oração do prato Kad não fazia originalmente parte do serviço da sinagoga. O Talmud (Sot. 49a, e Rashi ad loc.) registra especificamente

que serviu primeiro como uma oração conclusiva para o discurso público agádico que também foi conduzido em aramaico. O Kaddish de-Rabbanan atesta esta conexão. Versos especiais foram inseridos no Kaddish de-Rabbanan, para o nasi, resh galuta, e os chefes das academias (cf. Schechter em Gedenkbuch D. Kaufmann (1900), Hebr. parte 52–4), ou, como no lêmén, para estudiosos ilustres como Maimônides (Carta de Naÿmanides aos franceses Rabinos, em Koveÿ Teshuvot ha-Rambam, edição de Leipzig (1859), 9a).

O Kadish é mencionado como parte das orações diárias da sinagoga prescritas pela primeira vez no tratado Soferim (c. sexto século EC). Nos tempos geônics, tornou-se uma oração obrigatória na sinagoga, exigindo a presença de dez homens adultos. O nome Kadish é mencionado pela primeira vez em Soferim 10:7, e a passagem explicativa começando com “Bendito e louvado... etc.” (que é recitado em hebraico) foi adicionado para falantes não aramaicos. A súplica pela aceitação da oração (“Que as orações e súplicas... etc.”), a oração pelo bem-estar dos suplicantes (“Que haja abundante paz do céu...”), e a passagem conclusiva (“Ele que cria a paz... etc.”, cf. Jó 25:2), foram todos acréscimos posteriores.

O texto em alemão e italiano, citado acima, é derivado do Seder Rav \*Amram (ed. por D. Hedegard, 1951), mas apresenta variações locais. No rito iemenita, a frase le-ella u-le-ella (“muito além de todos os louvores”) é repetida durante todo o ano, e não apenas durante os dez dias de penitência. Em Jeru salem e Safed a palavra kaddisha é adicionada no Kaddish de-Rabbanan terminando “neste lugar sagrado e em todos os lugares”, e de acordo com o Maÿzor Romanyah, várias adições foram feitas à passagem “Que as orações e súplicas ...” No Por outro lado, o convite final à congregação para responder “amém” (ou seja, ve-imru, “e diga”) não está no Seder Rav Amram nem em outros manuscritos antigos.

A prática dos enlutados recitando o Kadish parece ter se originado durante o século XIII, na época das severas perseguições na Alemanha pelos cruzados. Nenhuma referência é feita a ele no Maÿzor Vitry (o comentário na página 74 é uma interpolação posterior). De acordo com uma agadá tardia (originada no Seder Eliyahu Zuta), R. \*Akiva resgatou uma alma do castigo no inferno, incitando os filhos deste último a recitar o verso “Que Seu grande nome seja abençoado...” A ideia já foi expressa anteriormente no Sinédrio 104a. O Kadish do enlutado, agora citado por 11 e não os 12 meses completos do período de luto (de acordo com o Sh. Ar., YD 376:4, o período mais longo implica uma visão desrespeitosa da piedade dos pais), também é recitado no \*yahrzeit. Tem sido sugerido que o Kadish tornou-se a oração do enlutado por causa da menção da ressurreição dos mortos na passagem messiânica no início.

(A frase, no entanto, não ocorre mais na maioria das versões hoje.) O Kadish não é propriamente “uma oração pela alma do falecido”, mas uma expressão do ÿidduk ha-din (“justificação do julgamento”) por os enlutados, em conformidade com o espírito da máxima: “O homem é obrigado a louvar o mal [que lhe acontece] assim como louva o bem” (Ber. 9:5).

No entanto, a oração é popularmente considerada uma “oração para



os mortos” na medida em que um filho, em iídiche, é freqüentemente chamado de “um kadish”, e diz-se que um homem morreu “sem deixar um kadish”.

### Interpretação Musical

As várias formas e funções do Kadish no serviço são combinadas por uma variedade de configurações musicais. As melodias vão desde simples recitativos de parlando até elaboradas produções solo, desde melodias leves no gosto popular até composições mais solenes e impressionantes. Salamone de \*Rossi chegou a definir todo o texto para um coro de três e cinco vozes (Ha-Shirim asher li-Shelomo, Veneza, 1623, nos. 1 e 16). No entanto, alguns princípios orientadores podem ser determinados a partir da multiplicidade de melodias do Kadish. No rito Ashkenazi, o Kadish antes da Amidá (especialmente na oração de Musaf) é distinguida por um esforço para uma expressão melódica sublime (ver \*Music, Jewish, Ex. 30; e \*Mi-Sinai Niggunim, Ex. 1, nos. 3, 7, 9); sua música às vezes é idêntica à da seguinte bênção de Avot. Os sefarditas enfatizam antes o Kadish que precede Barekhu, por meio de elaboradas coloraturas (Idelsohn, Melodien, 2 (1922), 97, nº 50; 4 (1930), 137, nº 32; 195, nº 220), ou pela identidade melódica com a dita bênção. Nas sinagogas Ashkenazi, certas situações litúrgicas evocam melodias Kadish de um caráter ou forma definida. O Kadish que fecha a oração do Musaf é preferencialmente cantado a uma melodia animada e alegre, às vezes de maneira dançante (exemplo mais antigo anotado por Benedetto Marcello em seu Estro Poetico-Armonico, Veneza, 1724-27). Durante os festivais

Kaddish

\* Refrain

Yit - ga - dal - vé - yit - ka - dañ

ñe - mú - ra - ba.

Bé - 'ha - yé - khon - uv - yo - mé

khon - uv - 'ha - yé - dé - khol - bet

ya - ra - el - ba - a - ga

la - u - viz - man - ka - riv

veim - ru - A - men.

Uma melodia Kadish cantada antes de Barekhu no serviço matinal sefardita em Rosh Ha-Shanah. Barekhu é cantado com a mesma melodia. De O. Cahby (ed.), Liturgie Sephardi no 65, 1959. Cortesia da World Sephardi Federation, Londres.

o Kadish sobre o rolo da Torá e que antes da noite Amidah são “rotulados” com motivos musicais característicos da festa em questão. No Sim'yat Torá, que encerra o ciclo de feriados, os motivos característicos de todos os festivais são reunidos no “Ano-Kadish”.

As melodias particulares ancoradas nas tradições locais também merecem destaque, como o chamado Kadish Trommel (“drum ming”) que costumava ser cantado em Frankfurt no Meno no “Purim Vinz” – o 20'ty de Adar, comemorando aquele dia em 1616, quando, após a perseguição \*Fettmilch, os judeus foram trazidos de volta para a cidade “com trombetas e tambores”, conforme descrito no Megillat Vinz de Elhanan Helen (ver F. Ogutsch, Der Frankfurter Kantor, 1930, 103, n. 319). O famoso “Kadish” de R. \*Levi Isaac de Berdichev, A Din-Toyre mit Got, é uma espécie de introdução ao Kadish litúrgico, no qual Levi Isaac se dirige e repreende a Deus em um extenso “poema em prosa” cuja melodia compreende elementos da liturgia das Grandes Festas (ver Idelsohn, Melodien, 10 (1932), XII, 29, n. 104). O Kadish de Leonard Bernstein (sua Sinfonia nº 3, 1963) para narrador, coro e orquestra é também uma espécie de “processo contra Deus” centrado no Kadish e, portanto, descendente da canção de Levi Isaac.

[Hanoch Avenary]

### Mulheres e Kadish

Literatura Resposta, fontes históricas e testemunhos contemporâneos indicam que pelo menos desde o século XVII algumas mulheres recitaram o Kadish do enlutado, tanto em casa durante a shivá quanto nos serviços diários na sinagoga. Rezar o Kadish no túmulo durante o funeral também era uma prática habitual entre as mulheres devotas em certas comunidades. O mais antigo responsum conhecido no qual a questão das mulheres e do Kadish é discutido aparece na obra do final do século XVII de R. Jair Hayyim Ben Moses Samson \*Bacharach, conhecido como y avvat Yair. Com base em um conjunto particular de circunstâncias em Amsterdã, o responsum de R. Bacharach, que ficou conhecido como “o caso de Amsterdã”, conclui que as mulheres podem recitar o Kadish, mas as nuances do responsum são usadas por vários rabinos de maneiras diferentes. Entre aqueles que restringem o caso de Amsterdã, argumentando de várias maneiras por limitações na expressão de dor das mulheres por meio da recitação pública do Kadish, são os Be'er Heitev, Geshet ha-y ayim, Mishpetei Uziel, Mat teh Ephraim e Aseh Lekha Rav. R. Israel Meir \*Lau, ex -rabino-chefe Ashkenazi em Israel, e Reuven Fink nos EUA são inflexíveis em sua oposição à recitação do Kadish pelas mulheres.

Enquanto R. Bacharach, que percebeu que estava transformando a prática social, também articulou cautela, aqueles que restringem sua opinião projetam um medo geral de que as mulheres ingressem na esfera pública religiosa. Essa apreensão está ausente na minoria vocal de decisores que oferecem interpretações lenientes do caso de Amsterdã, muitas vezes acrescentando detalhes específicos relevantes para circunstâncias sociais alteradas. Exemplos são encontrados nos escritos de R. Joseph B. \*Soloveitchik, R. Aaron \*Soloveitchik, R. Moshe Leib Blair e R. Yehuda Herzl Henkin.

Em 1916, Henrietta \*Szold expressou sua convicção de que nunca foi pretendido pela lei e costume judaicos que as mulheres

Kadelburg, Lavoslav

deveriam estar isentos de mandamentos positivos se fossem capazes de realizá-los, escrevendo: “E do Kadish eu tenho certeza que isso é particularmente verdadeiro” (carta a Haym Peretz, em *Four Centures of Jewish Women's Spirituality*, ed. E. Umansky e D. Ashton (1992), 164-65).

Entre as mulheres ortodoxas modernas no início do século 21, a recitação do Kadish é generalizada. Na prática reformista, reconstrucionista e mais conservadora, as mulheres recitam o Kadish do enlutado como uma coisa natural e também são contadas entre as dez pessoas necessárias para constituir o minyan exigido para o culto comunitário. Nos últimos anos, várias mulheres escreveram testemunhos pessoais sobre a recitação do Kadish em ambientes ortodoxos. Estes incluem EM

Broner (*Mornings and Mourning: A Kaddish Journal* (1994)) e Sara Reguer e Deborah E. Lipstadt (em ensaios antológicos em *On Being a Jewish Feminist*, ed. S. Heschel (1983; rep. 1995), 177-81, 207-9).

[Rochelle L. Millen (2ª ed.)]

**Bibliografia:** D. de Sola Pool, *A Antiga Oração Judaico-aramaica, o Kadish* (1909); Karel, em: *Ha-Shilo'a'y*, 35 (1918), 36–49, 426–30, 521–7; Elbogen, *Gottesdienst*, 92-98; Abrahams, *Companion*, xxxixf., lxxviiiif.; Idelsohn, *Liturgia*, 84-88; J. Heinemann, *Ha-Tefilote bi-Tekufat ha-Tanna'im ve-ha-Amora'im* (19662 ), índice, 189, SV; Heinemann, em: *JSS*, 5 (1960), 264-80. **Adicionar. Bibliografia:** RL Millen, *Mulheres, Nascimento e Morte na Lei e Prática Judaica* (2004); D. Golinkin, *Halakhah for Our Time: A Conservative Approach to Jewish Law* (1991); idem (ed.), *Responso do Va'ad Halakhah da Assembléia Rabínica de Israel*, vol. 3 (1997); W. Jacob (ed.), *American Reform Responso: Collected Responso da Conferência Central de Rabinos Americanos, 1889–1983* (1983).

**KADELBURG, LAVOSLAV** (1910-1995), advogado. Kadelburg nasceu em Vinkovci, na Croácia, e lá completou o ensino médio. Participou da organização juvenil local Herut (1925-1930) e estudou direito e economia. Foi nomeado procurador-geral no Supremo Tribunal da República Sérvia; posteriormente atuou como juiz no mesmo tribunal, aposentando-se em 1966. Nos anos seguintes atuou como juiz em Tribunais Arbitrais Internacionais.

Antes da invasão nazista da Iugoslávia em abril de 1941, ele foi mobilizado como oficial da reserva do Exército Real Iugoslavo; ele foi internado em campos de prisioneiros de guerra na Alemanha durante a Segunda Guerra Mundial. Após o seu regresso, Kadelburg desenvolveu contactos estreitos com o novo regime que assumiu o país sob a liderança de Tito e voltou a envolver-se nos assuntos judaicos. Junto com o Dr.

Albert \*Vajs (Weiss), ajudou na reabilitação dos poucos sobreviventes do Holocausto e na restauração da vida judaica. Com a morte de Vajs, ele continuou como presidente da renovada Federação das Comunidades Judaicas em Belgrado. Ele ocupou essa posição por muitos anos e foi considerado o esteio do judaísmo naquela área. Ele também foi membro do Executivo do Congresso Judaico Mundial.

Comandando várias línguas, ele era uma figura amplamente respeitada nas assembleias judaicas europeias, onde seu conselho era frequentemente solicitado.

[Zvi Loker (2ª ed.)]

**CADESH** (Heb. קַדֶּשׁ יְיָ, (ônimo de vários lugares em Ereẓ Israel e Síria aos quais um caráter sagrado é atribuído.

קַדֶּשׁ יְיָ (Barnea-Cades, Cades) 1( קַדֶּשׁ יְיָ, קַדֶּשׁ יְיָ, קַדֶּשׁ יְיָ, קַדֶּשׁ יְיָ importante oásis situado na fronteira sul de Canaã (Núm. 34:4; Js. 15:3; Ez. 47:19; 48:28) no deserto de Zin (Nm. Núm. 20:1; 27:14; 33:36; Deut. 32:51) – parte do deserto de Paran (Núm. 20:16) – a uma distância de onze dias de viagem do Monte Horebe (Dt 1:2). Cades é alternativamente chamada de En-Mishpat (“fonte do julgamento”; Gn 14:7) e as “águas de Meribá” (“disputa”, Nm 20:13, 24; 27:14; Dt 32:51), nomes que indicam seu papel especial como local sagrado de julgamento e reunião para as tribos do deserto.

Cades-Barnéia aparece nas histórias de Abraão (Gn 16:14; 20:1) e na descrição da expedição de Chedor Laomer e seus aliados; Cades-Barnéia, aqui chamada En-Mishpat, teria sido habitada por amalequitas (Gn 14:7). Durante o Êxodo serviu como ponto de encontro para as tribos israelitas no deserto (Dt 1:46). Alguns estudiosos o consideram o primeiro centro anfitrião dos israelitas. De Cades Barnea espiões foram enviados para explorar Canaã (Nm 13:26); a tentativa de penetrar em Canaã foi impedida por Arade e Horma (Nm 14:40-45; 21:1; 33:36-40); mensageiros foram enviados ao rei de Edom; e daqui os israelitas partiram em sua marcha para o leste para a Transjordânia (Números 20:14ss.; 33:36ss.; Deut. 1:46ss.; Juizes 11:16ss.).

A tradição bíblica associa Cades-Barnéia à família de Moisés em particular: aqui Moisés tirou água abundante da rocha; aqui, ele e Arão foram punidos por sua falta de fé, negando-se a entrada na terra de Canaã (Nm 20:2ss); aqui sua irmã Miriã morreu e foi sepultada (Nm 20:1); e Arão morreu próximo ao monte Hor (Nm. 20:22–29; 33:37-39). Kadesh-Barnea foi identificado com o grupo de nascentes 46 mi. (75 km.) ao sul de Beer-Sheba e 15 mi. (25 km.) ao sul de Niyyanah. O nome é preservado na fonte mais ao sul yAyn Qudays, mas yAyn al-Qudayrīt ao norte é de muito maior importância por ser uma fonte rica que rega uma planície fértil. Em sua vizinhança foi descoberta uma grande fortaleza da época dos reis de Judá. A maioria dos estudiosos, portanto, identifica Cades-Barnéia com a fonte maior; todo o grupo de nascentes pode ter sido originalmente chamado Cades-Barnéia e o nome sobreviveu no sul, apesar de sua menor importância. Durante a campanha do Sinai, uma grande fortaleza israelita foi descoberta também acima dos dias yAyn Qu, bem como numerosos restos em toda a região do Bronze Médio I (c. 2000 aC) e períodos israelitas.

Escavações em grande escala em 1976 e 1982 descobriram três fortalezas sobrepostas no local. A primeira datava do século XI, a segunda da época de Ezequias e media 20 x 60 m (65 pés x 195 pés) com seis torres retangulares e um fosso e talude em três lados, e o terceiro ao sétimo século, provavelmente destruído por Nabucodonosor. As inscrições indicam que os habitantes da fortaleza provavelmente falavam hebraico.

(2) Kedesh na Galiléia (Heb. קִדְשׁ יְיָ קִדְשׁ יְיָ קִדְשׁ יְיָ, (y uma das principais cidades da Alta Galiléia no território cananeu e israelita

rios. Na opinião de alguns estudiosos, é mencionado na lista de cidades conquistadas por Tutmés III (c. 1468 aC) e retratado em um relevo de Seti I (c. 1300 aC); outros, no entanto, argumentam que essas referências são para Kadesh no Orontes. Na Bíblia, “Quedes na Galiléia, na região montanhosa de Naftali” aparece na lista dos reis cananeus derrotados (Js 12:22), como cidade de refúgio (Js 20:7) e cidade levítica (Js. 12:22). 21:32; I Crônicas 6:61), e como uma das cidades fortificadas da tribo de Naftali (Js 19:37). Foi conquistada por Tiglate-Pileser III em sua expedição em 733/2 AEC (II Reis 15:29), mas continuou a existir no período do Segundo Templo, tornando-se uma cidade helenística no território de Tiro. Perto de Kedesh, Jonathan, o Hasmoneus derrotou o exército de Demetrius II (I Macc.

11:63–73; José, Ant. 13:154). É identificado com Tell Qadis, um grande Tell com vista para o fértil planalto a oeste do yuleh, e contendo restos e fortificações dos cananeus, israelitas e períodos posteriores. Um templo romano foi parcialmente escavado em 1981–84, dedicado sob Adriano em 117/8 EC

יָיָי יָיָי יָיָי יָיָי יָיָי .Heb (Naftali-Kedes) **קדש** local de nascimento), יָיָי יָיָי יָיָי Baraque, filho de Abinoão, localizado na Galiléia, no território da tribo de Naftali (Jz 4:6, 9–11). É geralmente identificado com Kedesh (2), mas isso parece infundado pelas seguintes razões:

(a) Kedesh Alta Galiléia fica longe do Monte Tabor, nas proximidades do qual ocorreu a batalha de Débora com os reis cananeus;

(b) “Elon-Bezaananim, que está junto a Quedes” (Jz 4:11) também é conhecido pela descrição da fronteira de Naftali, onde está situada entre o Tabor e o Jordão (Js 19:33).

Kedesh-Naphtali deve, portanto, ser procurado a leste do Monte Tabor e nesta área Khirbat al-Kadýsh perto de Pori yyah, que contém extensos restos do início do período israelita, foi proposto como a localização do local.

(4) Cades no Orontes, uma cidade importante no período cananeu no rio Orontes, identificada com Tell Nabý Mind ao sul do lago Homs. Juntamente com Megido, Cades liderou a coalizão dos reis cananeus contra Tutmés III em sua grande batalha em c. 1468 AEC Embora confinado com os outros reis derrotados dentro das muralhas de Megido, o rei de Cades conseguiu escapar do cerco egípcio e Cades foi conquistada apenas durante a sexta campanha de Tutmés, em seu oitavo ano. No século XIV aC, a cidade ficou sob influência hitita, conforme indicado pelas cartas de \*El-Amarna. Foi conquistada no início do século XIII por Seti I, como mostra uma estela descoberta por Pézard em suas escavações em Cades. Um relevo representando a conquista de Seti pode ser preservado no templo de Karnak, no Egito, mas alguns estudiosos o interpretam como uma referência a Cades na Galiléia. Durante o reinado de Ramsés II, uma famosa batalha entre os egípcios e os hititas (c. 1280 aC) ocorreu perto de Cades; na verdade terminou em uma derrota para os egípcios e Cades permaneceu na posse dos hititas. De acordo com o tratado de paz concluído após a batalha, a fronteira entre os dois reinos no Líbano al Biq'a foi movida para o sul de Cades. Faltam mais informações sobre a cidade. Aparentemente foi destruído na invasão de

os Povos do Mar no início do século XII aC e seu lugar foi ocupado no período israelita por Riblah no Orontes ao sul de Cades. A fronteira de Lebo-Hamate na Bíblia corresponde à fronteira egípcia ao sul de Cades.

Escavações de 1975 revelam um assentamento no local no sexto milênio aC e, em seguida, reocupação no terceiro milênio. O assentamento foi aparentemente destruído por volta de 1600 aC e restabelecido na época mencionada nas fontes, ou seja, 1468.

**Bibliografia:** (1) B. Rothenberg e J. Aharoni, Tagliyyot Sinai (1958); HC Trumbull, Kadesh-Barnea (1884): CL Woolley e TE Lawrence, The Wilderness of Zin (1915); Glueck, em: AASOR, 15 (1935), 118ss.; Phythian-Adams, em: PEFAS, 67 (1935), 69ss.; 114ss.; de Vaux e Savignac, em: RB, 47 (1938), 89ss. (2) J. Aharoni, Hitnaýalut Shivtei Yisrael ba-Galil ha-Elyon (1957), índice; Avi-Yonah, Terra, em dex; Albright, em: BASOR, 19 (1928), 12; 35 (1929), 9; J. Garstang, Joshua Judges (1931), 390-91. (3) Pressione, em: BJPES, 1, pt. 3 (1933/34), 26ss.; J. Aharoni, op. cit., índice; Kolshari, em: BIES, 27 (1963), 165ss. (4); M. Péyard, Missão de Qadesh à Tell Nebi Mend... (1931); Du Buisson, em: Mélanges Maspéro, 1 (1938), 919ss.; Gardiner, em: Onomastica, 2 (1947), índice; Aharoni, Land, índice.

[Yohanan Aharoni]

**KADIMAH** (Heb. יָיָי יָיָי יָיָי יָיָי ;“Avante”), assentamento semi-urbano no centro de Israel. Kadimah foi fundado como um moshav em 1933. Inicialmente, baseava-se quase exclusivamente em pomares de citros, mas sofreu com a crise dos citros durante a Segunda Guerra Mundial. Depois de 1948, um campo de imigrantes (ma'barah) foi estabelecido lá e substituído mais tarde por habitação permanente. Em 1950 recebeu o estatuto de câmara municipal. Em 1969 Kadimah tinha 3.920 habitantes, saltando para 9.130 em 2002 com uma taxa de crescimento anual de 4,6%. Sua área municipal, estendendo-se por 5 sq. mi. (13 km²), incluindo Ilanot (“Árvores”), a estação nacional de pesquisa de árvores florestais afiliada ao Instituto de Pesquisa Agrícola de Reýovot. Em 2003 Kadimah foi unido com o assentamento próximo de \*Zoran, e os dois ficaram conhecidos como Kadimah-Zoran.

[Efram Orni / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

**KADIMAH**, a primeira associação nacional de estudantes judeus, estabelecida em Viena em 1882. Os fundadores e líderes do Akademischer Verein Kadimah foram Ruben \*Bierer, um médico de Lemberg e o mais velho do grupo, Moritz Tobias \*Schnirer, um estudante de medicina de Bucareste e Nathan \*Birnbbaum. Sob a impressão dos pogroms russos, eles estavam unidos na convicção de que apenas “a luta contra a assimilação e a promoção do povo judeu são uma barreira contra a destruição do judaísmo”. Os três decidiram fundar uma associação de estudantes judeus na Universidade de Viena que seria “um centro para o cultivo e disseminação da ideia nacional e uma oficina para o desenvolvimento da liderança judaica para o futuro”. O grupo foi muito influenciado pelo escritor hebreu \*Pereý Smolenskin, que então morava em Viena e editava o mensal nacionalista Ha-Shaýar. Ele se tornou amigo do grupo e o nomeou “Kadimah”, com o duplo significado kedmah – ala leste, ou seja, para Ereý Israel – e kidmah – frente. No outono

kadishman, menashe

Em 1882 a associação foi fundada na casa de Bierer em Viena, embora a autorização governamental para a organização tenha sido emitida apenas em março de 1883. Devido ao olhar atento da polícia de Viena, o objetivo da associação foi definido como “cultivo da literatura judaica e bolsa de estudos com a exclusão de qualquer tendência política”. Em segredo, porém, cada novo membro foi solicitado a adotar um credo de três pontos: luta contra a assimilação, nacionalidade judaica e a colonização da terra de Israel como meio para a independência judaica. Na primeira reunião oficial (5 de maio de 1883) Schnirer foi eleito para dirigir a associação e P. Smolenskin e J.L. Pinsker, que inspiraram a associação, foram eleitos membros honorários.

Já em seu primeiro ano, o grupo estabeleceu sua própria biblioteca e sala de leitura, abrigando livros alemães e hebraicos, e organizava regularmente palestras sobre temas nacionalistas judaicos. A publicação do grupo, \*Selbst-Emancipation! (renomeado Juedische Volkszeitung em 1894), foi editado por N. Birnbaum e nomeado após o panfleto de Pinsker \*Autoemancipation! (1882), que teve grande influência sobre seus membros.

O primeiro ato da associação foi colar cartazes em alemão e hebraico nas paredes da Universidade de Viena que proclamavam em voz alta a mensagem da nacionalidade judaica. Este passo foi ousado, já que a maioria dos estudantes judeus, bem como a burguesia judaica vienense, se opuseram ao programa do Kadimah. A associação foi exposta a ataques, mas muitos jovens da Europa Oriental e Ocidental aderiram a ela. Desde o início, o Kadimah adotou os costumes das tradicionais associações estudantis alemãs, como beber cerveja regularmente (Kneipen) e assembleias (Kommers), e no início da década de 1890 até se transformou em uma “fraternidade de duelo”. A essa altura, o Kadimah havia se tornado uma instituição central da atividade nacional judaica e uma estrutura educacional para muitos que mais tarde se tornaram associados de Herzl. Seguindo o exemplo do Kadimah, associações judaico-nacionalistas e fraternidades estudantis foram fundadas em toda a Europa.

**Bibliografia:** Festschrift zur Feier des 100. Semesters der akademischen Verbindung Kadimah (1933); O. Abeles, em: Die Welt, 5 (1913), 145-7. **Adicionar. Bibliografia:** Nahum Sokolow, Hibbath Zion (1934), pp. 380ff; G. Kressel, Shivat Yiyon, 4 (1956), 55-59; HP Freidenreich, em: Columbia Essays in International Affairs, 5 (1970) 119-136.; ML Rozenblit, em: YLBI, 27 (1982), 171-186; JH Schoeps, em: YLBI, 27 (1982), 155-170; idem, em: N. Leser (ed.), Theodor Herzl und das Wien des Fin de Siècle (1987), 113-137.

[Getzel Kressel / Mirjam Triendl (2ª ed.)]

**KADISHMAN, MENASHE** (1932– ), pintor e escultor israelense. Kadishman nasceu em Tel Aviv, filho de pioneiros russos. Quando ele tinha 15 anos, seu pai morreu e ele teve que desistir de sua educação, deixar a escola e ajudar sua mãe. Durante seu serviço militar, Kadishman serviu como pastor no kibutz Ma'yan Barukh. Essa experiência causou nele uma impressão indelével que mais tarde foi expressa em sua arte. Em 1959 Kadishman seguiu o conselho de Itzhak Danziger e foi para Londres estudar escultura na St. Martin School of Art. Durante os 13 anos que passou em Londres refinou seu estilo Conceitual Minimalista. A maioria de suas esculturas desse período foram

feitos de aço ou alumínio e alguns deles também incluíam vidro. O tema comum nessas esculturas era a tensão. As formas montadas nas esculturas criavam uma postura estranha e contrária às leis da natureza. A capacidade das esculturas de ficarem de pé sem cair constituía seu poder formal. Kadishman instalou algumas dessas esculturas em Israel em seu retorno à sua terra natal (Rising, 1974, Habimah Square, Tel Aviv).

Em 1978 Kadishman representou Israel na Bienal de Veneza. Ele criou uma performance inesquecível em um curral de ovelhas. Kadishman ficou, como um pastor, no meio do pavilhão israelense e pintou as costas da ovelha de azul. O cheiro do pavilhão e os sons balidos atraíram os curiosos, integrando arte conceitual e imaginário bíblico.

O motivo da ovelha retornou na arte de Kadishman em diferentes tipos de mídia. Com o tempo tornou-se um carneiro e em 1983 toda a cena se expandiu para se tornar o Sacrifício de Isaac. A inspiração para este assunto foi o serviço militar de seu filho no Líbano. Nas pinturas e nas esculturas que tratam da cena bíblica, Abraão aparece como uma figura secundária, enquanto a imagem do carneiro ganha importância (Sacrifice of Isaac, 1982-85, Jewish Museum, Nova York).

Outra série de esculturas trata do nascimento. A mãe e o bebê são descritos como silhuetas em posturas exageradas de dor. No final da década de 1990, o único motivo de uma cabeça gritando foi deixado nas esculturas. Em uma instalação muito impressionante, Kadishman colocou centenas de cabeças no chão sob o título Shalekhet – Folhas Caídas (1997–99, Galeria Julie M., Tel Aviv). A referência à famosa pintura de Edward Munch, bem como ao simbolismo do Holocausto, era inconfundível. O título romântico era provocativo, já que a obra tinha um significado tão diferente.

Em 1995 Kadishman recebeu o Prêmio Israel.

**Bibliografia:** Museu Suermondt Ludwig, Aachen, Me nashe Kadishman – Shalechet Heads and Sacrifices (1999); O Museu Judaico, Nova York, Sacrifício de Isaac (1985).

[Ronit Steinberg (2ª ed.)]

**KADMAN** (anteriormente **Kaufman**), **GURIT** (1897-1987), professor de dança folclórica israelense. Gurit Kadman, que nasceu em Leipzig, Alemanha, se estabeleceu em Ereẓ Israel em 1920 e por 18 anos ensinou dança e ginástica em escolas e kibutzim. Por sua iniciativa, o primeiro festival de dança folclórica foi realizado no kibutz \*Daliyyah em 1944 e o movimento de dança folclórica cresceu em popularidade sob sua égide, demonstrando a evolução, sob várias influências, em direção a um estilo nacional. Ela foi premiada com o Prêmio Israel em 1981 para a dança. Em seu livro, Am Roked (1968; The New Folkdances of Israel, 1968), ela afirma que mudanças sutis ocorreram ao longo das décadas; alguns dos movimentos de dança introduzidos pelos primeiros imigrantes da Polônia, Romênia, Rússia e Iêmen estavam se tornando mais contidos e orientais, e em algumas das criações posteriores ela detectou uma qualidade do Mediterrâneo Oriental que lembrava características gregas e búlgaras.

[Yohanan Boehm]

**KADOORIE** (Heb. קדוריה, (Yisrael escola agrícola no sopé norte do Monte Tabor na Baixa Galileia, fundada em 1933 e nomeada para Sir Elly Silas \*Kadoorie cuja contribuição para o governo do Mandato da Palestina tornou possível o estabelecimento do poder judaico escola e uma escola semelhante para árabes em \*T'yl Karm. Durante os distúrbios árabes de 1936-39, o \*Haga nah organizou os alunos de Kadoorie para autodefesa e, durante a Segunda Guerra Mundial, o núcleo do \*Palmaï foi formado lá, tornando a escola um centro de formação e organização de Palmaï Na educação agrícola Kadoorie enfatizou ramos da agricultura de montanha.

[Efraim Orni]

**KADOORIE**, família com grandes interesses comerciais no Extremo Oriente, conhecida por sua filantropia. O fundador da família, ילי קדוריה KADOORIE (falecido em 1876), era um conhecido filantropo em \*Bagdá. Seus filhos, SIR ELLIS (1865–1922) e SIR ELLY SILAS (1867–1944), nasceram em Bagdá. No final do século XIX eles se estabeleceram em \*Hong Kong, desenvolvendo seus negócios em \*Xangai e outras cidades. Sir Ellis doou uma cadeira de física na Universidade de Hong Kong e deixou fundos para a construção de duas escolas agrícolas para judeus e árabes na Mesopotâmia. Ele também contribuiu generosamente para a Associação Judaica Anglo para a educação. Ele e seu irmão também fundaram escolas em Bagdá e Bombaim. Sir Elly, um sionista ativo desde 1900, foi presidente do Fundo da Fundação Palestina em Xangai e estabeleceu escolas agrícolas na Palestina, além de contribuir com uma grande soma para a construção da Universidade Hebraica. Em Bagdá, em 1911, ele fundou uma escola em homenagem à sua esposa Laura Kadoorie, bem como uma escola de costura para meninas em 1922, também batizada em homenagem a ela; ele montou um hospital oftalmológico em 1924 que recebeu o nome de sua mãe Rima, com um fundo para sua manutenção. Em 1935 ele construiu uma escola de treinamento para cegos e em 1926 um clube para mulheres. Em \*Basra e em Mossul fundou escolas separadas para meninos e meninas, bem como uma escola de costura para meninas. Em 1934 fundou em Kirkuk uma escola para meninos e duas escolas para meninas.

Ele foi nomeado cavaleiro em 1926. Seus filhos, Barão LAWRENCE (ver próxima entrada) (1899–1993) e Sir HORACE (1902–1995), continuaram as amplas atividades comerciais de seu pai em Hong Kong. Em 1951, eles estabeleceram o Kadoorie Agricultural Aid Loan Fund, que ajudou mais de 300.000 refugiados chineses.

Eles também deram apoio substancial à pequena comunidade judaica de Hong Kong. Um título de cavaleiro foi conferido a Lawrence na Lista de Honras do Ano Novo de 1974 por seus múltiplos serviços cívicos e filantrópicos em Hong Kong, e nas Honras do Aniversário da Rainha de 1981 ele foi feito um par vitalício.

**Bibliografia:** Simmonds, em: *Le Judaïsme Sephardi* (Jan. 1965), 1274, 1276 (Eng.); A. Ben-Jacob, *Yehudei Bavel* (1965), 179-181.

[Rudolph Loewenthal]

**KADOORIE, LAWRENCE, BARÃO** (1899-1993), empresário de Hong Kong e líder comunitário. Kadoorie descendia de proeminentes famílias de negócios sefarditas em Hong Kong e Grã-Bretanha; sua mãe era uma \*Mocatta. Seu pai construiu

uma presença comercial substancial em Hong Kong como banqueiro e financiador de empresas e, em particular, como chefe da China Power and Light, uma grande empresa na ilha e no continente.

Kadoorie foi educado no Clifton College, na Inglaterra, e depois em Xangai, onde a família possuía uma propriedade significativa. Ka doorie e sua família foram internados pelos japoneses durante a Segunda Guerra Mundial. Depois de perder suas participações no continente após a tomada comunista em 1949, Kadoorie se concentrou exclusivamente em Hong Kong. Como chefe da Sir Elly Kadoorie & Sons, ele foi um dos empresários mais influentes da colônia, ocupando 14 presidências em empresas locais e servindo nos conselhos legislativo e executivo de Hong Kong. Ele foi nomeado cavaleiro em 1974 e recebeu um título vitalício por recomendação do governador de Hong Kong em 1981, possivelmente a última honra sênior a ser conferida a uma figura colonial britânica. Pouco antes de receber seu título, a empresa de Kadoorie havia feito um pedido no valor de £ 600 milhões com empresas britânicas, o maior pedido da história de Hong Kong. Quando ele morreu, sua fortuna foi estimada pela Fortune

revista em US \$ 3,3 bilhões. O Barão Kadoorie estava intimamente associado a causas e instituições de caridade judaicas e sefarditas.

**Bibliografia:** ODNB online.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**KADOORIE, SASSON** (1885–1971), \* Rabino de Bagdá e líder comunitário. Nascido em Bagdá, Kadoorie foi educado no seminário rabínico de lá e mais tarde nomeado chefe da corte rabínica da comunidade. Ele foi rabino-chefe de Bagdá de 1927 a 1929. Antes de ser nomeado para este cargo, ele apoiou instituições sionistas como o \* Fundo Nacional Judaico, mas depois rejeitou o \*sionismo, para a ira de sua congregação. Apesar do apoio do governo iraquiano, a comunidade o forçou a renunciar. Em 1932 tornou-se presidente da comunidade e serviu nessa função até 1949, quando os membros da comunidade novamente o obrigaram a renunciar, suspeitando que ele ajudasse as autoridades a reprimir o movimento nacional judaico no Iraque.

Juntamente com Menahem e Ezra \*Daniel, Kadoorie defendeu a oposição ao sionismo para evitar a perseguição dos judeus iraquianos pela população muçulmana. Em 1953, ele retomou o cargo de presidente da comunidade e também tornou-se novamente rabino-chefe da comunidade.

**Bibliografia:** HJ Cohen, *Ha-Pe'ilut ha-yiyonit be-Iraq* (1969), índice.

[Haim J. Cohen]

**KADUSHIN, MAX** (1895-1980), estudioso rabínico dos EUA. Ka dushin nasceu em Minsk, Rússia, e emigrou com sua família para Seattle, Washington em 1897. Ele obteve seu bacharelado na Universidade de Nova York (1916). Ele foi ordenado pelo Seminário Teológico Judaico da América em 1920, onde também recebeu seu DHL em 1932. Kadushin ocupou púlpitos na cidade de Nova York (Templo Israel, 1921-1926) e partiu para buscar distância de seu mentor, o rabino Mordecai Kaplan, em Chicago (Humboldt Blvd. Temple, 1926–31). Reconstrucionista na época, Ka dushin estabeleceu o Conselho Centro-Oeste da Sociedade para a

kael, paulina

Avanço do Judaísmo. Apesar de seu sucesso no púlpito, ele foi atraído para a universidade e tornou-se o diretor da Fundação Hillel na Universidade de Wisconsin (1931-1942). Ele renunciou e mudou-se para Nova York em 1942, onde lecionou na Hebrew High School of Greater New York (1942-1952) e depois teve uma série de púlpitos, cada um de curta duração. Mais tarde, ele ensinou na Academy for Higher Jewish Learning em Nova York, uma escola rabínica interdenominacional, da qual também foi reitor (a partir de 1958). Em 1960, ele recebeu uma cobiçada nomeação acadêmica para a faculdade da JTS, onde ensinou ética e pensamento rabínico. O interesse acadêmico de Kadushin era a explicação do pensamento talmúdico. Baseando suas observações nos últimos textos rabínicos e investigações históricas, Kadushin explicou o caráter único da mente rabínica.

Em vez de ser aleatório e desorganizado, Kadushin acreditava que o mundo do pensamento dos rabinos era composto principalmente de conceitos de valor, que eram expressos em formas substantivas como berakhah ("bênção"), yedakah ("caridade) e derekh erey ("comportamento adequado", "ética"). Kadushin acreditava que quatro conceitos rabínicos desempenham um papel dominante na integração de todo o complexo de conceitos: Middat ha-Din (justiça de Deus), Middat Rayamim (amor de misericórdia de Deus), Torá e Israel. Além disso, o pensamento rabínico reflete certas "tendências enfáticas", isto é, o amor, o individual, a universalidade e a experiência de Deus, que Kadushin chama de "misticismo normal". Suas principais obras são *A Teologia do Seder Eliahu*; Um estudo sobre pensamento orgânico (1932); *Pensamento Orgânico: Um Estudo no Pensamento Rabínico* (1938); *A Mente Rabínica* (1952, 1965); *Adoração e Ética: Um Estudo no Judaísmo Rabínico* (1964). Sua esposa EVELYN GARFIEL era psicóloga e autora. Ela ensinou nas universidades de Chicago e Wisconsin e escreveu *The Service of the Heart* (1958) no livro de orações. Juntos, eles criaram um dos primeiros lares de língua hebraica na América.

**Bibliografia:** T. Steinberg, "Max Kadushin, Scholar of Rabbinic Judaism: A Study of His Life, Work, and Theory of Valuational Thought" (dissertação de Ph.D. NYU, 1980).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**KAEL, PAULINE** (1919–2001), crítico de cinema norte-americano. Provavelmente a crítica de cinema mais influente de seu tempo, Kael, nascida em Petaluma, Califórnia, não escreveu crítica de cinema até os 35 anos. Ela revisou filmes para a revista *The New Yorker* de 1968 a 1979 e, depois indústria, novamente de 1980 a 1991. Encantando seus fãs e enfurecendo seus inimigos, ela raramente era monótona e muitas vezes afiada e engraçada, com uma inclinação intelectual. Ela foi franca, às vezes com falhas, promovendo seus filmes favoritos (*O Último Tango em Paris*), atores e diretores e dispensando algumas vacas sagradas. Sempre provocante, seu estilo de escrita gerou uma legião de acólitos, conhecidos como Paulettes. O apetite de Kael por filmes começou na infância como filha de imigrantes da Polônia. Seu pai era um fazendeiro cavalheiro e frequentador de cinema, e suas próprias viagens para ver filmes começaram cedo. Entre suas primeiras favoritas estavam as comédias dos irmãos Marx, *Monkey Business*, de 1931, e *Duck Soup*, de 1933. Em 1936, ela se matriculou na Universidade da Califórnia em Berkeley, onde se formou

na filosofia. No entanto, ela foi para Nova York com um amigo, o poeta Robert Horan, por cerca de três anos. Ela voltou para a Califórnia, tentou escrever peças e ajudou a fazer filmes experimentais. Casada e divorciada três vezes, ela sustentou a si mesma e à filha escrevendo textos publicitários, trabalhando em uma livraria e trabalhando como cozinheira, costureira e escritora de livros didáticos. Em 1953, enquanto ela estava em um café na área de São Francisco, o editor da revista *City Lights* pediu a ela e a um amigo com quem ela estava discutindo sobre um filme para revisar o filme de Charlie Chaplin *Limelight*. O amigo não deu em nada. A crítica de Kael chamou o filme de "slimelight", e uma carreira nasceu. Kael começou a ser publicada em revistas como *Sight and Sound* e *Partisan Review*, e sua crítica foi transmitida em uma estação de rádio apoiada por ouvintes de Berkeley.

Enquanto administrava um teatro de arte, ela escrevia críticas engraçadas e agressivas para os programas e começou a dar palestras sobre cinema em universidades de São Francisco e Los Angeles. Ela tinha 46 anos quando seus ensaios na *Partisan Review* levaram a uma oferta para publicar seu primeiro livro, *I Lost It at the Movies*, uma coleção de seus artigos e transmissões. Tornou-se um best-seller. Nele, ela elogiou filmes como *Grand Illusion*, de Jean Renoir, *Shoeshine*, de Vittorio de Sica, e *Hud*, de Martin Ritt. Ela atacou outros críticos, ridicularizou os magnatas do cinema materialista e atacou as pretensões de *Last Year at Marienbad*, de Alan Resnais, chamando-o de "o trabalho de neve no palácio de gelo". Em 1968, ela foi convidada a comentar para o *The New Yorker*. Sua primeira crítica foi praticamente o único elogio que Bonnie e Clyde receberam em Nova York, mas obrigou outros críticos a reconsiderar suas avaliações. Seus atores favoritos incluem Marlon Brando, Nicolas Cage, Sean Connery, Paul Newman, Diane Keaton, Anjelica Huston, Jessica Lange e Debra Winger. Ela defendeu filmes da década de 1970 como *Godfather and Godfather, Part II*, de Francis Ford Coppola, e *Mean Streets and Taxi Driver*, de Martin Scorsese. Suas resenhas e comentários foram reunidos em uma série de livros cujos títulos de duplo sentido sugeriam a intimidade de seu caso de amor com os filmes: *Kiss Kiss Bang Bang*, *Going Steady*, *Deeper into Movies*, *Reeling*, *When the Lights Go Down*, *Movie Amor*, viciado e para sempre. Em 1991, aos 71 anos, após 22 anos na revista, Kael se aposentou da crítica regular.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KAEMPF, SAUL ISAAC** (1818-1892), rabino e orientalista. Kaempff, que nasceu em Lissa (Leszno), Poznańia, foi discípulo de Akiva Eger lá. Mais tarde, estudou na Universidade de Halle, onde foi aluno de Gesenius. Em 1845 tornou-se pregador em Praga e em 1858 professor de Semítica na Universidade de Praga. Suas obras incluem os dois volumes *Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter aus dem 11., 12. und 13. Jahrhundert* (2 vols., 1858), uma importante contribuição pioneira ao estudo da poesia hebraica; uma biografia de R. Akiva Eger com um elogio à sua morte (1838); *Mam tik Sod* (1861), uma defesa de Z. Frankel's *Darkhei ha-Mishnah*

contra SR Hirsch (1861); traduções alemãs populares do *ma'azor* (1854) e do *sidur* (1874), ambos seguindo o rito de seu templo em Praga (1874); *Das Ruehmen Moab's, oder*

die Inschrift auf dem Denkmal Mesa (1870); e coleções de sermões e poesias.

**Bibliografia:** Zeitlin, Bibliotheca, 163ss.; M. Reines, Dorve ÿakhamav, 1 (1890); I. Davidson, em: PAAJR, 1 (1930), 43-44.

[Jacob Hirsch Haberman]

**KAF** (Heb. כָּפֶּיּוֹפֶּיּוֹפֶּיּוֹ, a décima primeira letra do alfabeto hebraico; seu valor numérico é 20. Nas inscrições proto-sinaíticas e protocanaanitas primitivas o kaf foi desenhado como um pictograma da palma da mão e daí o seu nome. No proto-hebraico posterior e nos primeiros escritos fenícios, a letra era representada por três dedos reunidos em uma base comum. A partir do final do século X aC em diante, foi adicionado um traço para baixo. O kaf desenvolveu-se nos vários ramos as seguintes variações: ~~כ~~ (hebraico) e ~~כ~~ (aramaico) A partir da escrita aramaica do século IV a.C. o kaf assumiu o fenício em nun, pe ~~כ~~ (zad) na posição medial começou a dobrar seu curso para baixo para o

esquerda, em direção à próxima letra dentro da palavra, e o traço longo para baixo foi usado apenas nas formas finais. A distinção, que sobreviveu também em siríaco e nabateu, é clara na escrita judaica: (medial) ~~כ~~ (final).

O kappa grego – o ancestral do latim “K” – desenvolveu-se a partir do kaf fenício do século IX. Veja \*Alpha bet, hebraico.

[Joseph Naveh]

**KAFAY (Kafih), YIÿ YE BEN SOLOMON** (1850–1932), erudito iemenita. Kafaÿ ficou órfão quando criança e foi criado por seu avô. Embora fosse um ourives de profissão, dedicou a maior parte de sua vida ao estudo e ao ensino. Ele se destacou em halakhah e muitas das respostas do bet din de San'a que foram enviadas a inquiridores do lëmen e de outras partes do mundo foram escritas por ele. Ele estudou as obras de estudiosos judeus medievais e a literatura Haskalah, enquanto sua preocupação com estudos e línguas seculares (árabe e turco) e suas conexões com estudiosos fora do lëmen o tornaram único entre seus contemporâneos iemenitas.

Especialmente digno de menção é sua correspondência com Al \*Kook e Hillel \*Zeitlin sobre assuntos de Cabalá. Seu estudo de filosofia e literatura Haskalah e seu contato e discussões com intelectuais e estudiosos como Joseph Halevy e Eduard Glaser constituíram um ponto de virada em seu modo de pensar. A revolução dos Jovens Turcos também foi um fator para despertar o desejo de reforma de Kafaÿ, e ele procurou introduzir reformas na vida social dos judeus em todas as áreas: no modo de pensar, métodos de educação, oração e estudo, nos costumes e superstições (medicina oculta, amuletos, amuletos, etc.). Para este propósito, ele estabeleceu o movimento de Darda'im (uma combinação de Dor De'ah, após o aprendizado e intelectualismo que caracterizam o movimento, e o nome de um dos quatro sábios antigos, Darda, que é mencionado em I Reis 5:11 [4:31]). Esse movimento, que se desenvolveu antes da Primeira Guerra Mundial, foi um microcosmo do Iluminismo do século XVIII-

judeus europeus do século XX, com os quais se assemelhava em sua aspiração

para aprender e reformar a vida judaica. Isso levou a um certo renascimento intelectual, mas provocou uma tempestade na vida da comunidade. Kafaÿ escreveu Sefer Milÿamot ha-Shem (1931), que procurava provar que a Cabala prejudica a verdadeira unidade de Deus. Em sua aposta midrash, ele dirigiu o estudo da Torá em um novo espírito, longe do estudo da homilética, alegorias e interpretação mística e em direção ao significado simples da Torá e ao estudo da especulação filosófica. Seu método de ensino desenvolveu um senso de reflexão e crítica. Em seu tempo, os escritos de Maimônides foram novamente totalmente estudados.

Anteriormente, os judeus iemenitas estudavam apenas a Mishneh Torá, mas a partir desta época outras obras (árabes) de Maimônides também foram estudadas, assim como outros clássicos, incluindo o Kuzari de Judah Halevi e ÿ ovot ha-Levavot de Baÿya ibn Paquda. Kafaÿ também se interessou pelos escritos dos rishonim, tanto de origem iemenita quanto outros cujas obras chegaram ao lëmen. Ele passou um tempo considerável procurando manuscritos, copiando-os e preservando-os.

[Yehuda Ratzaby]

Em Jerusalém, em 1914, o panfleto Amal u-Re'ut Ruay ve-ÿ aramot u-Teshuvatam foi publicado, incluindo a ex comunicação de Kafaÿ pelos rabinos de Jerusalém e sua resposta. O panfleto caracteriza a luta enérgica do movimento contra o Zohar e a literatura cabalística. Defendendo a Cabala, os rabinos iemenitas a responderam em Emu nat ha-Shem (1937).

**Bibliografia:** Shevut Teiman (1945), 166–231; Yishayahu, em: Harel (1962), 255-8; S. Koray, Iggeret Bokhim (1963).

**KAFAY (Kafih), Yÿÿÿ (YOSEF)** (1917–2000), rabino e estudioso israelense, neto de Yiÿye \*Kafaÿ, que nasceu em \*San'a, \*Yemen, primeiro se tornou um ourives e ourives lá e também possuía um têxtil Em 1943 ele emigrou para a Palestina e trabalhou como ourives e ourives em Tel Aviv. Eventualmente, ele desistiu de seu comércio e se estabeleceu em Jerusalém onde se matriculou na yeshivá Merkaz ha-Rav. Em 1950 Kafaÿ foi nomeado membro da aposta din de Tel Aviv e um ano depois da de Jerusalém.

Incentivado por M. Berlin (\*Bar-Ilan), Kafaÿ começou a publicar pesquisas na literatura judaica iemenita e traduziu obras importantes, escritas em árabe, para o hebraico, incluindo uma edição do comentário de Maimônides sobre a Mishná contendo o texto árabe com um nova tradução e notas hebraicas (1963–68), e uma edição em três volumes (1963–68), consistindo apenas da tradução. Suas edições acadêmicas de textos árabes com tradução hebraica incluem: o iemenita Netha nel b. Comentário de Isaías sobre o Pentateuco, Me'or ha-Afelah

(1957); tradução e comentário de Saadiah sobre Salmos (nd); Netanel b. (ou al-) Gan ha-Sekhalim de Fayyumi (1954, “Jardim de Intelectos”); e uma coleção de vários tradutores e comentaristas dos Cinco Pergaminhos (1962); Emunot ve-De'ot de Saadiah (1970); O Livro de Preceitos de Maimônides, seu Guia e suas epístolas ao lëmen e sobre a ressurreição com uma concordância de referências bíblicas em todos os seus escritos (todos em 1971). Ele também editou um comentário de Saadiah sobre o Pentateuco (1963)

Kafka, Bruno Alexandre

e em Salmos (1966); Halakhot de Isaac Alfasi em *Yullin* (1960); Abraão B. She'elot u-Teshuvot de David de Posquière ("Responso", 1964) e seu tratado ritual *Ba'alei ha-Nefesh*, com as restrições de Zerahiah ha-Levi Sela ha-Ma'yaloket (1964); a resposta de Abraão b. Isaac (de Narbonne; 1962), e os de Yom Tov b. Abraham (Ritva; 1959). Ele traduziu Nathan b. Comentário de Abraham sobre a Mishná do árabe (1955). No campo da liturgia ele editou um *sidur*, *Shivat Yiyyon* (1952), e uma Hagadá da Páscoa segundo o rito iemenita com comentários traduzidos do árabe (1952). Uma contribuição importante para a história da cultura religiosa e folclore iemenita é *Halikhot Teiman* (1961), de Kafay. Ele recebeu o Prêmio Israel em 1969 por sua tradução do comentário de Maimonides sobre a Mishná. Sua tradução do Guia para os Perplexos de Mai monides apareceu em 1972 junto com sua tradução do *Y ovot ha-Levavot* de Ibn Pakuda. Kafay escreveu um total de 83 livros e 182 artigos. Seus escritos coletados, *Rav Yosef Kafay: Ketavim*, apareceram em três volumes em 1989. Sua magnum opus foi uma edição de 23 volumes da *Mishneh Torah* de Mai monides. A edição de Kafay contém um texto corrigido de acordo com os manuscritos iemenitas, bem como referências cruzadas a todas as outras obras de Maimônides e ao comentário conciso do próprio Kafay. Apesar de sua contribuição na tradução e publicação das obras de Saadia Gaon e do corpus relativamente grande de obras filosóficas iemenitas medievais, o centro do universo intelectual de Kafay era Maimônides. Kafay nunca fundou ou ensinou em uma *yeshiva*. Além de seu trabalho como juiz rabínico, ele era o rabino de uma sinagoga em Jerusalém, onde dava aulas diárias e semanais, muitas das quais dedicadas ao estudo de Maimônides. Essas aulas eram frequentadas tanto por seus congregados quanto por muitos outros.

Em 1969, Kafay foi nomeado para o Conselho Rabínico de o Rabinato Chefe de Israel. Tornou-se membro do Supremo Tribunal Rabínico em 1970. Ao longo de sua vida, recebeu inúmeros prêmios. Além do Prêmio Israel de 1969, recebeu o Prêmio Rav Kook do Município de Tel Aviv-Yaffo duas vezes, em 1964 e 1986. Recebeu o Prêmio Bialik em 1973, o Prêmio Katz em 1986 e o Prêmio *Yiyhak Ben-Zvi* em 1994 por seu trabalho em comunidades judaicas iemenitas. Em 1997 ele recebeu um doutorado honorário da Universidade Bar-Ilan. Quando perguntado por que ele nunca entrou na política, Kafay respondeu que ao invés de tentar entender ministros e MKs, ele preferia se dedicar a entender os comentários sobre a *Mishneh Torah*. Ele se aposentou do Tribunal Rabínico em 1988 aos 70 anos e do Conselho Rabínico em 1997.

Conhecido como uma pessoa muito precisa, sempre pontual e nunca prolixo no discurso ou na impressão, Kafay era uma figura rabínica única. Seu legado inclui obras históricas ao lado dos comentários rabínicos tradicionais e resposta halakhic. Ao mesmo tempo, ao contrário das tendências atuais, Kafay viu as declarações científicas e médicas feitas na literatura judaica talmúdica e medieval dentro de seu contexto histórico. Se essas afirmações contradiziam a ciência moderna, deveriam ser descartadas. Kafay sustentou que essas declarações eram na verdade as opiniões dos cientistas não-judeus

daquelas épocas e, portanto, não tinha autoridade duradoura. Por outro lado, Kafay é rápido em apontar que isso prova que esses antigos sábios judeus estudaram ciência, ensinando-nos assim o grande valor em estudar ciência hoje. Kafay via o conhecimento científico como necessário para formar firmes convicções religiosas que são a essência da crença judaica.

**Bibliografia:** Kressel, *Leksikon*, 2 (1967), 725-6. **Adicionar.** **Bibliografia:** A. Levi-Kafay, *Holekh Tamim* (2003); R. Cohen, *Yafnat Pane'ay: Bibliografyah Mele'ah shel ha-Rav Yosef Kafay* (2001); Z. Amar e H. Sari (eds.), *Sefer Zikaron le-Rav Yosef Kafay* (2001); Y. Langermann em: *Aleph*, 1 (2000) 333-40.

[Alexander Carlebach / David Derovan (2ª ed.)]

**KAFKA, BRUNO ALEXANDER** (1881-1931), jurista checoslovak. Nascido em Praga, Kafka era filho de um advogado e primo de Franz \*Kafka. Tornou-se professor de direito na Universidade Alemã de Praga em 1918 e foi autor de várias obras sobre direito civil e de família, incluindo *Die eheliche Gueteregemeinschaft* (1906) e *System des buergerlichen Rech tes* (1920). Ele também atuou na comissão para a reforma do código de direito civil da Tchecoslováquia como especialista em direito de família. Ele foi reitor da faculdade de direito em várias ocasiões e foi eleito reitor da Universidade de Praga em 1931, mas morreu antes de assumir o cargo. Kafka entrou na política em 1917 e tornou -se editor do *Bohemia*, o mais antigo jornal de língua alemã da Tchecoslováquia. Ele se sentou no parlamento da Checoslováquia como representante do Partido Liberal Democrático Alemão, do qual foi fundador. Defendeu a cooperação entre os vários grupos nacionais da República e garantiu a cooperação dos principais industriais e intelectuais. Kafka converteu-se ao catolicismo.

[Yehuda Gera]

**KAFKA, FRANTIŠEK** (1909-1991), autor tcheco. Seu romance *Krutá léta* ("Os anos cruéis", 1958), notável por sua combinação de fantasia poética e realidade, descreve vividamente o gueto de Lodz durante a era nazista. Ele também adaptou para a transmissão de seu homônimo Franz Kafka's *Letters to Milena*.

[Avigdor Dagan]

**KAFKA, FRANZ** (1883–1924), romancista alemão nascido na República Tcheca, cuja obra teve um enorme impacto na arte e na literatura ocidentais. Kafka, nascido e criado em Praga, estudou Direito na Universidade Alemã de lá. Ele trabalhou em um escritório de advocacia e depois para uma companhia de seguros, escrevendo apenas em seu tempo livre. Um pai tirânico afetou muito o desenvolvimento psicológico de Kafka. Ele nunca se casou, mas três mulheres desempenharam um papel importante em sua vida. A primeira foi Felice Bauer, conhecida apenas como F. ou FB dos *Diários de Kafka* até vender suas cartas para Schocken em 1955; foram finalmente publicados em 1967 como *Briefe an Felice* (Cartas para Felice, 1973). Kafka a conheceu em 1912 e eles ficaram noivos duas vezes antes de Kafka finalmente romper seu relacionamento torturado em 1916. Representando para Kafka o mundo "real", o mundo do lar e da família, ela não conseguiu superar a atração do outro mundo de Kafka,



mundo de sua imaginação literária. A segunda mulher foi a jornalista Milena Jesenska, esposa do intelectual judeu Ernst Pollak, com quem manteve uma relação próxima desde 1920; a última foi Dora Dymant, uma judia polonesa que cuidou dele em sua última doença. Durante sua vida, Kafka publicou algumas coleções de esboços e histórias: *Betrachtung* (1913); *Das Urteil* (1916); *Die Verwandlung* (1916; *A Metamorfose*, 1937); *In der Strafkolonie* (1919; *A Colônia Penal*, 1948); e *Ein Landarzt* (1919; *The Country Doctor*, 1945). Kafka sofria de enxaqueca e insônia há anos. Em 1917, sua doença foi diagnosticada como tuberculose, e ele passou grande parte do resto de sua vida em um sanatório. Ele depositou seus manuscritos com seu amigo próximo e eventual biógrafo, Max \*Brod, e quando ele estava morrendo deixou instruções de que eles deveriam ser queimados. Brod, no entanto, tinha plena consciência da importância do trabalho de Kafka e conseguiu publicá-lo. Os romances mais famosos de Kafka são *Der Prozess* (1925; *O processo*, 1937); *Das Schloss* (1926; *O Castelo*, 1930); e *América* (1927; *América*, 1938). Entre 1925 e 1937, Brod publicou as obras completas de Kafka, junto com seu *Tagebuecher und Briefe*.

A ação na maioria dos livros de Kafka está centrada na busca incessante do herói pela identidade. A natureza dessa identidade nunca é revelada e só pode ser vagamente conjecturada a partir dos obstáculos colocados no caminho do herói e seu fracasso em alcançar seu objetivo. A história geralmente começa com um evento fora da experiência cotidiana normal: "Alguém deve ter contado mentiras sobre Joseph K. porque sem ele ter feito nada de errado, ele foi preso numa bela manhã". Esta é a abertura de *O Julgamento*, uma frase que, em sua pura simplicidade, prenuncia a qualidade de pesadelo do romance. O herói nunca sabe do que é acusado, nunca descobre a natureza de seu tribunal, e está inconsciente de qualquer culpa ou muito consciente dela.

*O Julgamento* tem um final trágico, mas nos outros romances não há final nenhum. *O Castelo* é ainda mais obscuro: nenhum objetivo é alcançado, nunca se pode entrar no castelo.

Poucos escritores são tão difíceis de interpretar quanto Kafka. Alguns críticos veem em suas obras um espelho de sua própria vida; outros são psicanalíticos, enfatizando sua relação com o pai. Há quem explique a alienação de seus heróis de seu ambiente em termos do isolamento do judeu no mundo. A maioria dos intérpretes, no entanto, percebe em suas obras uma representação simbólica da situação religiosa do homem contemporâneo. Mesmo essas interpretações variam do existencialismo niilista a uma fé positiva na salvação divina. A última visão é a de Max Brod. No entanto, Kafka deve ser considerado principalmente como um artista criativo, não como um profeta ou filósofo. Através de sua escrita imaginativa, ele tentou elevar sua própria situação existencial ao reino do que ele mesmo chamava de "o verdadeiro, o puro, o indestrutível". Sua prosa é extraordinariamente lúcida, com um alcance melódico que a eleva às alturas da poesia. Sua narração é cheia de surpresas, mudanças repentinas de perspectiva e contradições cujo humor apenas acentua a severidade de uma determinada situação.

Em comum com a maioria dos judeus de Praga assimilados, Kafka estava inicialmente apenas vagamente consciente de sua herança judaica, mas

aprendeu sobre o sionismo com Max Brod e Hugo \*Bergman.

Ele ouviu falar sobre a vida judaica na Europa Oriental de Isaac Loewy, um ator de uma trupe teatral iídiche com quem fez amizade. Através do escritor Georg Langer, interessou-se pelo \*y asidismo. Estudou hebraico, assistiu a palestras na Hochschule fuer die Wissenschaft des Judentums em Berlim e, quando conheceu Dora Dy mant, brincou com a ideia de se estabelecer com ela na Palestina. Esse progresso em direção a uma compreensão e apreciação mais profunda do judaísmo corresponde à busca de Kafka por seu ideal de autenticidade e seu intenso anseio por uma vida pura.

Os romances de Kafka foram traduzidos para muitas línguas, incluindo o hebraico. Eles foram adaptados para peças de teatro, óperas e filmes. *O Teatro do Absurdo* é impensável sem Kafka, e "Kafkaesque" tornou-se uma palavra internacional para descrever a sensação de estar preso em um labirinto de acontecimentos grotescos. Na introdução à coleção de contos e fragmentos inéditos lançados em 1931 como *Beim Bau der chi nesischen Mauer* ("A Construção do Muro da China"), Kafka é elogiado como "um mestre-estilista e um mestre do conto, um romancista para ser comparado apenas com os maiores, e um moldador e intérprete inexorável de nosso tempo". Não foi, no entanto, até 1964 que o governo comunista tcheco achou adequado reabilitar esse gênio "decadente".

**Bibliografia:** KAFKA LITERATURA: R. Hemmerle, Franz Kafka, eine Bibliographie (1958); H. Järv, Kafka-Literatur (1961), contém cerca de 5.000 títulos. ESTUDOS DE MAX BROD, A PRINCIPAL AUTORIDADE SOBRE KAFKA: Franz Kafka, uma biografia (1947); *Glauben und Lehre* (1948), de Franz Kafka; *Franz Kafka als wegweisende Gestalt* (1951); *Verzweiflung und Erloesung im Werk Franz Kafkas* (1959); *Der Prager Kreis* (1966); em: *Jewish Quarterly*, 6:1 (1958), 12–14. OBRAS DE OUTROS CRÍTICOS: J. Starobinski, em: EJ Finbert (ed.), *Aspects du Génie d'Israël* (1950), 287–92; A. Flores e H. Swander, *Franz Kafka Hoje* (1958), inclui bibliografia; F. Weltsch, *Franz Kafka, Datiyyut ve Humor be-yyayav u-vi-Yyirato* (1959); W. Emrich, *Franz Kafka (Eng., 1968)*; Binder, em: *YLIBI*, 12 (1967), 135-48; M. Greenberg, *O Terror da Arte: Kafka e Literatura Moderna* (1968); J. Urzidil, *Lá Vai Kafka* (1969). **Adicionar. Bibliografia:** E. Canetti, *Der andere Prozess* (1969; *Kafka's Other Trial: The Letters to Felice* (1974)); E. Pavel, *O Pesadelo da Razão: A Vida de Franz Kafka* (1984); N. Murray, *Kafka* (2004).

[Felix Weltsch]

**KAFR KAMÝ**, a maior das duas aldeias muçulmanas-circassianas em Israel, no leste da Baixa Galiléia, 3 milhas. (4½ km.) a nordeste de Kefar Tavor. A segunda aldeia circassiana é al Ryyjnyyya, localizada na Alta Galiléia. Kafr Kamý foi fundada no final do século XIX sobre os restos de um assentamento anterior que existia desde o período romano até o período árabe primitivo. Os colonos fundadores circassianos, que abandonaram sua pátria caucasiana em 1878, quando foi ocupada pela Rússia czarista, receberam asilo no Império Turco. Durante a \*Guerra da Independência de Israel (1948), os habitantes de Kafr Kamý não eram hostis aos seus vizinhos judeus, e boas relações econômicas se desenvolveram posteriormente. A agricultura inclui culturas de campo e gado. Em 1950, Kafr Kamý recebeu o status de conselho municipal. Sua população

kafr qÿsim

subiu de 1.330 em 1968 para 2.710 em 2002, ocupando uma área de 4 sq. mi. (10 km²)

[Efraim Orni]

**KAFR QÿSIM**, vila muçulmana-árabe na borda sudoeste das colinas de Samarian, Israel, a nordeste de Petaÿ Tikvah.

A ponte mais longa de Israel está localizada nas proximidades como parte da Rota 6, a Rodovia Trans-Israel. Em 1968 Kafr Qÿsim tinha 3.720 habitantes, subindo para 15.700 em 2002, em uma área de 3,5 sq. mi. (9,2 km²). A sua agricultura baseava-se em culturas de campo e horta e pomares de fruta. A renda na aldeia era cerca de metade da média nacional. Às vésperas da Campanha do \*Sinai (1956), a execução literal de uma ordem de toque de recolher

resultou no fuzilamento de 47 pessoas, incluindo mulheres e crianças, pela polícia de fronteira de Israel. Os militares responsáveis foram julgados e condenados por homicídio. O tribunal também decidiu

que a obediência a uma ordem de cima (argumento do advogado de defesa) não exime os militares da responsabilidade na execução de crimes. Durante o julgamento, um conselho público, chefiado pelo prefeito de Petaÿ Tikvah, Pinÿas Rashish (falecido em 1978), foi criado para determinar a indenização às famílias das vítimas e decidiu pagar IL500.000 em reparações. No final de 1957, uma cerimônia de reconciliação (sulÿa) foi realizada entre as famílias das vítimas e um representante da comunidade judaica (Avraham \*Shapira).

[Efraim Orni]

**KAGAN, ELIE** (1928-1999), fotógrafo francês. Kagan nasceu em Paris, filho de pais que emigraram da Rússia e da Polônia e trabalhavam na indústria de vestuário. Seu pai desapareceu durante a ocupação alemã enquanto ele próprio estava escondido no campo. Membro do Partido Comunista Francês durante sua juventude, ele tentou vários empregos até se tornar fotógrafo profissional em 1957.

Suas fotografias mais famosas são aquelas que ele fez durante a repressão da manifestação argelina organizada pela FLN em Paris em 17 de outubro de 1961. Ele foi o único fotógrafo a capturar os rostos de muitos que não sobreviveram ao dia.

Provavelmente o fotojornalista de destaque na cena política francesa dos anos 1960 e 1970, com uma clara orientação esquerdista, exibiu um pouco do humor e da irreverência típicos do período. Parceiro de Serge e Beate \*Klarsfeld em sua campanha contra os nazistas que cometeram crimes na França e seus cúmplices franceses, ele expressou sua solidariedade ao Estado de Israel, que contrariava a posição da extrema esquerda. Em 1969 publicou *Le Reporter engagé: trente ans d'instantané* (com Patrick Rotman), incluindo também imagens de artistas com quem se tornou amigo. Em 2001, Jean-Luc Einaudi publicou postumamente seu 17 de outubro de 1961. A coleção de suas fotografias, depositada na biblioteca do BDIC em Nanterre, foi usada em 2004 para uma exposição sobre Michel Foucault como ativista político.

[Philippe Boukara (2ª ed.)]

**KAGAN, HELENA** (1889-1978), médica e assistente social. Kagan nasceu no Turquestão e recebeu sua educação médica

cação na Suíça. Em 1916 ela fundou o primeiro hospital infantil em Jerusalém, e de 1923 a 1943 foi diretora médica do Spafford Baby Home for Arab Children na Cidade Velha de Jerusalém. Após o estabelecimento do Estado, ela foi associada aos hospitais Bikkur ÿolim e Hadassah, e foi proeminentemente associada à WIZO e à Universidade Hebraica. Em 1958 ela foi premiada com a Liberdade da Cidade de Jerusalém por seus excelentes serviços e em 1975 recebeu o Prêmio Israel.

**KAGAN, JOSEPH, BARON** (1915-1995), empresário britânico.

Nascido Juozapas Kaganas na Lituânia, Kagan, com a maioria de sua família, conseguiu sobreviver à Segunda Guerra Mundial escondido perto do gueto de Kaunas (Kovno). Kagan migrou para a Grã-Bretanha depois da guerra para se juntar ao pai (que viveu até os 109 anos), que emigrou para lá em 1940 e estabeleceu um negócio têxtil de sucesso. Em 1951 Kagan fundou a empresa pela qual ficou conhecido, as capas de chuva Gannex, feitas de nylon impermeável. Em Bradford, Kagan conheceu Harold \*Wilson, que nasceu nas proximidades e adotou o uso de capas de chuva Gannex como sua marca registrada. Os casacos eram uma moda em toda a Grã-Bretanha nos anos 1950 e início dos anos 1960, sendo usados também pela realeza. Quando Wilson se tornou primeiro-ministro em 1964, Kagan tornou-se um conselheiro próximo, mas não oficial, sobre política industrial e inovação tecnológica. Diz-se também que Kagan pagou uma taxa mensal de consultoria a Wilson antes de se tornar primeiro-ministro e auxiliou financeiramente outros membros da comitiva de Wilson. Kagan foi nomeado cavaleiro por Wilson em 1970 e recebeu um título vitalício dele em 1976.

Em 1978, Kagan tornou-se objeto de controvérsia nacional quando, acusado de roubo e fraude (em assuntos não relacionados ao seu relacionamento com Harold Wilson), fugiu para Israel. Kagan foi forçado a retornar à Inglaterra, onde foi multado em £ 375.000 e cumpriu dez meses de prisão. Ele foi destituído de seu título de cavaleiro pela rainha, mas autorizado a permanecer um par. A partir de 1982, tornou-se novamente um orador frequente na Câmara dos Lordes.

**Bibliografia:** ODNB online.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**KAGAN, SOLOMON ROBERT** (1889-1955), historiador médico dos EUA. Kagan nasceu em Orany, Lituânia, de uma proeminente família rabínica. Ele foi ordenado rabino, mas virou-se para a medicina. Ele emigrou para os Estados Unidos em 1922 e praticou em Boston. Ele foi o autor de muitos livros, incluindo *Researches in Hebrew Literature* (2 vols. 1929-30), *American Jewish Physicians of Note* (1942), *Jewish Contributions to Medicine in America* (1934), *Leaders of Medicine* (1941), *The Mundo Médico Moderno* (1945), *Fielding H. Garrison*; uma biografia (1948) e *Medicina Judaica* (1952).

[Fred Rosner]

**KAGANOVICH, LAZAR MOISEYEVICH** (1893-1991), Político tão vietnamita. Nascido na província de Kiev, Kaganovich ingressou no Partido Comunista em 1911 e tornou-se membro do comitê de Kiev do partido em 1914. Em 1915 foi preso e

restrito à residência em Kabana, sua aldeia natal, mas saiu ilegalmente e nos dois anos seguintes viveu em várias partes da Rússia sob nomes falsos. Kaganovich participou ativamente da Revolução de Outubro no Exército Vermelho, onde liderou a organização de guerra Saratov, e mais tarde na Bielorrússia, onde desempenhou um papel importante na tomada de Gomel. Durante a Guerra Civil (1917-1920), ele serviu no Comitê de Toda a Rússia para a construção do Exército Vermelho. Ele subiu rapidamente na hierarquia do Partido Comunista e de 1925 a 1928 foi primeiro secretário da organização do partido na Ucrânia. Entre 1930 e 1935, foi secretário do comitê do partido de Moscou, chefou a reconstrução da capital e administrou a construção do metrô de Moscou, que recebeu seu nome até 1957. Em 1930, tornou-se membro do Politburo, o nove homem comissão que controla o partido. Em 1932 ele estava no Politburo por organizar o terror no partido e participou da execução do mesmo. No 17º congresso do partido, em 1934, ele relatou "questões organizacionais" e foi eleito presidente da comissão de controle do partido.

Kaganovich organizou a industrialização da região da vaca Mos. Ele foi posteriormente nomeado comissário de comunicações e comissário de indústria pesada. A partir de 1938 atuou também como vice-presidente do Conselho de Comissários da União. Durante a Segunda Guerra Mundial, ele foi membro do Comitê de Defesa do Estado. Em 1947 foi novamente secretário do partido na Ucrânia e, a partir de março de 1953, primeiro vice-presidente do Conselho de Ministros da União. A subserviência de Kaganovich a Stalin ficou bem clara em seu panfleto Stalin veyot nas k pobede komunizma ("Stalin nos leva à vitória do comunismo") impresso em 1950 em meio milhão de cópias. Por vários anos, ele foi o único judeu a ocupar uma posição de destaque na liderança soviética. Em 1957, como membro do "grupo antipartido" de Molotov, Malenkov e Shepilov, foi expulso do Comitê Central e demitido de todos os cargos do governo. Nos anos de 1957-1961 foi diretor de uma fábrica metalúrgica na região dos Urais. E em 1961 foi expulso do partido e se aposentou. Em relação aos assuntos judaicos, ele não apenas estava afastado do sionismo e do Bund, mas também contra a Yevseksiya. Enquanto visitava o Teatro do Estado Judeu na década de 1930, ele ligou para mostrar verdadeiros heróis judeus como os Macabeus e Bar-Kokhba. Não está claro qual foi seu papel no caso da Crimeia, e rumores dizem que ele era a favor de uma república judaica lá.

**Bibliografia:** Bolshaya Sovetskaya Entsiklopediya, 19 (19532), 282-3; Atual Biografia Anuário 1955 (1956), 315-7.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KAGANOWSKI, EFRAIM (1893-1958)**, escritor iídiche. Profundamente influenciadas por Chekhov e Maupassant, suas muitas histórias de Varsóvia natal, que apareceram nos melhores jornais iídiches, tiveram uma voga internacional e foram reunidas na edição jubileu Shriftn ("Works", 1951) e Poylishe Yorn ("Pol ish Anos", 1956). O título de seu primeiro grupo de contos, Meydlekh ("Meninas"), marcou a importância do romance erótico.

tema em suas obras, mas ainda mais importante foi a riqueza cultural especificamente judaica que emergiu de seus retratos de judeus de Varsóvia. Após a invasão alemã de Varsóvia, refugiou-se na Rússia soviética, sendo repatriado para a Polônia em 1946. Seus últimos anos foram passados em Paris. Entre suas coleções de histórias estão Tiren-Fenster ("Doors-Windows", 1921), Leyb un Lebn ("Body and Soul", 1928), Figurn ("Figures", 1937) e um romance, A Stadt oyf der Volge. ("Uma cidade no Volga", 1961).

**Bibliografia:** Rejzen, Leksikon, 3 (1929), 370-3; M. Ravitch, Mayn Leksikon, 1 (1945), 212-4. **Adicionar. Bibliografia:** LNYL, 8 (1981), 7-9; Y. Botoshansky, Portretn fun Yidishe Shrayber (1933), 55-66; YY Trunk, Di Yidishe Proze em Poyln (1949), 150-51; N. Mayzl, Noente un Eygene (1957), 283-94; Y. Hofer, Mit Yenem un Mit Zikh (1964), 183-211; Y. Shpigl, Geshtaltn un Profiln (1971), 155-63.

[Melech Ravitch]

**KAGE, JOSEPH (1912-1996)**, educador judeu canadense, trabalhador comunitário e autor. Kage nasceu em Minsk, Be larus, emigrando para o Canadá em sua juventude. Ele adquiriu uma extensa educação universitária, culminando em um doutorado em história na Universidade de Montreal. Ele trabalhou na educação judaica e mais tarde no trabalho social com os Serviços da Família Judaica de Montreal. Em 1947, ele começou a trabalhar para a Sociedade de Ajuda ao Imigrante Judaico do Canadá, onde se tornou diretor executivo nacional e vice-presidente executivo nacional até sua aposentadoria em 1983. Nessa função, ele se tornou uma autoridade em questões de política de imigração canadense e foi presidente do Conselho Consultivo do Governo Canadense sobre Ajuste de Imigrantes. Ele foi ativo em várias organizações comunitárias cívicas e judaicas, e foi presidente da Conferência Nacional do Congresso Judaico Canadense sobre cultura iídiche e iídiche, bem como presidente da Biblioteca Pública Judaica de Montreal.

Ele publicou With Faith and Thanksgiving: The Story of Two Hundred Years of Jewish Immigration and Immigrant Aid Efforts in Canada (1962) e Chapter One: Sketches of Canadian Life Under the French Regime (1964), que foi publicado bilingüe em inglês e em Francês.

**Bibliografia:** I. Robinson, Canadian Jewish Studies 1998, 81–87.

[Ira Robinson (2ª ed.)]

**KAHAN, BARUCH MORDECAI** (pseudônimo **P. Virgily**; 1883–1936), bundista, nascido em Mogilev, Bielo-Rússia. Seu pai Isaac, um rico yásid, era irmão de Mordecai b. Hillel \*Hacohen. Kahan, que estudou em uma yeshivá, ingressou no \*Bund em Gomel, na Bielorrússia, aos 18 anos, tornando-se um revolucionário profissional. Em 1905, ele ajudou a liderar a autodefesa judaica durante o pogrom em Zhitomir e foi um dos líderes durante a revolução em \*Lodz. Atuou como repórter da imprensa bundista. Na esteira de uma crise religiosa, ele retornou à religião por um curto período de tempo e trabalhou como simples operário. Ele voltou ao Bund durante a Primeira Guerra Mundial e em 1917 tornou-se membro do Conselho de Trabalhadores e Soldados da União Soviética de Petrogrado. Entre as duas guerras mundiais viveu em Vilna, foi activo na ORT e YIVO e na educação judaica

Kahan, Louis

ção, e representou o Bund nos conselhos comunais e municipais.

**Bibliografia:** LNYL, 4 (1961), 312-4; IS Hertz (ed.), Doy res Bundistn (1956), 391-401.

[Moshe Mishkinsky]

**KAHAN, LOUIS** (1905-2002), retratista australiano. Kahan, que nasceu em Viena, originalmente estudou alfaiataria e design de vestidos. Ele mostrou um talento para o retrato e isso foi fomentado durante a Segunda Guerra Mundial, quando, como membro da Legião Estrangeira Francesa, pintou murais e retratos regimentais. Quando os americanos desembarcaram no norte da África, Kahan se tornou um artista de guerra, desenhando soldados feridos dos exércitos aliados. Após a guerra, ele foi nomeado artista da equipe do jornal francês Le Figaro. Emigrou para a Austrália em 1951 e se estabeleceu em Melbourne, onde esboçou personalidades famosas para a revista literária Meanjin e para a seção literária de fim de semana do jornal Age. Em 1981 ele publicou Escritores Australianos: A Face da Literatura. Kahan está representado na Galeria Nacional de cada um dos seis estados da Austrália.

**Adicionar. Bibliografia:** L. Klepac, Louis Kahan (1990).

[Shmuel Gorr]

**KAHAN, SALOMON** (1896-1965), ensaísta iídiche e musicólogo. Nascido em Bialystok, foi educado em Varsóvia e Berlim e imigrou para a Cidade do México em 1921, onde foi professor de história da civilização moderna no Colégio Nacional Mexicano de Professores (1925-1939). Foi crítico musical de jornais mexicanos e, entre 1936 e 1964, publicou cinco volumes de artigos críticos e impressionistas sobre música, escritos em espanhol. Foi editor do Der Veg (Cidade do México, 1945-1948) e editor-chefe da Tribuna Israelita (1953-1965).

Ele desempenhou um papel importante na vida cultural da comunidade judaica do México e reuniu seus muitos ensaios sobre literatura, música e importantes personalidades judaicas e mexicanas em cinco volumes iídiche, dos quais o mais significativo foi Literarische Zhurnalistiche Fartseykhungen ("Literário e Esboços Jornalísticos", 1961). Ele publicou uma tradução espanhola resumida da História dos Judeus de Graetz sob o título Historia del pueblo de Israel. Seu filho, José Kahan, alcançou renome como pianista concertista.

**Bibliografia:** J. Glatstein, Mit Mayne Fartogbikher (1963), 413-8. **Adicionar. Bibliografia:** LNYL, 8 (1981), 22-23; Y. Rapoport, Fragmentn fun a Lebn (1967), 79-86.

[Sol Liptzin]

**KAHANA**, nome de vários amoraim babilônicos. Os dois primeiros desses amoraim, Kahana (1) e Kahana (2), eram ambos discípulos de Rav, e certas tradições relacionadas a esses dois estudiosos se fundiram no Talmude Babilônico. Como resultado, é necessário rastrear o desenvolvimento dessas tradições para determinar quais se relacionavam originalmente com Kahana (1) e quais com Kahana (2).

(1) O primeiro Kahana, junto com seu companheiro \*Assi, já eram estudiosos proeminentes quando Rav retornou de Ereẓ

Israel para a Babilônia (c. 219 EC), mas eles imediatamente se juntaram à sua academia (San. 36b; Naz. 19a) e se tornaram seus discípulos (TJ, Suk. 1:1, 52a). Rav os tinha em alta estima (Shab. 146b; Naz. 19a) e por causa de sua profunda erudição, ele às vezes era incapaz de responder às suas perguntas (Suk. 6b; Beẓah 6a, 37b; et al.). Kahana mais tarde emigrou para a Palestina, onde se juntou a alguns dos últimos tannaim, como \*Simeão, filho de \*Judá ha-Nasi (Zev. 59a), Judá e Ezequias, filhos de ẏiyya (BK 10b), e \*Oshaiah (TJ, ẏ ag. 1:14, 57c). Entre seus alunos estavam \*Eleazar b. Pedat (TJ, Kil. 1:7, 27b; MK 3:8, 83d), e \*Zeiri (BM 60b). O conselho de Rav para Kahana: "esfolar carcaças no mercado e ganhar salários e não dizer 'sou um sacerdote e um grande homem e isso está abaixo da minha dignidade'" (Pes. 113a) pode indicar que Kahana vivia na pobreza. Uma agadá palestina

descreve um encontro entre Kahana (1) e \*Johanán e \*Simeon b. Lakish, dois dos mais proeminentes amoraim palestinos (TJ, RH 4:1, 59b; PdRK, 345; Lev. R. 29, 684-5). Esta tradição é de interesse especial porque certos elementos desta história foram posteriormente combinados no Talmude Babilônico com outros elementos narrativos relativos a eventos relacionados a Kahana (2) (veja abaixo). Somos informados no Talmude de Jerusalém (e nos textos paralelos) que Joanã e Simeão b. Certa vez, Lakish estava sentado e estudando juntos, quando encontraram uma dificuldade em relação a uma certa halakhah. Naquele momento Kahana estava passando, então Johanán e Simeon b. Lakish disse: "Eis aqui um grande erudito (assim em TJ; em PdRK, Lev. R.: "um mestre dos ensinamentos"); vamos perguntar a ele." Eles perguntaram a Kahana, e ele respondeu com uma resposta autoritária que eles aparentemente aceitaram. A partir desta história fica claro que (este) Kahana já era reconhecido como um erudito maduro e respeitado, a quem Johanán e Simeon b. Lakish sentiu-se à vontade para recorrer a fim de resolver o problema que surgiu em seu estudo juntos. Portanto, não pode haver dúvida de que o Kahana mencionado nesta tradição é o Kahana mais velho (veja abaixo).

(2) O segundo Kahana também foi um dos alunos de Rav, e costumava ler a porção semanal da Bíblia na academia de Rav (Shab. 152a). Ele também manteve contato próximo com \*Samuel e transmitiu halakhot de ambos os professores (Ber. 14b; Ket. 101a, et al.). De acordo com uma conhecida agadá na lama babilônica Tal (BK 117a), Kahana (2) foi forçada a escapar da Babilônia depois de matar impulsivamente uma pessoa que havia ameaçado denunciar um colega judeu às autoridades persas – "rasgando para fora de sua traqueia." Rav aconselhou-o a fugir para Ereẓ Israel, mas o fez jurar que se sentaria passivamente na academia de R. Johanán e se absteria de fazer perguntas difíceis por um período de sete anos, aparentemente para não envergonhar R.

Johanán com sua bolsa de estudos superior. A reputação de Kahana como um erudito brilhante o precedeu, e R. Johanán, sem saber do juramento que Kahana havia feito, preparou sua aula para o dia seguinte com cuidado, prevendo que Kahana poderia lhe causar algumas dificuldades. Colocado na primeira fila da qual ele poderia enfrentar o mestre diretamente, Kahana, no entanto, permaneceu em silêncio. Considerado pelos presentes como incapaz de um debate acadêmico sério, ele foi progressivamente rebaixado, até que ele se sentou na sétima e última fileira. Neste momento, r.

Johanán zombou de Kahana, dizendo que “o leão que chegou da Babilônia acabou por não ser mais do que uma raposa”. Depois de ouvir essa observação, Kahana se absolveu de seu juramento e começou a fazer perguntas, às quais R. Johanán não conseguiu responder. Recuperando rapidamente sua posição na primeira fila, Kahana continuou levantando objeções. Para cada pergunta não respondida, eles removeram uma almofada debaixo de R. Johanán até que todas as sete almofadas fossem removidas e ele estivesse sentado no chão. Nesse ponto, R. Johanán fez um esforço para dar uma boa olhada nesse “leão que chegou da Babilônia”, e viu que sua boca estava distorcida. R. Johanán, sem saber que Kahana tinha um lábio partido, pensou que Kahana estava rindo dele e ficou chateado com ele, como resultado da morte de Kahana. Depois que seus alunos informaram R. Johanán de seu erro infeliz, Johanán foi para a caverna em que o corpo de Kahana estava sendo mantido. A boca da caverna estava, no entanto, bloqueada por uma cobra com o rabo na boca. A princípio, Joanã exigiu que a cobra lhe permitisse entrar na caverna, para que “o mestre pudesse ir até seu pupilo”. A cobra não respondeu. Ele então pediu permissão para entrar na caverna para que “um amigo pudesse visitar outro”. Finalmente, ele pediu permissão para entrar na caverna para que “o aluno possa ir ao seu mestre”. Só então a cobra lhe concedeu a entrada na caverna. Johanán se ofereceu para devolver a vida a Kahana, mas o último aparentemente recusou. R. Johanán então colocou para ele “todas as incertezas que ele tinha, e ele as resolveu para ele”. R. Johanán concluiu admitindo que a Torá de EreῩ Israel era de fato derivada da Torá mais incisiva e original da Babilônia.

Depois de eliminar os muitos elementos sobrenaturais e obviamente lendários deste conto, o “núcleo histórico” resultante dessa história foi aceito pelos estudiosos no passado como fornecendo informações históricas confiáveis sobre a vida e a carreira de Kahana (2). Em 1982 D. Sperber desafiou seriamente a autenticidade histórica deste conto como um todo, escrevendo que seu autor “demonstra ignorância da cronologia palestina, da estrutura da academia palestina e, por outro lado, ele possui um conhecimento de persa, da literatura popular sasaniana, prática cortês e da estrutura da academia babilônica” (Sperber, 93-94). Além disso, a tendência de toda a história é polêmica, “afirmando autoridade babilônica e ascendência no aprendizado” em oposição às reivindicações semelhantes apresentadas pelas yeshivot de EreῩ Israel (98). Na opinião de Sperber, tal polêmica deve refletir um estágio muito tardio, certamente pós-amoraico, no desenvolvimento da tradição talmúdica babilônica. Cerca de vinte anos depois, S. Friedman publicou uma análise detalhada dessa agadá, revelando suas fontes literárias, tanto em tradições palestinas quanto em outras tradições babilônicas paralelas, e explicando a maneira pela qual essas fontes foram combinadas e retrabalhadas pelo falecido editor babilônico do essa história. Particularmente relevante aqui é a versão palestina trazida por Friedman dos eventos que cercam o encontro de Kahana com R. Johanán. O Talmude de Jerusalém nos diz (Ber. 2:8, 5c): “Kahana era um rapaz alto. Quando ele veio aqui (ou seja, para EreῩ Israel), um certo patife o viu e perguntou:

O que você ouviu lá em cima no céu?” Kahana então respondeu impulsivamente: “[Ouvi dizer que] sua sentença de morte foi selada”. Na verdade, o bandido morreu. Depois que a mesma coisa aconteceu pela segunda vez, Kahana foi tomado de remorso e disse a si mesmo: “Eu vim para fazer o bem e acabei pecando”. Cheio de dúvidas, ele considerou deixar EreῩ Israel e retornar à Babilônia. Ele então foi ver R. Johanán e lhe fez a seguinte pergunta enigmática: “Se a mãe te despreza, mas a segunda esposa do seu pai te trata bem, para onde você deve ir?” R. Johanán respondeu que deveria voltar para a casa da segunda esposa de seu pai. Kahana interpretou essa resposta como significando que ele deveria retornar a Babel e novamente impulsivamente partir para casa sem pedir permissão ou se despedir de R. Johanán. A descrição de Kahana (2) nesta história é de um jovem impulsivo e indeciso, sem autoconfiança – inexperiente e claramente subordinado a R. Johanán em todos os aspectos. Friedman concluiu que a primeira parte da agadá babilônica “parece ser uma reformulação radical de um relato palestino sobre a segunda Rav Kahana, que causa a morte com falta de autocontrole”, e a ~~segunda parte da agadá babilônica~~ “é uma expansão babilônica da tradição [palestina] que R. Johanán reverenciava o primeiro Rav Kahana, e se voltava para ele em relação à perplexidade . perguntas” (Friedman, 258). Portanto, as duas tradições palestinas citadas acima, que distinguem claramente esses dois amoraím, devem fornecer o ponto de partida para qualquer descrição histórica de suas vidas e carreiras, e não a tradição babilônica, que confunde os dois – muito provavelmente intencionalmente, como Sperber deixou claro (cf. Pes. 49a, e Rashi para BK 117a).

(3) Outra amora que viveu na segunda metade do século III d.C. foi um dos alunos proeminentes de \*Huna (MK 13b), chefe da academia de \*Sura de 250 d.C., e de \*Judá b. Ezequiel de \*Pumbedita (Ῡul. 19b).

Ele parece ter visitado EreῩ Israel por um curto período de tempo (BB 41b), após o que retornou à Babilônia. Entre seus alunos estavam \*Joseph b. Ῡiyya (Yev. 17a, 102a), \*Rabbah b. NaῩamani (Yev. 102a), \*Abba (Shab. 38a) e Isaac (RH 3b-4a). Ele pode, no entanto, ser idêntico ao segundo Kahana.

(4) Um aluno de Rabá b. NaῩamani em Pumbedita (Sanh. 41b; Shevu. 36b), início do quarto século EC Ele sabia toda a ordem Mishná de cor aos 18 anos de idade (Shab. 63a). Entre seus associados estavam AῩa b. Huna, Rama b. Ῡ ama, e \*Safra a quem ele acompanhou em uma viagem para EreῩ Israel (Pes. 52b), permanecendo lá por algum tempo. Lá ele se juntou a um novo círculo de estudiosos, \*Ῡiyya b. Abba (TJ, RH 2:6, 58b), Zera (TJ, Bik. 2:1, 64d) e \*Jacob b. AῩa com quem ele colaborou na fixação do calendário (TJ, RH 2:6, 58b). Muito provavelmente é este Kahana a quem o Talmud se refere como uma pessoa extremamente bonita (BM 84a; BB 58a). De acordo com a agadá, ele foi obrigado a vender cestas no mercado por causa de sua pobreza. Em uma ocasião, uma mulher romana o persuadiu a segui-la, mas ele conseguiu escapar de sua casa pulando do telhado. O profeta Elias o resgatou e o recompensou ricamente (Rs 40a).

Kahana, Abraão

(5) Um aluno de Rava (Ket. 63a; BK 41b). *Y* anan de Nehardea era seu colega (Kid. 81b; Nid. 66b). Ele ensinou na academia de Pure Nahara (*Y*ul. 95b; BB 22a, 88a; et al.). Entre seus alunos ilustres estava \*Ashi, o redator do Talmude Babilônico (Ber. 39a, 42a; Ket. 69a; et al.). Seus filhos eram muito ricos (Me'il. 19a).

(6) Amora que morreu c. 414 EC Ele sucedeu Rafram b. Papa como o chefe da academia de Pumbedita de 396 até sua morte (Iggeret R. Sherira Ga'on, ed. Lewin, 90; cf. Halevy, Dorot, ii, 518, nota 144). Como um Kohen, ele uma vez aceitou uma vestimenta em vez de moedas de prata para a cerimônia de Pidyon ha Ben (Kid. 8a; veja também Tos. ad loc.). Nem sempre é possível distinguir entre este Kahana e Kahana (2).

**Bibliografia:** Hyman, Toledot, 846–9; *Y*. Albeck, Mavo ha-Talmudim (1969), 174-5, 203. D. Sperber, em: S Shaked (ed.), Irano Judaica (1982), 83-100; S. Friedman, em: P. Schäfer (ed.), O Talmud Yerushalmi e Cultura Greco-Romana III (2002), 247-71.

[Stephen G. Wald (2ª ed.)]

**KAHANA, ABRAHAM** (1874-1946), erudito bíblico e historiador. Kahana, que nasceu em Skomorochy, na Rússia, foi autodidata e começou a escrever sobre assuntos judaicos muito cedo. Em 1923 emigrou para a Palestina, onde se dedicou ao ensino e também serviu como bibliotecário na biblioteca Sha'ar Zion em Tel Aviv. A partir de 1903, editou a Bíblia hebraica, com comentários críticos e introduções (Perush Mada'i), sendo ele próprio responsável por Gênesis, Êxodo, Números, Jó, Provérbios, Eclesiastes, Esdras e Neemias. O projeto, ao qual estavam associados HP \*Chajes, A. \*Ka minka, S. \*Krauss, F. Perles, ML Margolis e outros, não foi, no entanto, concluído. Kahana também editou os dois volumes \*Apocrypha (1936–37), que passou por muitas reimpressões. Traduziu parte do texto grego para o hebraico, acrescentou comentários e introduções a cada livro e cuidou de um número considerável de livros apócrifos e pseudoepigráficos. Kahana escreveu a introdução à edição de D. Ginzburg da versão Mântua de \*Josippon (1896–1913). Seus escritos históricos incluem: Ko rot ha-Yehudim be-Roma (1901, 19142; "História dos Judeus em Roma") baseado nas obras de A. \*Berliner e de H. \*Vogelstein e P. \*Rieger; uma biografia em hebraico de M.*Y*. \*Luzzatto (1898); uma edição da autobiografia de Leone de \*Modena (1912); e uma edição do diário de viagem de David \*Reuveni (1922). Kahana também publicou uma antologia histórica em dois volumes, Sifrut ha-Historyah ha-Yisre'elit (1922–23), e uma antologia sobre *Y* asidismo, Sefer ha-*Y* asidut (1922). Seu interesse pelo movimento *Y*asidic também é demonstrado por sua biografia de Israel b. Eliezer Ba'al Shem Tov (1900) e sua edição de Sippurei Ma'asiyyot shel R. Na'ymán mi-Bratslav (1922).

A contribuição de Kahana para a linguística consistiu em uma gramática hebraica (1931), uma tradução para o hebraico da gramática de SD Luzzatto (1899, repr. 1944) e um dicionário russo-hebraico (1907, 19194).

**Bibliografia:** Alon, Me'Ykarim, 2 (1958), 137ss.; Kressel, Leksikon, 2 (1967), 132-3.

#### KAHANA, ABRAHAM ARYEH LEIB BEN SHALOM SHAKHNA

(também chamado **Loeb Scheines**; m. 1788), rabino e autor. Nascido em Horodenka, Galiza, onde seu pai era rabino, Kahana não deve ser confundido com seu tio-avô, Abra ham b. Shalom Shakhna Kahana, que foi rabino em Brody, Ostrog e Dubno. O próprio Kahana foi rabino em Berdichev e Polonnoye (sul da Rússia). Ele escreveu novelas para as três primeiras e quintas ordens do Talmude Babilônico sob o título Or ha-Ne'erav, que foi publicado com anotações, Divrei Shelomo, por seu filho Solomon Zalman (Ostrog, 1824).

Suas homilias e um comentário bíblico intitulado Divrei *Y* emed e Zer Zahav, respectivamente, permanecem inéditos.

**Bibliografia:** Fuenn, Keneset, 34; MM Biber, Mazkeret li Gedolei Ostroha (1907), 84n.; S. Wiener, Kohelet Moshe (1893–1918), 55 não. 439.

[Joseph Elias Heller]

**KAHANA, AHARON** (1905-1967), pintor israelense. Kahana nasceu em Stuttgart, Alemanha. Assim que começou a pintar, ainda criança, descobriu a abstração. Ele estudou arte na Academia de Arte de Stuttgart de 1922 a 1925. Depois de terminar seus estudos, viajou para Berlim e Paris para aprender mais sobre a história da arte e a arte moderna de seu tempo. Em 1934 ele imigrou para Ere'Y Israel e se estabeleceu em Ramat Gan. Em sua primeira década em Israel, seu estilo se tornou realista. Somente em 1943 ele voltou à abstração. Isso estava de acordo com as ideias de um novo grupo de artistas, New Horizons, que Kahana ajudou a fundar. A partir de 1962, Kahana pintou em um estilo Pop Art muito pessoal. Ele morreu subitamente de um ataque cardíaco em Paris durante a Guerra dos Seis Dias.

Kahana era conhecido pelo estilo artístico único que desenvolveu no início da década de 1950. Era uma mistura de formas modernistas, geralmente geométricas, apresentando linhas definidoras muito marcantes, juntamente com um conteúdo arcaico conceitual e bíblico. Este estilo era adequado para decoração de paredes em espaços públicos no país jovem, e usando a técnica cerâmica Kahana decorou tais paredes (Sacrifício de Isaac, Universidade Hebraica, Givat Ram).

Durante seus últimos anos, ele trabalhou em um estilo completamente oposto. As linhas tornaram-se suaves e líquidas, as figuras transbordavam de intensidade e o ritmo expressava vitalidade. O conteúdo desses desenhos era mais pessoal, mostrando figuras nuas e corpos de mulheres.

A casa de Kahana em Ramat Gan foi transformada em museu da arte cerâmica em sua memória.

[Ronit Steinberg (2ª ed.)]

**KAHANA (Kogan), DAVID** (1838-1915), estudioso. Kahana, que nasceu em Odessa, publicou seu primeiro artigo em Ha-Meli'Y em 1866. Ele se tornou conhecido através de suas monografias sobre kab balists, Shabbateans e *Y* asidim que foram publicados pela primeira vez em Ha-Sha'Yar (1874-1875; mais tarde em Keneset Yisrael 1886, e Ha Shilo'a'Y, 1897, 1899, 1909), e depois em forma de livro. Sua principal obra neste campo está concentrada em seus dois volumes Toledot ha-Mekubbalim, ha-Shabbeta'im ve-ha-*Y* asidim (1913; 19262).

No campo dos estudos bíblicos, ele publicou (1) Or y adash (1880) sobre o Salmo 68; (2) Meýkerei Kohelet ben David (1881), uma introdução ao Livro de Eclesiastes, com um comentário ao Salmo 119 como apêndice; (3) Devar Ester (1881), introdução e comentário ao Livro de Ester; (4) Massoret Seyag la Mikra (1882), uma defesa da massorá; (5) Mavo le-Parshat Bilam u-Devar Atono (1883); e (6) Toledot Shelomo (1883), sobre Salomão e literatura salomônica.

Kahana também escreveu numerosos estudos sobre outros períodos da história judaica, em particular vários artigos sobre gramáticos e poetas medievais publicados em Ha-Shilo'a'y. Destacam-se entre suas outras obras (1) Le-Toledot R. Sa'adyah Ga'on (1892); (2) Rosh Petanim (1883), em "Eisenmenger"; (3) Ma'asei Even Reshef (1884), sobre as falsificações de "Firkovich"; (4) y okhmat Yehudah (1892), polêmicas judaico-cristãs sobre religião; (5) "Sobre Lillienthal e o Movimento Haskalah Russo" (Ha-Shilo'a'y, 1912). Kahana também editou o original hebraico de Ben Sira, y okhmat ben Sira (1912; publicado pela primeira vez em Ha-Shilo'a'y), juntamente com o único comentário hebraico sobre o livro existente na época; os poemas coletados, com introduções e notas, de Dunash b. Labrat (1894), Solo mon Sharvit ha-Zahav (1894), e Abraham ibn Ezra (1894); e Megillat Sefer (1897), uma autobiografia de Jacob \*Emden, baseada em manuscritos de Oxford. Ele morreu em Odessa.

**Bibliografia:** N. Sokolow (ed.), Sefer Zikkaron le-Soferei Ereý Yisrael ha-ýayyim Ittanu ka-Yom... (1889), 199; Lu'a'y Ayi'asaf, 2 (1895), 269-71; J. Klausner, Yoýerim u-Vonim, 1 (1944), 46-56; G. Scholem, Bibliographia Kabbalistica (1933), 80-82.

[Enciclopédia Judaica (Alemanha)]

**KAHANA, JACOB BEN ABRAHAM** (m. 1826), estudioso rabínico em Vilna. Seu pai era rabino em Brestowitz, na província de Grodno. Apoiado por seu sogro, Issachar Baer, irmão de \*Elias de Vilna e um dos rabinos proeminentes daquela cidade, dedicou-se aos estudos. Com a morte de seu sogro, ele foi nomeado pelos líderes comunaes de Vilna como administrador das instituições de caridade locais. Ele é o autor de um comentário em três partes sobre o tratado Eruvin: no tratado no Talmude Babilônico, no Tosefta e no Talmude de Jerusalém, respectivamente. Cada seção tem um título diferente, mas todo o trabalho recebeu o título geral Ge'on Ya'akov. Foi publicado, juntamente com o panfleto de duas páginas de Joseph Pádua Zikhron Yosef (1863), por Raphael Nathan Neta \*Rabbinovicz, que escreveu uma longa introdução contendo uma biografia do autor. Kahana não ocupava nenhuma posição rabínica, mas era tido na mais alta estima.

**Bibliografia:** RNN Rabbinovicz, em: J. Kahana, Ge'on Ya'akov (1863), introd.; SJ Fuenn, Kiryah Ne'emanah (1915), 239f.; EU. Ginzberg, Perushim ve-ýiddushim ba-Yerushalmi, 1 (1941), 1x (Eng. introd.), 128f. (Hebr. introd.).

[Itzhak Alfassi]

**KAHANA, JEHIEL YEVI BEN JOSEPH MORDECAI** (primeira metade do século XIX), membro de uma família de rabinos húngaros. Ele era neto de Judá b. Joseph ha-Kohen, que foi

um irmão de Aryeh Leib b. Joseph ha-Kohen \*Heller, autor do Keýot ha-y oshen. Kahana serviu como dayyan em Sziget, e todos os seus três filhos eram dayyanim bem conhecidos em Hungary. O primeiro, yAYIM ARYEH (falecido em 1917), serviu como dayyan de Máramarossziget (Sighet). Ele foi o autor de Divrei Ge'onim (1870), contendo 113 princípios e temas em direito civil. A obra está em ordem alfabética, coletada de várias respostas e livros. Em sua introdução o autor ressalta que não era seu propósito "dar regras práticas da lei ... O segundo filho, JOSEPH MORDECAI (m. 1896), serviu como dayyan de Teczo, Hungria, e foi o autor de Divrei yaddikim (2 partes, 1874-76), um trabalho alfabético sobre as razões dos preceitos e costumes. Em sua introdução, ele enfatiza que o objetivo da obra era mostrar "que os costumes judaicos são obrigatórios como lei". A desconsideração de um bom costume equivale a desconsiderar os mandamentos do Senhor e de Sua Torá. O terceiro filho, JACOB GEDALIAH, foi o autor de Rimzei Torah ve-Alfa Beta (1876), um comentário sobre o Gênesis, dando também as razões dos diferentes costumes em ordem alfabética.

**Bibliografia:** PZ Schwartz, Shem ha-Gedolim me-Ereý Hagar, 1 (1913), 35a no. 45, 42b 99/2, 3 (1915), 12b no. 9, 13a no. 23, 35a no. 8; N. Ben-Menahem, em: Sinai, 17 (1945), 340-3; 25 (1949), 207f.; JJ Greenwald (Grunwald), Maýýevet Kodesh (1952), 21, 43, 48.

[Yehoshua Horowitz]

**KAHANA, KALMAN** (1910-1991), líder do movimento \*Po'alei Agudat Israel. Nascido em Brody, Galiza, Kahana estudou no seminário rabínico de Berlim e nas universidades de Berlim e Wuerzburg. Ele foi um dos fundadores do movimento juvenil Agudat Israel na Alemanha e mudou-se para a Palestina em 1938 com um grupo de jovens colonos ortodoxos, juntando -se ao movimento Po'alei Agudat Israel. Kahana foi fundador do kibutz \*y afeý y ayyim (1944) e membro do \*Knesset desde a sua criação em 1949. Foi vice-ministro da educação (1962-69). Ele se tornou presidente do movimento Po'alei Agudat Israel. Kahana publicou vários estudos sobre rabínicos e escreveu sobre Maimônides.

[Menachem Friedman]

Nos últimos anos Kahana ocupou-se com a halakhah referentes às leis agrícolas que se aplicam em Israel. Em 1976 ele publicou Miývot ha-Areý e em 1980 o tratado Shevi'it de acordo com os Talmudes da Babilônia e de Jerusalém com as notas e comentários de Elias, Gaon de Vilna, e como apêndice seu próprio comentário à Mishná e à Tosefta à ordem Zeraim.

**KAHANA (Kagan), KOPPEL** (1895-1978), estudioso rabínico e autoridade em direito judaico, romano e inglês. Kahana, que nasceu em Eisiskes, Lituânia, estudou na Lituânia ye shivot e serviu como rabino em Bialowieza e Rozanai, Polônia. Antes da Segunda Guerra Mundial, ele foi para Cambridge, onde estudou direito. De 1946 a 1968 foi conferencista de Talmud e códigos no Jewish' College, em Londres, que até então havia treinado poucos

kahana, naÿman

rabinos. O novo Curso de Diploma Rabínico, introduzido pelo diretor, Isidore \*Epstein e conduzido por Kahana, atraiu para o colégio também alguns de seus ex-alunos, formando uma nova geração de rabinos anglo-judeus, que se inspiraram em seus ensinamentos. Entre seus escritos publicados estão: Três Grandes Sistemas de Jurisprudência (1955), um estudo comparativo do direito judaico, romano e inglês; O Caso da Lei Civil Judaica no Estado Judeu (1960); e A Teoria do Casamento na Lei Judaica (1966). Sob o nome de K. Kagan, ele contribuiu com artigos para algumas das principais revistas jurídicas americanas e inglesas. Kahana representava o tipo raro de gaon lituano, que conhecia os estudos jurídicos modernos e cujas contribuições neste campo foram consideráveis.

**KAHANA, NAÿ MAN** (1861–1904), rabino húngaro. Ka hana, genro de Joseph Meir \*Weiss, era rabino de Szaplonecz. Ele se tornou particularmente conhecido por causa de seu *Orÿot ÿ ayyim* (2 pts., 1898; 19622), sobre o *Shulÿan Arukh Oraÿ ÿ ayyim*, que por muito tempo foi considerado uma obra de referência indispensável para todo rabino. Incluía as glosas importantes de Shalom Mordecai ha-Kohen Schwadron e Elijah David \*Rabinowitz-Teomim. O autor fez uso de mais de 800 obras de resposta e códigos, montando o material logicamente em um estilo claro. Na nova edição, foram acrescentadas glosas da cópia privada do autor e de Solomon Zalman Eh renreich, Ephraim Weinberger e outros. Ele também organizou a publicação do *Divrei Ge'onim* (1901) de seu pai, ÿ ayyim Aryeh ha-Kohen, e do *Likkutei Torá ve-ha-Shas* sobre Deuteronômio (1892) por Isaac Eichen stein de Zhidachov.

**Bibliografia:** PZ Schwartz, *Shem ha-Gedolim me-Ereÿ Hagar*, 2 (1914), 20a; A. Stern, *Meliÿei Eshal ÿodesh Tammuz* (1931), 66b; N. Ben-Menahem, *Mi-Sifrut Yisrael be-Hungaryah* (1958), 130-2, 245, 302.

[Naftali Ben-Menahem]

**KAHANA, SOLOMON DAVID** (1869-1953), rabino polonês. Nascido em Yanova, província de Kovno, Kahana estudou na yeshivá de Volozhin e no \*kolel de Kovno. Ele foi ou dained por R. Isaac Elhanan \*Spektor. Ele colaborou e mais tarde sucedeu seu sogro, R. Samuel Zanvil \*Klepfish, como membro do rabinato de Varsóvia, onde era muito requisitado como árbitro em disputas comerciais. Em questões de lei ritual, ele adotou uma visão branda. Após a Primeira Guerra Mundial, ele participou ativamente da reabilitação e socorro e, em particular, estabeleceu um departamento especial em Varsóvia para lidar com problemas de agunot de guerra (ver \*agunah), formando uma rede de agências de informação nas cidades maiores de Europa para este fim. A informação recolhida sobre maridos desaparecidos tornou possível o novo casamento de milhares de agunot. Ele estava entre os fundadores e membro do presidium do *Agudat ha-Rabbanim* da Polônia, criado após a independência da Polônia ser restaurada em 1919. Após a invasão nazista da Polônia em setembro de 1939, ele conseguiu escapar para Ereÿ Israel. Foi nomeado rabino da Cidade Velha de Jerusalém e assumiu

residência no pátio histórico que 200 anos antes havia sido ocupado por R. ÿ ayyim b. \*Atar. Após o holocausto, ele organizou um departamento de agunot em nome do Rabinato Chefe. Com a eclosão dos distúrbios árabes em 1947 foi evacuado, com a ajuda do cônsul belga, para a nova cidade de Jerusalém, onde viveu até à sua morte. Com exceção de algumas respostas publicadas nas compilações de outros rabinos, sua produção literária foi perdida durante suas duas evacuações forçadas. Seu filho, Shmuel Zanwil Kahana (1905– ), serviu como diretor geral do Ministério das Religiões em Israel.

**Bibliografia:** EÿD, 3 (1965), 42–45; D. Plinker, em: *Arim ve Immahot be-Yisrael*, 3 (1948), 2-3 (introdução por Kahana), 160.

[Jacob Goldman]

**KAHANAÿCARMON, AMÁLIA** (1926– ), escritora israelense.

Amalia Kahana-Carmon nasceu no kibutz En-ÿ arod, mas viveu em Tel Aviv desde a infância. Ela serviu na Brigada Negev durante a Guerra da Independência e participou da captura de Beersheba. Depois de estudar na Universidade Hebraica em Jerusalém, ela ficou sete anos na Inglaterra e na Suíça, e depois voltou para Tel Aviv, onde trabalhou por muitos anos como bibliotecária. Cronologicamente ela pertence ao grupo de escritores que começou a escrever na década de 1940 e posteriormente ficou conhecido como a “geração Palmaÿ”, mas sua obra difere basicamente da deles: embora ecoe os eventos do período pré-estatal e da Guerra de Independência e períodos posteriores, ela não tenta lidar com a realidade externa e os temas sociais como tais. Outros a consideram como membro da experimental “New Wave”. Sua prosa é intrinsecamente lírica, concentrando-se nas respostas internas dos personagens. Os eventos descritos são geralmente menores, os personagens descritos principalmente durante uma tentativa de sair de seu mundo fechado, geralmente para alcançar outra pessoa. Essas tentativas falham na maioria das vezes, e as histórias terminam com personagens se retirando novamente, resignados e um pouco alterados. Um contato estabelecido é frequentemente descrito como milagroso e abençoado.

A natureza lírica de sua prosa é um reflexo de seus principais temas: a maioria de seus personagens é representada enquanto reflete sobre os eventos em vez de criá-los, descobrindo sua incapacidade de irromper e efetuar uma mudança. O estilo de Amalia Kahana-Carmon é notável por sua capacidade de representar o mundo interior de seus personagens, com todas as sutis mudanças que aí ocorrem. Os críticos elogiaram sua dicção impressionista estilizada, sua maneira de retratar de maneira poética refinada momentos melo dramáticos, bem como assuntos triviais do cotidiano. Uma das primeiras vozes femininas autoconscientes na prosa hebraica, autora de uma série de artigos em que criticava a discriminação contra as mulheres como escritoras e leitoras em uma literatura hebraica dominada por homens, a obra de Kahana-Carmon tornou-se o tema de pesquisa e interpretação entre estudiosos nas áreas de Estudos de Gênero e Teoria F. Seus trabalhos incluem uma coleção de 17 contos, *Bi-Khefi fah Aÿat* (“Sob um telhado”, 1966); o romance *Ve-Yareäÿ be*



Emek Ayalon ("E a Lua no Vale de Ayalon", 1971); uma coleção de três novelas, Sadot Magnetiyyim ("Campos Magnéticos", 1977); histórias coletadas como Himurim Gevohim ("High Stakes", 1980); Lema'alah be-Montifer ("Up in Montifer", 1984); novelas e contos. O romance Liviti Otah ba-Derekh Le-Vei tah ("Eu a acompanhei a caminho de casa", 1991) retrata a relação entre Me'irah, uma conhecida atriz Ash kenazi de meia-idade, e uma israelense oriental de uma cidade em desenvolvimento, vinte anos mais nova que ela. Kan Nagur ("Here We'll Live", 1996), é composto por cinco novelas: duas delas retratam a vida de três estudantes em Jerusalém sob o Mandato Britânico; "Lev ha-Kayiy, Lev ha-Or" retrata a vida de uma família do ponto de vista de uma criança, enquanto "Mi-Mar'ot Gesher ha-Bar vaz ha-Yarok" é uma novela histórica, com foco na noção de cativo e liberdade pessoal.

Kahana-Carmon recebeu muitos prêmios importantes, incluindo o Prêmio Bialik e o prestigioso Prêmio Israel de literatura (2000). Embora muito admirada em Israel, poucas de suas obras foram traduzidas para outros idiomas, principalmente devido à sua própria objeção: "Apesar do interesse de várias editoras de todo o mundo, ainda não encontrei o tradutor capaz de transportar meu palavras para outra língua", disse ela em uma entrevista. O romance Liviti Otah ba-Derekh Le Veitah foi traduzido para o italiano e o chinês, algumas histórias apareceram em antologias alemãs de literatura hebraica. A história "Véu de Noiva" apareceu em G. Abramson (ed.), Oxford Book of Hebrew Short Stories (1996), bem como em R. Domb (ed.), New Women's Writing from Israel (1996). Mais informações sobre tradução estão disponíveis no site da ITHL em [www.ithl.org.il](http://www.ithl.org.il)

**Bibliografia:** G. Shaked, Gal yadash be-Sipporet ha-Ivrit (1971), 168-79; idem, em: Moznayim, 2 (julho de 1971), 121-30; Céu de S. Grodzen, em: Davar (30 de julho de 1971); N. Calderón, em: Siman Keriah, 1 (set. 1972), 321-6; R. Litvin, em: La-Merj'av (3 e 10 de outubro de 1969); A. Bala ban, Ha-Kadosh ve-ha-Drakon: Iyyun bi-Yirot Amalia Kahana-Karmon (1979). **adicionar bibliografia:** L. Yudkin, "Kahana-Carmon and the Plot Unspoken", em: Modern Hebrew Literature, 2:4 (1976), 30-42; W. Bargad, "AKC and the Novel of Consciousness", em: Proof text, 1:2 (1981), 172-184; H. Herzig, A. Kahana-Karmon (1983); EU. Rattok, Amalia Kahana-Karmon: Monografiyyah (1986); E. Fuchs, "AKC and Contemporary Hebrew Women's Fiction," em: Signs, 13:2 (1988), 299-310; S. Grober, "Primeiros Axiomas", em: Modern Hebrew Literature, 13:3-4 (1988), 10-14; H. Hever, "Discurso da Minoria de uma Maioria Nacional", em: Prooftexts, 10:1 (1990), 129-147; L. Rattok, Ha-Kol ha Ayer (1994), 287f.; W. Bargad, "Elementos de estilo na ficção de A. Kahana-Carmon", em: Hebrew Annual Review, 2 (1978), 1-10; P. Shirav: Ketivah Lo Tamah (1998); YS Feldman, No Room of Their Own: Gender and Nation in Israel Women's Fiction (1999); RA Jones, Self and Place in "The White Light" de A. Kahana-Carmon, em: Textual Practice, 16:1 (2002), 93-110.

[Abraham Balaban / Anat Feinberg (2ª ed.)]

**COMISSÃO KAHAN**, comissão criada pelo governo israelense em 28 de setembro de 1982, para investigar "as atrocidades cometidas por uma unidade das forças libanesas contra a população civil nos campos de Sabra e Shatilla" adjacentes a Beirute entre 16 e 18 de setembro. Os membros eram o Juiz Yitzhak

Kahan, presidente da Suprema Corte; e General (reserva) Yona Efrat.

A comissão realizou 60 reuniões e examinou 58 testemunhas. Também dispunha de uma série de documentos oficiais fornecidos pelos departamentos governamentais competentes. O público em geral, tanto em Israel quanto no exterior, foi convidado a comparecer e apresentar provas. A comissão foi auxiliada em seu trabalho por uma unidade profissional especialmente designada. Por razões de segurança, muitas sessões foram realizadas à porta fechada e parte das provas foi retida na publicação. Nove indivíduos (incluindo o primeiro-ministro israelense, o ministro das Relações Exteriores, o ministro da Defesa, o chefe do Estado-Maior e outros comandantes militares) foram especificamente notificados de seu direito de aparecer e serem ouvidos por causa dos danos que poderiam advir deles, e todos aproveitaram a oportunidade para fazê-lo.

A comissão dedicou um tempo considerável investigando os eventos que antecederam os assassinatos, as intensas divisões e hostilidades – religiosas, étnicas e políticas – na população libanesa, as relações militares e políticas existentes entre Israel e as forças da Falange Cristã (bem como, no sul, com o Exército Livre Libanês sob o comando do major Saad Haddad), e as diferentes avaliações feitas pelos dois braços de inteligência, o Mossad e a Inteligência do Exército, sobre a estabilidade e comportamento de batalha dessas forças.

A comissão considerou que a saída prematura da Força Multinacional de Beirute induziu o exército israelense a entrar na cidade e livrá-la de terroristas, no decorrer do qual foi decidido permitir a entrada da Falange nos campos, uma medida destinada a envolvê-los mais de perto na limpeza da área. O posto de observação avançado do exército israelense perto dos campos estava, no entanto, tão localizado que era difícil ou impossível observar o que estava acontecendo dentro dos campos. As unidades israelenses que avançavam nos campos foram detidas por tiros pesados e sofreram baixas consideráveis.

A comissão examinou em profundidade as informações disponíveis às autoridades israelenses, militares e políticas, as reuniões realizadas com os comandantes das Falanges e as advertências dadas para não prejudicar a população civil. Muito do que aconteceu aparentemente não foi registrado ou minutado, e a memória defeituosa das pessoas envolvidas levou, na opinião da comissão, a inconsistências nas provas. Além disso, as comunicações de rádio entre a Falange nos campos e seu oficial de ligação no posto avançado, que foram ouvidas pelos israelenses e deveriam ter despertado preocupação sobre o que estava acontecendo, foram descartadas ou ignoradas e certamente não relatadas a os altos escalões militares e políticos. A atenção do gabinete israelense foi atraída para os eventos somente depois que um jornalista relatou a um ministro informações que ele ouviu de um oficial ou oficiais israelenses no posto avançado. O ministro informou o chanceler, mas a lembrança das partes ficou confusa. Igualmente contestados foram os relatórios orais feitos pelo chefe do Estado-Maior ao ministro da Defesa. Nenhum relatório chegou ao primeiro-ministro até que ele soube dos eventos de uma transmissão britânica em 18 de setembro, depois que a Falange finalmente deixou os campos.

kahane, arthur

A comissão não conseguiu estabelecer com precisão o número de pessoas mortas. Fontes não israelenses colocam entre 328 e 460. A Cruz Vermelha Internacional indicou que incluíam mais de 100 libaneses e mais de 300 palestinos, a maioria homens; mulheres e crianças vítimas somaram 35. A comissão notou a dificuldade de distinguir entre aqueles que caíram em ação militar e aqueles que foram simplesmente mortos.

O relatório sustentava que a responsabilidade direta era da Falange. As vítimas foram todas encontradas nos campos em que somente a Falange havia entrado; nenhuma outra força estava presente ou tinha meios de entrada. As Falanges eram notórias por sua extrema hostilidade aos palestinos por seus atos contra os cristãos libaneses durante a guerra civil que se desenrolava desde 1975. O assassinato de Bashir Jemayel, o líder da Falange, dois dias antes, também inflamara paixões.

Nenhuma evidência foi produzida para implicar as forças de Haddad. Nem as IDF estavam presentes nos campos durante os três dias vitais, e as Falanges foram recusadas com o apoio de artilharia e tanques que eles pediram.

Na opinião da comissão, a maneira como as decisões foram tomadas no nível político e o tratamento da inteligência causaram preocupação. A decisão do ministro da defesa e do comando militar de permitir a entrada na Falange foi tomada sem a devida consideração quanto à sua implementação e sem pensar nas prováveis consequências. A decisão não foi transmitida atempadamente ao elemento político ou a outros elementos militares que deveriam ter sido informados. Tampouco os relatórios do que estava acontecendo que foram filtrados foram transmitidos ou totalmente repassados, e somente após algum atraso que impediu que ordens apropriadas fossem emitidas ou medidas a serem tomadas. A comissão foi clara quanto às medidas a serem tomadas para sanar as deficiências divulgadas. Além da revisão interna pelos próprios militares, recomendou a investigação por uma equipe de especialistas nomeados pelo ministério para estabelecer a responsabilidade dos envolvidos.

Sobre a responsabilidade indireta das nove pessoas que foram notificadas do perigo em que se encontravam, a comissão chegou às seguintes conclusões: o primeiro-ministro Menajem Begin, preocupado como estava com outros assuntos de Estado, tinha o direito de confiar no otimista relatórios que recebeu do ministro da defesa e do chefe do Estado-Maior. Dadas as circunstâncias, no entanto, ele deveria ter pensado em todas as possibilidades, especialmente aquelas levantadas por outros membros do governo, mas parece ter se distanciado do assunto.

Embora nenhum aviso claro tenha sido recebido da Inteligência pelo Ministro da Defesa Ariel Sharon, seu desrespeito aos perigos óbvios e sua falha em ordenar que guardas de segurança adequadas fossem tomadas não podiam ser justificados, especialmente em vista do papel muito ativo que ele desempenhou na Guerra do Líbano. A comissão achou que ele deveria tirar as conclusões pessoais necessárias; se necessário, o primeiro-ministro deve exercer seu direito constitucional de removê-lo do cargo.

Ministro das Relações Exteriores Yiyäk Shamir, embora informado por seu vice-ministro (com quem ele não estava em bons termos)

do que estava acontecendo, não mostrou nenhum interesse especial ou tentativa de investigar o assunto ou levá-lo ao ministro da defesa.

O Chefe do Estado Maior General Raphael Eitan sabia por sua experiência passada com Falange que eles não eram confiáveis. Sua opinião de que eles eram uma força disciplinada era totalmente infundada, e ele não fez nenhuma provisão adequada para controlar suas ações; sua crença de que a Falange apresentaria um relatório completo era ingênua, especialmente em vista do que ele ouviu dos comandantes israelenses locais. Como ele estava prestes a se aposentar, a comissão não fez nenhuma recomendação a seu respeito.

O chefe da Inteligência Militar, general Yehoshua Sa guy, não podia acreditar quando disse que não recebeu nenhuma informação sobre o plano de deixar a Falange entrar nos campos. Ele esteve presente em todas as reuniões relevantes, mas agiu com total indiferença. Sua consciência de que sua organização ficou em segundo lugar nas deliberações do Mossad não justificou sua completa inatividade. Foi recomendado que ele deixasse de agir.

O chefe do Mossad inicialmente não sabia, nem deveria saber, da decisão sobre a Falange, mas, ao saber dela, ele falhou em seu dever de avaliar a situação, especialmente à luz de sua estreita associação com a Falange.

O general Amir Drori, chefe do Comando Norte, não tinha informações explícitas. Confiou no chefe do Estado-Maior e agiu corretamente com compreensão e responsabilidade, embora devesse ter avisado o CGS.

O brigadeiro Amos Yaron do comando local foi severamente criticado pela ausência de supervisão crítica dos eventos. Ele estava contente em aceitar as promessas da Falange pelo seu valor nominal. Ele não agiu com firmeza, embora soubesse que o comportamento da Falange deixava muito a desejar. Ele não manteve o chefe do Estado-Maior totalmente informado e não fez sugestões sobre como proceder. Foi recomendado que ele não ocupasse um cargo de comando por pelo menos três anos.

Finalmente, o assistente pessoal do ministro da defesa foi exonerado, tendo, ao que parece, feito o que dele se esperava.

[Peter Elman (2ª ed.)]

**KAHANE, ARTHUR** (1872-1932), autor e editor alemão. Kahane, que nasceu e foi educado em Viena, tornou-se conselheiro literário do Deutsches Theatre em Berlim, sob a direção de Max \*Reinhardt, em 1905. Ele também editou o jornal do ater, Blaetter des deutschen Theatres (mais tarde combinado com Das junge Deutschland). Os romances e ensaios de Kahane revelam uma filosofia extremamente individualista. Em suas duas obras líricas, Clemens und seine Maedchen (1918) e Willkommen und Abschied (1919), ele contrasta a era moderna do materialismo e da brutalidade com uma era anterior de amor e ternura. Em Das Judenbuch (1931) Kahane declarou: "Eu amo os judeus e meu próprio caráter judaico"; mas ele acreditava que os judeus estavam destinados a ficar inquietos para sempre. "Ahasver" (isto é, o \*judeu errante), ele afirmou, "sempre permanecerá o verdadeiro símbolo de nosso povo imortal". Outras obras de Kahane tratam

suas experiências no teatro. Ele deixou a comunidade judaica quando tinha 19 anos.

**Adicionar. Bibliografia:** T. Betz, em: W. Killy (ed.), *Literatur Lexikon*, 6 (1990), 186-87.

[Rudolfo Kayser]

**KAHANE, ISAAK** (Yit'yak Ze'ev; 1904-1963), estudioso rabínico. Kahane nasceu em Munkacs, Hungria, e estudou em escolas talmúdicas em sua cidade natal, onde foi ordenado. Ele continuou seus estudos no Seminário Teológico Judaico de Breslau e na Universidade de Praga. Posteriormente, tornou-se rabino de Pohorelice (Pohrlitz), Morávia, servindo até sua emigração para a Palestina em 1939. Em Jerusalém, foi associado a várias instituições de pesquisa religiosa, principalmente Mosad ha-Rav Kook. Durante os últimos anos de sua vida, ele ensinou literatura rabínica na Universidade Bar-Ilan. O principal campo de pesquisa de Kahane foi a literatura de responsa rabínica. Em numerosos estudos, ele organizou e analisou uma variedade de tópicos e problemas discutidos na responsa rabínica e também abstraiu material de interesse histórico ou linguístico deles. Entre suas obras estão *Shemittat Kesafim* (1945), sobre o cancelamento de dívidas no ano sabático; *Le-Takkanat Agunot* (1946), sobre o problema agunah ("esposa abandonada"); *Sefer ha-Agunot* (1954), uma volumosa coleção de material de origem sobre a questão agunah; e *Teshuvot, Pesakim u-Minhagim* (3 vols., 1957-1962), responsa, regras e costumes do rabino Meir de Rothenburg, sistematicamente organizados e anotados. Suas contribuições para periódicos e publicações acadêmicas hebraicas incluem: "Serviço Militar na Responsa Rabínica" (Sinai, 1948); "Mudanças no Valor da Moeda na Lei Judaica" (ibid., 1949); "Medicina na Literatura Halakhic Pós-Talmúdica" (ibid., 1950) e "Arte Sinagoga na Literatura Halakhic" (Beit ha-Keneset, 1955). Ele também escreveu sobre a história dos judeus da Morávia, incluindo uma monografia sobre a comunidade judaica de Nikolsburg (em JL Maimon (ed.), *Arim ve-Immahot be-Yisrael*, 4 (1950), 210-313).

**Bibliografia:** T. Preschel, em: Aresheth, 4 (1966), 511-7.

[Tovia Preschel]

**KAHANE, MEIR** (1932-1990), ativista religioso. Nascido no Brooklyn, em Nova York, ele foi quando jovem membro do movimento juvenil *\*Be tar* e muitas vezes foi preso por seus atos de violência. Foi ordenado rabino ortodoxo e formou-se em direito pela Universidade de Nova York. Em 1960, ele fundou a Liga de Defesa Judaica cujas atividades incluíam a autodefesa da comunidade judaica do Brooklyn ameaçada com violência urbana e assédio às atividades soviéticas em Nova York como protesto contra o tratamento dos judeus na Rússia. Em 1971 mudou-se para Israel e em 1976 fundou o movimento nacionalista extremista *\*Kach*, defendendo a remoção dos árabes de Israel. Kahane serviu como membro do Kneset definido em seu nome, 1981-1985. Seu partido acabou sendo expulso por seu racismo e defesa da violência. Kahane foi assassinado enquanto discursava em uma reunião em Nova York. Um árabe nascido no Egito foi absolvido do assassinato em techni

mas em 1995 foi condenado a uma longa pena de prisão pelo seu envolvimento no terrorismo fundamentalista muçulmano em Nova Iorque.

**KAHANEMAN, JOSEPH** (popularmente conhecido como o "**Poneve zher Rav**"; 1888–1969), rabino e chefe da yeshivá, fundador do complexo educacional talmúdico em *\*Bene Berak*, Israel. Quando jovem, Kahaneman estudou na yeshivá de Telz. O rosh ha-yeshivá, Eliezer *\*Gordon*, teve uma influência vitalícia em Kahaneman. Para sempre, sempre que Kahaneman fazia referência a "der rov", ele se referia ao rabino Gordon. Depois de Telz, ele passou um curto período de tempo na yeshivá musar de Navarodok. De lá, ele foi se juntar ao kolel do *ÿ afeÿ ÿ ayyim* em Radin. Foi lá que Kahaneman se aproximou do rabino Elyanar *\*Wasserman* e do rabino *ÿ ayyim \*Soloveitchik* de Brisk. Em 1910 casou-se com a filha de outro famoso rabino lituano, Aryeh Leib Rubin. Em 1916 foi nomeado chefe da yeshivá de Grodno, onde logo se tornaram evidentes suas notáveis habilidades de organização. Possuidor de uma personalidade dinâmica e vencedora, ele se dedicou não apenas ao desenvolvimento da yeshivá, mas também ao estabelecimento de centros semelhantes de aprendizado em toda a Lituânia, entre eles uma yeshivá preparatória em Ponevezh. Com a morte de Isaac Rabi nowitz, o rabino de Ponevezh, em 1919, Kahaneman foi nomeado seu sucessor. Ele abriu uma yeshivá que após a conquista da independência da Lituânia se tornou uma das maiores do país. Além de sua preocupação com a yeshivá, na qual ele dava palestras duas vezes por semana, e cujas necessidades materiais ele cuidava pessoalmente, Kahaneman era ativo em muitas esferas de empreendimento comunitário. Ele era um líder do *\*Agudat Israel* e um membro eleito do parlamento lituano. Ele estabeleceu um Talmud Torá frequentado por 400 crianças e uma yeshivá preparatória para servir de alimentador para a instituição principal.

Kahaneman estava em missão no exterior quando a Segunda Guerra Mundial quebrou. Em 1940 ele se estabeleceu em Ereÿ Israel e de lá dirigiu esforços, em vão, para o resgate dos judeus lituanos dos nazistas. A maior parte de sua família morreu no Holocausto. Depois disso, ele se dedicou a restabelecer em Ereÿ Israel uma rede de instituições da Torá. Em 1943 ele fundou o Batei Avot, um orfanato para crianças refugiadas. No final de 1944, ele lançou a fundação da Yeshivá Ponevezh em Bene Berak com sete alunos. Ao longo dos anos, ele viajou por todo o mundo judaico para obter apoio financeiro para seu empreendimento ambicioso. O resultado foi Kiryat Ponevezh, onde mais de 1.000 alunos estudaram e que inclui albergues para crianças e adultos, uma grande biblioteca e um memorial aos judeus lituanos. Ele instituiu o *yarÿei kallah*, um curso anual de atualização de verão em estudos talmúdicos para adultos.

Tudo isso, ele afirmou, ele fez "com 21 dedos", os de suas mãos e pés e o dedo de Deus. Nos últimos anos, ele estabeleceu uma filial da yeshivá na cidade de Ashdod. Ele era amplamente reverenciado entre todas as seções da população. O homem Kahane estava entre os abordados pelo primeiro-ministro israelense David Ben-Gurion para responder à pergunta: "Quem é judeu?"

Kahanov, Moisés Neemias

Em sua resposta, Kahaneman escreveu: “Eu vejo a visão do retorno a Sião em nossa geração como a revelação da luz da providência divina, que fortalece nossa mão e nos acompanha através das águas malignas que se levantaram contra Eu vejo milagres cada momento, nós ... cada hora! Tenho certeza de que Sua Excelência [ou seja, Ben-Gurion] vê a coisa como eu, pois quem gosta do capitão do navio ao leme do navio vê esses milagres”. Kahaneman também viu a Guerra dos Seis Dias como um milagre. A Yeshivá Ponevezh em Bene Berak e sua instituição irmã em Ashdod prosperaram junto com as comunidades que Kahaneman construiu ao seu redor. Em 1989 e novamente em 2003, foram publicadas coleções de escritos e palestras de Kahaneman, Kove'ý Shi'urim ve-yidushe Torá e Sefer Divrei ha-Rav, respectivamente.

**Bibliografia:** A. Avnon (ed.), *Ishim be-Yisrael* (1966), 154; D. Lipez et al. (eds.), *Sefer Yahadut Lita* (1960), índice; S. Kol, *E'vad ser Doro*, 2 vols. (1970). **Adicionar. Bibliografia:** A. Sorasky, *Ha-Rav mi Ponevezh*, 3 vols. (1999); Y. Schwartz, *Ha-Rav mi-Ponevezh* (1997).

[Mordechai Hacohen / David Derovan (2ª ed.)]

**KAHANOV, MOISÉS NEEMIAS** (1817-1883), talmudista de Jerusalém.

Ele nasceu na Bielorrússia, mas depois de seu casamento aos 15 anos, estabeleceu-se em Petrovice, onde aos 18 anos foi nomeado assistente do rabino local. Alguns anos depois, tornou-se rabino de Khaslavich, uma cidade conhecida por seus estudiosos. Em 1864 partiu para Jerusalém. Ao chegar, após uma viagem de seis meses, foi nomeado chefe da yeshivá Eýyayyim , a mais importante de Jerusalém, permanecendo nessa posição até sua morte. Kahanov foi notavelmente progressista para seu tempo e ambiente. Apelou para a fundação de empresas industriais, proposta ousada para a época. Ele até consentiu com a proposta de Sir Moses \*Montefiore de introduzir o ensino do vernáculo, árabe, em sua yeshivá, mas foi obrigado a abandonar a proposta diante da pressão de elementos extremistas. Um dos primeiros do antigo yishuv a falar apenas hebraico, ele também foi um dos que incentivaram a colonização fora dos muros da Cidade Velha de Jerusalém, construindo uma casa para si em Naýlat Shivah.

Entre suas publicações estavam *Ereý ý efeý* (1884), sobre leis de terumah e dízimos; *ýukkot Olam* (1886), em espécies mistas (\*kilayim); *Mei Menuýot* (c. 1860) sobre as leis do sábado, ao qual foi anexado *Palgei Mayim*, dando regras para aqueles que viajam de navio no sábado; e *Netivot ha-Shalom no Shulýan Aruk*h (pt. 1 (1858, 18752), pt. 2 (1861)). Ele aplicou-se particularmente à questão da aplicação das leis do ano sabático, que se tornaram de importância prática com o estabelecimento das colônias agrícolas judaicas e, a esse respeito, publicou *Shenat ha-Sheva*.

(1881). Os elogios que ele fez sobre as mortes do Barão Asher Rothschild e Sir Moses Montefiore foram publicados. Seu *Sha'alu Shelom Yerushalayim* (1867) sobre o estado de Jerusalém e seus cidadãos foi publicado três vezes. Seu testamento foi publicado em 1968 (*Sifteí Yeshenim*, Jerusalém), juntamente com uma resposta sobre Jerusalém e uma breve biografia.

**Bibliografia:** Frumkin-Rivlin, 3 (1929), 270f.; Banho Yehudah, em: *EZD*, 3 (1965), 45-52.

[Itzhak Alfassi]

**KAHANOVITCH, ISRAEL ISAAC** (1872–1945), rabino canadense e líder comunitário em Winnipeg. Nascido em Grodno, Polônia, Kahanovitch estudou nas yeshivot em Grodno e Slobodka, Lituânia. Ele recebeu seu semikhah aos 20 anos da principal autoridade halakhic, Rabi Jehiel Michal Epstein, autor do *Aruk*h ha-Shulýan. Na esteira dos po groms de 1905, Kahanovitch mudou-se para a América do Norte. Por um ano ele serviu como rabino em Scranton, Pensilvânia, e depois mudou -se para Winnipeg, onde viveu o resto de sua vida.

Com a força de seu aprendizado rabínico, sua capacidade de falar e energia extraordinária, Kahanovitch foi amplamente reconhecido como a autoridade rabínica de Winnipeg, e exerceu influência em todo o oeste do Canadá. Um defensor apaixonado da educação judaica, ele estabeleceu grupos para o estudo do Talmud e esteve ativamente envolvido na criação e apoio da Escola Livre Hebraica de Winnipeg, fundada em 1907 e na construção de um prédio adequado para abrigar a escola.

Embora um sionista Mizrahi de coração, Kahanovitch participava de funções comunitárias com sionistas seculares. Ele serviu no Executivo Nacional da Organização Sionista do Canadá e participou regularmente dos congressos sionistas no Canadá.

Ele também procurou fortalecer os laços comunitários judaicos apoiando o Congresso Judaico Canadense (CJC) em nível nacional, tanto em sua primeira encarnação no final da Primeira Guerra Mundial quanto quando foi renovado na década de 1930 para neutralizar o amargo anti-semitismo e as restrições restritivas. políticas de imigração do Canadá da era da Depressão. Ele foi eleito delegado para a primeira reunião do CJC em Montreal por uma esmagadora maioria.

No nível local, logo após sua chegada, ele foi o principal motor por trás do estabelecimento da *United Hebrew Charities* em Winnipeg e esperou em vão por uma organização do tipo *kehillah* .

Kahanovich era apreciado por aqueles em comunidades judaicas menores em todo o oeste do Canadá que lutavam para sustentar a vida e as instituições da comunidade judaica local. Numa época em que as viagens eram muitas vezes difíceis e as autoridades rabínicas poucas e distantes entre si, Kahanovich apoiou a criação de uma escola judaica em Regina, participou de uma conferência de professores em Saskatoon e viajou para a pequena Melville em Saskatchewan para inaugurar uma nova sinagoga, com o nome de apenas algumas de suas atividades fora de Winnipeg

Embora altamente considerada, a autoridade de Kahanovich em questões de supervisão do abate kosher não passou despercebida. Seu adversário mais sério foi o rabino ID Gorodsky, que também ocupou uma posição rabínica em Winnipeg entre 1911 e 1919. Mas Kahanovitch permaneceu uma figura amada entre os judeus, religiosos e seculares, em Winnipeg e em todo o oeste do Canadá. Em 1927, vários líderes comunitários estabeleceram um comitê especial para arrecadar dinheiro para aumentar o salário de Kahanovich, quando circulou um boato de que ele deixaria Winnipeg. Seu funeral em 1945 foi assistido por uma multidão de

cerca de 5.000, cerca de um terço do total da comunidade judaica adulta de Winnipeg.

**Bibliografia:** AD Hart, *The Jew in Canada* (1926), 154; MS Stern, em: *The Rabbi Il Kahanovitch Memorial Volume* (1984), 93-114.

[Richard Menkis (2ª ed.)]

**KÿHINA** (forma feminina do Ar. Kÿhin, "adivinho", às vezes incorretamente pensado para ser derivado de Cohen), o sobrenome dado pelos árabes à rainha \*berbere da região montanhosa de Aurès, no sudeste da Argélia. Segundo autores árabes, a poderosa tribo berbere Jerawa convertida ao judaísmo, à qual Kahina pertencia, foi liderada por ela durante a resistência final à invasão árabe. Ela derrotou os exércitos de ʾasyn ibn al Nuʾymyn e fez prisioneiros, um dos quais, Khalid b. Yazyd, ela manteve e adotou. Alegadamente, Khalid traiu Kÿhina que morreu em combate (698 ou 702). Os árabes então invadiram a África e invadiram a Espanha com tropas berberes. Relatos de autores árabes de Kÿhina são parcialmente lendários, mas, no entanto, contêm alguns fatos históricos, como o personagem histórico da Rainha do Aurès. Sua oposição aos árabes muçulmanos não era de inspiração religiosa; algumas autoridades negam que ela fosse judia. A história de Kÿhina permanece controversa.

**Bibliografia:** Basset, em: *Els2, SV al-Kÿhina*; N. Slouschz, *Etude sur l'Histoire des Juifs et du Judaïsme au Maroc*, 1 (1905), 66; 2 (1906), 11-18; idem, *Travels in North Africa* (1927), 309-16; G. Marçais, *La Berbérie Musulmane* (1946), 34-35; EF Gauthier, *Le Passé de l'Afrique du Nord* (1952), 225, 267, 270-80; A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 2 (1952), 21-22; Hirschberg, em: *Tarbiz*, 26 (1956/57), 370-83; idem, *Afrikah*, index.

[David Corcos]

\***KAHLE, PAUL ERNST** (1875-1965), orientalista, erudito massorético e ministro. Kahle, que nasceu em Hohenstein (Prússia Oriental), serviu por cinco anos como pastor no Cairo. Ele então ensinou nas universidades de Halle, Giessen e Bonn, e a partir de 1923 foi diretor do Instituto Oriental de Bonn. Sob sua orientação, muitos de seus alunos se dedicaram ao estudo da \*Genizah, especialmente a história inicial de \*piyyut.

Muitos de seus alunos, incluindo M. \*Zulay, estabeleceram-se em Israel e tornaram-se proeminentes na erudição judaica. Em 1924, Kahle escreveu um parecer defendendo o Talmud contra as calúnias do notório antisemita T. Fritsch. Por causa das atividades pró-judaicas dele e de sua esposa após a Kristallnacht, a família teve que buscar refúgio na Inglaterra (Oxford) em 1938. Kahle continuou seu trabalho na Universidade de Oxford. Ele recebeu dois doutorados: sua tese de filosofia foi publicada como *Textkritische und Lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuch argum* (1898), enquanto sua tese de teologia foi publicada como *Der masoretische Text des Alten Testaments nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden* (1902, repr. 1966). Os estudos massoréticos foram o interesse dominante de sua vida. Seu primeiro grande trabalho neste campo foi *Masoreten des Ostens* (1913, repr. 1966), e *Masoreten des Westens* (1927-30, repr. 1967) em duas partes. Esta pesquisa o levou a partir do texto popular de Jacob ben ʾayyim

Segunda Bíblia Rabínica (1524/25) aos textos de Aaron ben Asher do século XI. Devido à pesquisa de Kahle, um desses textos, o Leningrad Codex B 19a, suplantou o primeiro como base para a Bíblia Hebraica de Kittel (19373 e posteriores), e mais tarde foi usado para seu sucessor, Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1969ss.). A principal fonte de evidência de Kahle para seu estudo da massorá foram os fragmentos do Cairo Genizah, nos quais seu interesse foi despertado por Solomon Schechter. Com a ajuda dos fragmentos, ele pôde dar uma contribuição pioneira para a compreensão do surgimento e desenvolvimento do texto massorético. Usando o material de Genizah como sua principal fonte de evidência, ele desenvolveu sua tese sobre a vocalização hebraica na qual afirmava que os dois centros de aprendizado rabínico, Babilônia e Palestina, cada um criava um sistema simples e completo de vocalização, que em última análise, emergiu na vocalização tiberiana oficial que é parte integrante do texto de Ben Asher e da massorá.

Isso, e muito mais, pode ser encontrado no Cairo Geniza, de Kahle (1947, ampliado em 19592). Basicamente, para Kahle, toda transmissão textual era uma questão de surgimento de tradições anteriores. Os Targums da Torá e os Profetas eram originalmente versões livres e aleatórias e foram posteriormente editados na Babilônia como Targums Onkelos e Jonathan e transferidos para a Palestina como versões oficiais, c. 1000 EC A Septuaginta, que originalmente tinha apenas a Torá, com sua forma autorizada defendida na Carta de \*Aristeas, surgiu como uma versão completa apenas na e para a Igreja Cristã. Foi composto a partir de uma variedade de representações gregas semelhantes a Targum. Esta hipótese foi estendida para incluir todas as versões conhecidas. A oposição à visão de Kahle foi generalizada, e é possível que sua tentativa de tornar sua hipótese tão universalmente aplicável mostre que ela tem uma fraqueza fundamental, mas seu texto continua importante como um paralelo ao texto de Aleppo do projeto bíblico da Universidade Hebraica.

*Volkserzaehlungen aus Palaestina* em dois volumes de Kahle (com H. Schmidt, 1918-30) trata de Ereẓ Israel. Ele também escreveu uma série de artigos sobre lugares sagrados muçulmanos na Palestina (em pjb, vols. 6-8, 1910-12), e estudos sobre os Manuscritos do Mar Morto (*Die hebraeischen Handschriften aus der Hoehle* (1951)). Por ocasião de seu 60º aniversário, Kahle foi homenageado com um *festschrift* (*Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen* Os dezenas (1935), com bibliografia), e em seu 80º aniversário por uma coleção de seus estudos menores (*Opera Minora* (1956), novamente com bibliografia). Um volume memorial, *In memoriam Paul Kahle*, editado por M. Black e G. Fohrer, apareceu em 1968.

**Bibliografia:** M. Zulay, em: *Molad*, 4 (1949-50), 355-7; Progresso recente na erudição bíblica (1965). **Adicionar. Bibliografia:** M. Black, "Paul Ernst Kahle (1875-1965)", em: *Proceedings of the British Academy*, 51 (1965/66), 485-95; *Biographisches-Bibliographisches Kir chenlexikon*, vol. 3 (1997), 943-45; *Dicionário Biográfico Internacional de Emigrantes da Europa Central 1933-1945*, vol. 2 (1999), 581-82.

[BJ Roberts / Bjoern Siegel (2ª ed.)]

**KAHLER, ERICH** (1885-1970), historiador e filósofo.

Nascido em Praga, criado em Viena, educado nas universidades de Berlim, Munique, Heidelberg e Viena, estabeleceu-se em

Kahn, Albert

Munique após obter seu doutorado em Viena (1908) com sua dissertação *Recht und Moral* (publicada em 1911). Seu estudo, *Das Geschlecht Hapsburg* (1919), foi seguido por *Der Beruf der Wissenschaft* (1920), uma polêmica dirigida contra *Wissenschaft als Beruf* de Max Weber. Uma editora a quem submeteu o manuscrito de sua obra principal, *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*, o denunciou aos nazistas em 1933, mas ele já havia fugido para Viena, depois para a Tchecoslováquia e depois para a Suíça, onde o livro apareceu em 1937 e despertou muita atenção. Em 1938 ele encontrou um refúgio permanente em Princeton. Suas palestras públicas e seminários em universidades americanas, principalmente em Cornell de 1947 a 1955, resultaram em sete volumes acadêmicos. Um livro de homenagens a ele por John Berryman, GA Borgese, Hermann Broch, Albert Einstein, Rudolf Kassner, Thomas Mann, Wolfgang Pauli e outros apareceu em 1951.

A abordagem de Kahler à história foi caracterizada por Hermann Broch como antropologia moral. Essa abordagem ficou evidente em seu estudo sobre os Habsburgos, que consideravam a família real como um organismo histórico com traços psicológicos comuns ao longo de seis séculos. Em seu estudo sociológico e histórico *Israel unter den Völkern* (1936), ele encontrou um tipo judeu comum que persistiu ao longo dos milênios desde sua origem tribal até o século XX. Em *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*, ele apresentou os alemães como um organismo histórico específico, sua evolução e seu impacto na Europa.

Suas ideias continuaram a ocupar o pensamento de Kahler e serviram de base para *The Germans*, publicado em 1974. Nele, o material era apresentado não topicamente, como no volume anterior, mas cronologicamente, a partir do confronto das tribos germânicas com o Império Romano até a tomada do poder pelos nazistas e a catástrofe da Segunda Guerra Mundial.

A obra mais importante de Kahler, *Man the Measure* (1943), foi intitulada *A New Approach to History*. Estudou a espécie humana como um organismo cujas mudanças históricas foram enxertadas em uma estrutura psíquica duradoura. Enfatizou a evolução e transformação da consciência humana.

*A Torre e o Abismo* (1957) pode ser considerado uma sequência de *Man the Measure*. Como uma investigação sobre a transformação do indivíduo, enfatiza as forças evolucionárias que convergiram para provocar a ruptura, a desintegração e a fragmentação da personalidade individual contemporânea de fora e de dentro. Kahler vê o presente como um estado de transição de uma forma individual de existência para uma forma supraindividual, cujo caráter ainda é obscuro. O trabalho conclui com a visão do próprio Kahler de uma possível Utopia, que permitirá a reintegração do Homem fragmentado em comunidades livres.

Os ensaios de Kahler foram coletados no volume alemão *Die Verantwortung des Geistes* (1952) e nos volumes ingleses *Out of the Labyrinth* (1947), *The Disintegration of Form in the Arts* (1968) e *The Inward Turn of the Narrative* (1973).

**Bibliografia:** S. Liptzin, *Germany's Stepchildren* (1944), 275–81.

[Sol Liptzin (2ª ed.)]

**KAHN, ALBERT** (1860-1940), filantropo francês. Nascido em Marmoutier (Alsácia) em uma família de comerciantes, Kahn se estabeleceu em Paris em 1876 e encontrou um emprego no Banque Goudchaux. No entanto, ele mostrou tal genialidade no campo das finanças que logo se tornou sócio do banco e fundou seu próprio banco em 1898. Construiu sua fortuna investindo nos projetos de mineração de diamantes e ouro desenvolvidos por Cecil Rhodes na África do Sul no 1880 e 1890. Solteirão convicto, Kahn dedicou sua energia e seus recursos financeiros à promoção de conceitos utópicos de paz e harmonia no mundo através de um melhor entendimento mútuo entre as diferentes civilizações e forças sociais. Em 1898, ele criou as bolsas *Autour du monde* ("Around the World") para incentivar jovens intelectuais franceses a viajar e descobrir outras partes do mundo. O projeto foi posteriormente estendido a candidatas de muitos outros países. Seus *Archives de la Planète*, criados em 1912, enviaram fotografias para várias partes do mundo e acumularam uma riqueza de raras imagens animadas e fotografias tanto da vida cotidiana quanto de eventos específicos. No mesmo ano, patrocinou a criação no Collège de France, por Jean Brunhes, de uma cátedra de Geografia Humana.

A partir de 1920, Albert Kahn dotou várias instituições francesas de ensino superior (principalmente a École Normale Supérieure em Paris) com centros de documentação. Ele encorajou a discussão dos problemas sociais e humanos com espírito de boa vontade no fórum *Autour du monde* (1906) e no Comité national d'études sociales et politiques (1916), que publicou muito material. Amigo de Henri Bergson desde a juventude, apoiou as atividades da Liga das Nações no campo da cooperação intelectual. Suas ligações eram particularmente próximas com o Japão e se refletiam no jardim japonês em sua mansão em Boulogne Billancourt (perto de Paris), combinado com um jardim de estilo alsaciano que o lembrava de sua juventude. Kahn foi arruinado pela crise econômica da década de 1930, e a maioria de suas atividades públicas foi reduzida.

Seu jardim permanece aberto ao grande público e, a partir da década de 1990, principalmente por meio de patrocínio japonês, seus filmes e fotografias foram digitalizados e estão à disposição dos visitantes juntamente com exposições temáticas.

[Philippe Boukara (2ª ed.)]

**KAHN, ALBERT** (1869–1942), arquiteto industrial norte-americano. Kahn nasceu em Rhaunen, na Alemanha, e foi levado para os Estados Unidos em 1881. Foi treinado em Detroit e se especializou em design de fábrica. Ele foi contratado por Henry Ford como um de seus principais arquitetos. Ele também projetou fábricas de montagem para outras empresas automobilísticas líderes. Seus edifícios de destaque incluem o General Motors Building em Detroit (1901) e o Ohio Steel Foundry Company Building (1940). Em 1930, o governo soviético o contratou para projetar uma série de fábricas na região do Volga, e membros de sua equipe ajudaram a supervisionar a construção de plantas industriais para o segundo plano de 5 anos. Ele construiu duas sinagogas reformistas em Detroit para a congregação Beth-El da qual era membro, ambas no estilo clássico.

**Bibliografia:** R. Wischnitzer, *Synagogue Architecture in the United States* (1955); JM Fitch, *American Building*, 1 (19662), em dex; J. Burchard e A. Bush-Brown, *Arquitetura da América* (1961), índice.

**KAHN, ALEXANDER** (1881–1962), advogado norte-americano e jornalista por executivo. Kahn, que nasceu em Smolensk, Rússia, foi levado para os Estados Unidos em 1893. Ele era um membro ativo do clube literário socialista que participou da fundação do \*Jewish Daily Forward (1897) e tornou-se conselheiro geral do a Forward Association, a organização sem fins lucrativos criada para administrar o jornal. Em 1939 tornou-se o gerente geral do jornal. Kahn, fundador e vice-presidente do Partido Liberal do Estado de Nova York, foi um candidato malsucedido a cargos públicos nessa chapa, bem como nas chapas do Partido Socialista Americano e do Partido Trabalhista Americano em várias ocasiões durante sua carreira. Extremamente ativo em assuntos judaicos, ele foi fundador e vice-presidente do American Jewish Joint Distribution Committee. Ele também foi um dos fundadores da revista semanal liberal, *The New Leader*.

**KAHN, ALFRED JOSEPH** (1919–), educador e planejador social norte-americano. Nascido na cidade de Nova York, Kahn recebeu seu BSS do City College de Nova York (1939), seu mestrado em Serviço Social pela Columbia University School of Social Work (1946) e seu Ph.D. em Bem-Estar Social pela Columbia University (1952). Foi o primeiro doutorado dado na Escola de Serviço Social de Columbia.

Ele estava com a Força Aérea do Exército dos EUA de 1942 a 1946. Depois de servir como assistente social psiquiátrico no Conselho Judaico de Guardiões na cidade de Nova York (1946-1947), ele começou a lecionar na Escola de Serviço Social da Universidade de Columbia e em 1954 foi nomeado professor titular. Suas áreas especiais de especialização incluíam delinquência, serviços para crianças, saúde mental e política e planejamento social. Após sua aposentadoria do ensino, tornou-se professor emérito, pesquisador especial e conferencista especial na Escola de Serviço Social da Universidade de Columbia.

Kahn foi consultor de várias agências e fundações sociais. Seus escritos mostram seu interesse especial pelo planejamento social. Estes incluem *A Court for Children* (1953), *Planning Community Services for Children in Trouble* (1963), *Neighborhood Information Centers* (1965) e *Day Care as a Social Instrument* (1966, com Anna Mayer). Seus volumes companheiros *Teoria e Prática do Planejamento Social* e *Estudos em Política e Planejamento Social*, publicados em 1969, são textos básicos neste campo. Foi editor de *Issues in American Social Work* (1959).

As recomendações de Kahn foram incorporadas em vários programas sociais para atender aos problemas dos jovens.

Kahn atuou como consultor de agências federais, estaduais e locais; a organizações voluntárias; e fundações voltadas para o planejamento de serviços sociais, manutenção de renda, programas relacionados ao bem-estar infantil, colaboração internacional e política social. Foi presidente nacional da Divisão de Prática e Conhecimento do National As

associação de Assistentes Sociais e atuou por dois mandatos no Conselho NASW.

Kahn completou várias missões no exterior para o Departamento de Educação em Saúde e Bem-Estar, o Departamento de Estado, fundações privadas, a ONU e vários governos estrangeiros. Recebeu um Lifetime Achievement Award do Council on Social Work Education (1990), da National Association of Social Workers (1996) e do Social Welfare Policy and Policy Practice Group (2001). Em 2002, a Bolsa de Doutorado Alfred J. Kahn foi estabelecida na Escola de Serviço Social da Universidade de Columbia. Alguns dos trabalhos posteriores de Kahn, que ele escreveu em coautoria com Sheila Kamerman, incluem *Not for the Poor Alone* (1981), *Helping America's Families* (1982), *Maternity Policies and Working Women* (1983), *The Responsive Workplace* (1987), *Mothers Alone* (1988), *Child Support* (1988) e *Starting Right* (1995).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KAHN, BERNARD** (1876-1955), executivo da organização.

Nascido em Oscarsham, Suécia, Kahn estudou na Alemanha, onde se envolveu em assuntos comunitários judaicos. Em 1904 foi nomeado secretário-geral do \*Hilfsverein der Deutschen Juden, cargo que ocupou até 1921 e do qual ajudou a direcionar o grande fluxo de emigração judaica naqueles anos da Alemanha e Europa Central para os Estados Unidos.

Em 1921 tornou-se diretor do departamento de refugiados do \*American Jewish Joint Distribution Committee (JDC), cujo principal escritório europeu era em Paris, e em 1924 diretor europeu geral do JDC, bem como diretor administrativo de sua subsidiária, a Fundação Americana de Reconstrução Conjunta.

Kahn ocupou esses cargos até 1939, período durante o qual o Joint foi chamado a realizar enormes tarefas nas áreas de reassentamento, ajuda médica e financeira, educação e treinamento vocacional, particularmente entre as comunidades judaicas devastadas da Europa Oriental, às quais ele viajava com frequência. Seu próprio interesse especial era na Reconstruction Foundation, que criou uma grande rede de sociedades cooperativas de empréstimos judaicas que forneciam uma estrutura bancária e de crédito para judeus que estavam sendo progressivamente excluídos da vida econômica em vários países da Europa Central e Oriental. Seu conhecimento de finanças também o levou a desempenhar papéis ativos no Banco Central para Investimento Cooperativo na Palestina, na Corporação Econômica da Palestina e no Keren Hayesod. Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial em 1939, Kahn emigrou para os EUA. Ele serviu como presidente honorário do Conselho Europeu do JDC de 1939 a 1950 e como vice-presidente do JDC de 1950 até sua morte.

[Hillel Halkin]

**KAHN, DOROTHY C.** (1893-1955), assistente social norte-americana. Dorothy Kahn, que nasceu em Seattle, Washington, começou sua carreira como assistente social para o Jewish Social Service Bureau, Chicago (1915-18). Posteriormente, ela ocupou vários cargos importantes no campo do trabalho social, incluindo: diretora executiva do Escritório Judaico de Serviço Social de Baltimore (1919-1928),

Kahn, Ely Jaques

e o Conselho de Assistência do Condado de Filadélfia (1932-1938); membro do corpo docente da Escola de Serviço Social da Pensilvânia (1930-1945); diretor do departamento de ajuste econômico e serviço familiar do National Refugee Service, Inc. (1941-1943); e presidente do subcomitê de ajuda ao desemprego do Comitê Presidencial de Previdência Social durante a Segunda Guerra Mundial. De 1951 a 1954, chefiou a seção de serviços sociais do Departamento de Assuntos Sociais da ONU. Como tal, ela representou a ONU em conferências de assistência social e bem-estar infantil em Madras e Bombaim, Índia (1952), e aconselhou o governo de Israel na administração de bem-estar social.

**KAHN, ELY JACQUES** (1884–1972), arquiteto norte-americano, nascido em Nova York. Ele estudou na Universidade de Columbia e em Paris. Kahn foi um arquiteto de Nova York excepcionalmente versátil e bem-sucedido no período entre as duas guerras mundiais. Construiu casas, clubes de campo, prédios de escritórios, lojas de departamentos, hospitais, fábricas e outros prédios e também foi designer nas artes aplicadas. Ao mesmo tempo, lecionou sobre design e arquitetura. Seus edifícios de interesse judaico são o Hospital Mount Sinai, em Nova York, e os escritórios da Federação Judaica para o Apoio às Sociedades Filantrópicas da cidade de Nova York. Kahn sustentava que cada novo problema arquitetônico exigia uma nova solução, livre da “prática pesada e mortal” de copiar a arquitetura do passado. Embora tenha construído muitos arranha-céus à maneira da época, algumas de suas obras, como seus clubes de campo, foram construídas em estilo histórico, apesar de seus escrúpulos. Ele também sustentou que a beleza arquitetônica consiste em proporções e materiais, e não em nomeação. Escreveu *Design na Arte e na Indústria* (1935).

**Bibliografia:** AT North (ed.), *Ely Jacques Kahn* (Eng., 1931).

**KAHN, ERICH** (1905-1956), compositor e pianista. Nascido na Alemanha, Kahn passou algum tempo na França e depois se estabeleceu nos Estados Unidos. Foi um ilustre intérprete de música de câmara. Como compositor, foi influenciado pela escola \*Schoenberg, e também fez uso frequente de material yásidic. Entre suas importantes composições estão: *Rhapsodie Hassidique*, para coro misto (1938); *Ciaccona dei tempi di guerra*, para piano (1943); *Nenia Judaeis Qui Hac Aetate Peri erunt*, para violoncelo e piano (1943); *Actus Tragicus* para dez instrumentos solo (1946); e *Três Madrigais* para Coro Misto (1956).

Ele morreu após um acidente de trânsito.

**KAHN, FLORENCE PRAG** (1866–1948), EUA, congressista. Eleita em 1924 para a Câmara dos Representantes dos Estados Unidos para o primeiro de seis mandatos de dois anos, Kahn, em seu primeiro discurso perante a Câmara, observou que, como Moses havia realizado o primeiro censo do mundo, ela estava especialmente qualificada para tratar da questão da redistribuição. Kahn, uma republicana de São Francisco, Califórnia, a primeira congressista judia, optou por se apresentar a seus colegas como judia.

Os pais poloneses de Kahn chegaram a São Francisco durante a Corrida do Ouro. Seu pai era um 49er, enquanto sua mãe chegou

em 1852. Florence, nascida em Salt Lake City (onde seus pais viveram brevemente) cresceu em uma família e cidade onde uma mulher judia teve exemplos de sucesso. Na cosmopolita São Francisco, os judeus trabalhavam com não-judeus e enfrentavam relativamente pouco antissemitismo.

Educada nas escolas públicas e judaicas de São Francisco, Kahn se formou na Universidade da Califórnia em Berkeley em 1887. Ela se tornou a primeira graduada em Berkeley a ensinar no sistema de escolas públicas de São Francisco. Em 1899 Florence Prag casou-se com o congressista de San Francisco Julius Kahn; ele serviu na Câmara até 1924, exceto um mandato em que não conseguiu a reeleição.

Em Washington, Florence serviu como secretária e observadora do marido no distrito local, regularmente sentada na galeria da Câmara. A partir de 1919, ela escreveu colunas para o *San Francisco Chronicle* que discutia uma ampla gama de questões políticas.

Após a morte de seu marido em 1924, Kahn concorreu com sucesso para seu assento no Congresso. Enquanto seu marido estava doente, ela era a representante de fato. A primeira parte da legislação que Kahn apresentou foi um projeto de lei para reembolsar os índios pelas terras que lhes haviam sido tomadas nos tratados de 1851 e 1852.

O projeto de lei foi derrotado. No entanto, eventualmente os povos nativos da Califórnia receberam alguma compensação.

Kahn também ajudou os cidadãos chineses de seu distrito. Ela apoiou uma emenda que concede cidadania para mulheres chinesas casadas com homens chineses nascidos nos Estados Unidos, observando que a lei existente privava homens e mulheres chineses da vida familiar. Em 1930, o Congresso mudou a lei para permitir que as mulheres chinesas que haviam se casado antes da legislação de imigração de 1924 entrassem no país. Ela também apoiou uma emenda que passou a cidadania para filhos de mulheres nascidas nos Estados Unidos que residiam fora dos Estados Unidos, a lei já dava esse direito aos homens.

Muitas vezes recebendo endossos de republicanos e democratas, Kahn foi a primeira mulher nomeada para o Comitê de Assuntos Militares. Ela também atuou no Comitê de Apropriações e foi co-autora da legislação que obteve apoio federal para as instalações militares da Califórnia e a construção da ponte Oakland-Bay, que ligava Oakland a São Francisco.

Para Kahn, os direitos de cidadania para homens e mulheres, o Partido Republicano e uma identidade judaica confiante eram o cerne de sua vida e política. Ela só votou contra seu partido quando os republicanos apoiaram a proibição e a censura de filmes, duas questões que tiveram impacto financeiro em seu distrito. Conhecido como um político vigoroso, astuto e espirituoso, o credo de Kahn era “não há sexo na cidadania, e não deve haver nenhum na política”.

**Bibliografia:** DG Dalin, “Jewish and Non-Partisan Republicanism in San Francisco, 1911–1963”, em: *American Jewish History*, 68 (junho de 1979), 492–516; D. Gelfand, “Gentlewomen of the House”, em: *American Mercury*, 18 (outubro de 1929), 151–60; H. Hansen, “Mulher Entra na Política: Deputada Pioneira de São Francisco, Florence Prag Kahn” (tese de mestrado, San Francisco State University,



1969); AF Kahn e G. Matthews, "120 Anos de Ativismo Feminino", em: AF Kahn e M. Dollinger (eds.), *Judeus da Califórnia* (2003); Kahn Collection, Western Jewish History Center, Judah Magnes Museum, Berkeley, Califórnia; FP Keyes, "The Lady from California", em: *Delineator*, 118 (fevereiro de 1931); AR Longworth, "O que as mulheres estão fazendo?" em: *Ladies Home Journal*, 51 (março de 1934); G. Matthews, "Não há sexo na cidadania: a carreira da congressista Florence Prag Kahn", em: M. Gustafson, K. Miller e El Perry (eds.), *Nós viemos para ficar: mulheres americanas e partidos políticos, 1880-1960* (1999).

[Ava F. Kahn (2ª ed.)]

**KAHN, FRANZ** (1895-1944), líder sionista na Tchecoslováquia. Nascido em Pilsen, Boêmia, Kahn se juntou ao movimento juvenil sionista \*Blau-Weiss quando ainda estava no ensino médio. Ele foi gravemente ferido na Primeira Guerra Mundial, perdendo o braço esquerdo. Após a guerra, ele completou seus estudos em direito. Em 1921 foi nomeado secretário-geral da Federação Sionista da Tchecoslováquia e membro do seu comitê administrativo, tornando-se posteriormente vice-presidente da federação. Como diretor do escritório do Congresso Sionista, Kahn foi responsável pela organização da maioria dos Congressos \*Sionistas entre as duas guerras mundiais. Vendo o sionismo como uma salvaguarda para a sobrevivência do povo judeu e uma aspiração contínua para a reforma da sociedade judaica, Kahn dedicou-se à criação de uma estrutura organizacional para tal sociedade sionista. Quando a Alemanha nazista ocupou a Tchecoslováquia, ele via o futuro dos judeus com grande pessimismo. Ele não acreditava que vidas judaicas pudessem ser salvas tornando-as úteis ao opressor, embora não se opusesse à tentativa.

Considerando ser seu dever manter o controle sobre as atividades das instituições judaicas, sem qualquer auto-engano, no próprio dia da ocupação ele decidiu ficar para trás. Mais tarde, em \*Theresienstadt, ele se preocupou principalmente em manter contato com os movimentos juvenis pioneiros, que o viam como a personificação da consciência judaica e humana. Em 1944, em uma reunião que marcava o 40º aniversário da morte de Herzl, ele se dirigiu a milhares de internos do campo. Resumindo os ensinamentos sionistas pela última vez, ele concluiu seu discurso com a chamada "O povo de Israel vive". Em outubro de 1944, Kahn e sua esposa, juntamente com muitos outros militantes sionistas, foram levados para Auschwitz para morrer nas câmaras de gás.

**Bibliografia:** Theresienstadt (Heb., 1947); CH. Yahil, *De varim al ha-yiyonut ha-Czechoslovakit* (1967).

[Chaim Yahil]

**KAHN, GUSTAVE** (1859-1936), poeta e escritor francês.

Kahn, nascido em Metz, foi um dos destacados poetas do movimento simbolista e, com Jules Laforgue, é considerado o inventor do vers libre (verso livre), que utiliza ritmos mistos, especialmente da fala comum. Seus primeiros poemas (1897) incluíam "Les palais nomades" (1887), "Chan Sons d'amant" (1891) e "Le Domaine de fée" (1895). Admirador de Baudelaire e Verlaine, Kahn também foi crítico de arte e patrocinou a revista *Vogue*. Publicou ensaios sobre pintores franceses, incluindo "François Boucher" (1905), "Jean

Honoré Fragonard" (1907) e "Fantin-Latour" (1926). Kahn também escreveu uma obra de crítica intitulada *Symbolistes et décadents* (1902), e alguns romances. Embora geralmente distante dos assuntos comunitários judaicos, tornou-se um defensor entusiástico da causa sionista, que era, em sua opinião, uma forma romântica, heroica e mística de judaísmo. Essas simpatias inspiraram seus *Contes juifs* (1926), *Vieil Orient, Orient neuf* (1928), *Images bibliques* (1929) e *Terre d'Israël* (1933). Por muitos anos, Kahn editou o *Menorah*, um periódico sionista francês e, após sua morte, seus manuscritos foram depositados na Biblioteca Nacional e Universitária Judaica em Jerusalém.

**Bibliografia:** *Univers Israélite* (11 de setembro de 1936); H. Talvart e J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, 10 (1950), 213-23; JC Ireson, *Oeuvre poétique de Gustave Kahn* (1962).

[Moshe Catane]

**KAHN, JEAN** (1929– ), líder judeu francês. Kahn nasceu em Estrasburgo, onde frequentou a escola e a faculdade de direito da universidade. Ele recebeu seu doutorado em direito por uma tese sobre "Casamento no direito judaico e romano". Kahn se formou como advogado em 1953, mas desistiu de sua prática para entrar no negócio têxtil familiar. Ele se envolveu desde cedo em assuntos comunitários e de 1969 a 1990 foi presidente da Comunidade Judaica de Estrasburgo. Ativo no Congresso Judaico Mundial desde 1979, tornou-se presidente da Comissão Europeia em 1979 e presidente do Congresso Judaico Europeu em 1991. Em 1983, Kahn foi eleito vice-presidente do CRIF (Conselho Representativo Judaico Francês) e em 1989, por 75% de votos, tornou-se seu presidente. Ele esteve envolvido em vários problemas importantes enfrentados pela comunidade judaica europeia, especialmente em vista do recrudescimento do anti-semitismo. Ele foi ativo nos esforços para transferir o convento carmelita de Auschwitz, nos protestos contra a profanação de sepulturas judaicas no cemitério de Carpentras e na luta contra o Partido da Frente Nacional da França, incluindo uma intervenção crucial para obter a imunidade parlamentar de seu líder, Jean-Marie Le Pen, foi levantado para poder enfrentar acusações perante o Parlamento Europeu. Em 1991 tornou-se presidente do Consistoire Bas-Rhin. Ele foi premiado com a Legião de Honra e outras honras.

[Gideon Kouts]

**KAHN, JULIUS** (1861-1924), congressista dos EUA. Kahn, que nasceu em Kuppenheim, na Alemanha, foi levado para os Estados Unidos em 1866. Depois de seguir uma carreira de ator por dez anos, Kahn tornou-se advogado (1894). Ele serviu um mandato na Assembléia do Estado da Califórnia. De 1899 a 1903 foi congressista republicano do Quarto Distrito da Califórnia (representando parte de São Francisco). Reeleito em 1905, serviu na Câmara até sua morte. Kahn, um forte defensor do treinamento militar universal e da preparação naval, foi membro republicano do Comitê de Assuntos Militares da Câmara durante a Primeira Guerra Mundial. projeto de lei que foi contestado pela maioria dos membros do comitê democrata. Em 1921 Khan

kahn, leon

tornou-se presidente do Comitê de Assuntos Militares da Câmara e encarregou-se da legislação para reorganizar o exército em tempos de paz. Ele foi o primeiro membro do Congresso a defender que os candidatos sejam obrigados a publicar suas principais despesas e contribuições de campanha. Ele era um oponente ativo do sionismo. Kahn foi um dos fundadores da Sociedade Educacional Judaica em São Francisco (1897). Sua viúva, FLORENCE PRAG KAHN (1868-1948), foi nomeada para seu assento na Câmara após sua morte. Ela serviu na Câmara até 1937.

**Bibliografia:** H. Schneiderman, em: AJYB, 27 (1925), 238-45.

[Robert E. Levinson]

**KAHN, LÉON** (1851-1900), historiador e publicitário francês. Nascido em Paris, Kahn tornou-se secretário-geral do Consistório de Paris em 1895. Ele era ativo em muitas associações judaicas em Paris; por um tempo ele editou *Univers Israélite* e colaborou no anuário dos Arquivos Israélites. Especialista em história dos judeus de Paris, escreveu um livro, *Les Juifs de Paris pendant la Revolution* (1899), e vários estudos sobre o assunto, baseados em material de arquivo.

[Georges Well]

**KAHN, LOUIS** (1895-1967), general francês e engenheiro naval. Nascido em Versalhes, Kahn comandou uma bateria na Primeira Guerra Mundial e foi ferido duas vezes. Após a guerra, formou-se engenheiro marítimo e ajudou a construir os primeiros cruzadores franceses modernos. Chefe do departamento técnico do Ministério da Aeronáutica entre 1928 e 1938, descobriu um novo método de projeção cartográfica, conhecido pelos navegantes aéreos como os "roteiros ortodrômicos transcontinentais". Ele também participou do projeto de porta-aviões modernos. Em 1940, Kahn foi demitido da Marinha Francesa pelo governo de Vichy (ver \*France: Holocaust Period). Ele fugiu para Londres, onde, como diretor de construção naval da França Livre, introduziu novas técnicas de guerra submarina. Após a liberação, Kahn foi encarregado da reconstrução de equipamentos industriais e foi responsável por coordenar as operações de refutuação de 1.400.000 toneladas de navios afundados para restabelecer a navegação. Em 1950 foi nomeado secretário-geral das Forças Armadas por Jules Moch, então ministro da Defesa Nacional. Paralelamente à sua carreira militar e naval, Kahn sempre participou ativamente dos assuntos culturais e comunitários judaicos. Ele presidiu o "Chema Israel"

Associação cultural judaica de 1925 e, após a liberação, elaborou com Edmond Fleg o manifesto da Aliança Israelita Universal. A partir de 1963, Kahn foi presidente do Consistório Central de Judeus Franceses, vice-presidente da Alliance Israélite e vice-presidente da \*Ort.

[Emanuel Beer]

**KAHN, LOUIS I.** (1901–1974), arquiteto norte-americano. Nascido na ilha de Osela (Saaremaa), na Estônia, foi levado para os Estados Unidos em 1905. Depois de viajar pela Europa, trabalhou com Paul Cret, arquiteto acadêmico, e mais tarde se tornou especialista em planejamento urbano

durante a Segunda Guerra Mundial, ele projetou vários projetos habitacionais com associados e, mais tarde, tornou-se arquiteto residente da Academia Americana em Roma, crítico de design em Yale e professor de arquitetura na Universidade da Pensilvânia.

Seu primeiro edifício importante foi a Galeria de Arte de Yale, New Haven (1952-1955). Em seu Centro Comunitário de Trenton (1956-1959), o plano transversal revela a influência da tradição Beaux-Arts. Aqui e na Galeria de Arte de Yale, Kahn reviveu o uso da coluna como meio de definir o espaço. O Richards Medical Research Building, da Universidade da Pensilvânia (1958-1960), foi uma construção espetacular que colocou Kahn na vanguarda da arquitetura internacional. Os edifícios horizontais são encimados por dutos verticais em forma de torre, cujo objetivo é permitir que atmosferas tóxicas escapem dos laboratórios. Dessa forma, Kahn criou um horizonte pitoresco e extravagante a partir de uma necessidade funcional.

Kahn mais tarde projetou muitas sinagogas. O exterior de seu projeto para a Congregação Mikveh Israel, Filadélfia (1963) é muito austero e lembra uma fortaleza. Ele apresenta uma série de blocos de pedra redondos, repetitivos e maciços. As paredes arredondadas do interior são quebradas por aberturas em arco que deixam entrar a luz. A ênfase é colocada na área do espaço que se eleva acima da congregação. Seus cadernos e desenhos foram publicados em 1962.

**Bibliografia:** *L'architecture d'aujourd'hui* (edição especial em homenagem a Louis I. Kahn), 142 (fevereiro-março de 1969), 1-99 (Eng.); I. Mc Callum, *Architecture USA* (1959), 83-88; Bush-Brown, em: *Horizon*, 5 (setembro de 1962), 57-63; VJ Scully, *Louis I. Kahn* (Eng., 1962).

**KAHN, MADELINE (Madeline Gail Wolfson; 1942-1999)**, atriz norte-americana. Nascida em Boston, Massachusetts, Kahn começou a atuar em produções escolares durante o ensino médio, primeiro em um internato na Pensilvânia e depois na Martin Van Buren High School em Queens, Nova York, onde ganhou uma bolsa de estudos para a Hofstra University. Ela se formou na Hofstra em 1964 e começou a fazer audições para papéis profissionais, conseguindo sua primeira parte como corista em um revival do *City Center de Kiss Me Kate* (1965). O primeiro papel principal de Kahn na Broadway veio três anos depois, interpretando Cunegundes, a protagonista feminina de *Cândido* (1968), de Leonard Bernstein. Kahn fez sua estréia no cinema no mesmo ano no curta-metragem cômico e sueco *The Dove*, mas sua primeira grande aparição no cinema foi quatro anos depois, interpretando o noivo tenso de Ryan O'Neal em *What's Up, Doc?* de Peter Bogdanovich (1972). Em 1973, Kahn recebeu uma indicação ao Oscar de Melhor Atriz Coadjuvante por outro papel ao lado de Ryan O'Neal em um segundo filme de Bogdanovich, *Paper Moon*, mas o prêmio acabou indo para seu colega co-estrela no filme, Ryan O'Neal's 11 filha de 1 ano de idade, Tatum. No ano seguinte, Kahn fez sua inesquecível atuação como a cantora de salão Lili Von Shtupp na irreverente comédia de Mel Brooks, *Blazing Saddles*, pela qual recebeu sua segunda indicação ao Oscar de Melhor Atriz Coadjuvante em dois anos. Kahn continuou a trabalhar com Brooks em dois filmes subsequentes que consolidaram ainda mais sua reputação como

atrizes cômicas, *Young Frankenstein* (1974) e *High Anxiety* (1977). No palco, Kahn foi indicada a três prêmios Tony antes de ganhar o Tony de Melhor Atriz em 1993 pelo papel de Gorgeous em *The Sisters Rosenzweig*, de Wendy Wasserstein, o conto de três irmãs, todas mulheres judias assimiladas chegando à meia-idade, que se reúnem para comemorar um aniversário. Mais tarde, Kahn desempenhou um papel importante no programa de televisão *Cosby* (1996-99) e forneceu a voz do *Gypsy Moth* no filme animado da Pixar *A Bug's Life* (1998), antes de sucumbir ao câncer de ovário em 1999 aos 57 anos.

[Walter Driver (2ª ed.)]

**KAHN, OTTO HERMANN** (1867-1934), banqueiro americano, patrono das artes e filantropo. Kahn, que nasceu em Mannheim, na Alemanha, era filho de Bernhard Kahn, banqueiro e patrono das artes. Otto Kahn começou sua carreira bancária em um pequeno banco em Karlsruhe. Após o serviço com um regimento de cavalaria de elite alemão, ele se juntou ao Deutsche Bank. De 1888 a 1893 trabalhou na sucursal do banco em Londres e tornou-se seu subgerente. Em 1893, Kahn aceitou um cargo na casa bancária de Nova York da \*Speyer & Co. Três anos depois, casou-se com Addie, filha de Abraham Wolff, sócio da \*Kuhn, Loeb & Co., e ingressou nessa empresa em 1897. a aptidão financeira atraiu a atenção dos líderes financeiros mundiais e, aos 30 anos, foi considerado uma das principais autoridades bancárias. Kahn se opôs às políticas inflacionárias e à intervenção governamental excessiva nos assuntos econômicos. Durante a Primeira Guerra Mundial, ele defendeu o estabelecimento de um conselho de finanças de guerra para lidar com a situação complexa. Após a guerra, ele se opôs ao Tratado de Paz de Versalhes e à Liga das Nações, e pediu o cancelamento de todas as dívidas de guerra estrangeiras, desde que os governos europeus reduzissem suas tendências militaristas e limitassem a produção de armamentos. Kahn doou e subsidiou escolas de arte, orquestras, universidades, museus, galerias, projetos de ópera e produções teatrais, incluindo \*Habimah, produções em iídiche e a turnê de Max \*Reinhardt nos Estados Unidos em 1928, e contribuiu com prêmios para artistas negros em Nova York. De 1903 a 1917 atuou como presidente do conselho do Metropolitan Opera e de 1917 a 1931 foi seu presidente. Ele foi fundamental para trazer Toscanini para Nova York. Em reconhecimento aos seus muitos serviços públicos, foi condecorado por vários governos estrangeiros. Seu interesse judaico se concentrava na Federação de Filantropia Judaica de Nova York, da qual foi fundador. As obras de Kahn incluem *Right Above Race* (1918); *Nossos problemas econômicos e outros* (1920); e *De muitas coisas* (1926).

**Bibliografia:** J. Matz, *Muitas Vidas de Otto Kahn* (1963).

[Joachim O. Ronall]

**KAHN, RICHARD FERDINAND, LORD** (1905-1989), economista britânico. Kahn, filho de Augustus Kahn (1868-1944), um conhecido educador e trabalhador comunitário, foi discípulo do economista JM Keynes, a quem sucedeu como tesoureiro do King's College, Cambridge. Nascido em Londres, Inglaterra, de acordo com seu trabalho como presidente do comitê.

estudou em St. Paul's e Cambridge e tornou-se membro do King's College, em Cambridge, em 1930. Em 1951, foi nomeado professor de economia em Cambridge. Ele foi o autor da "teoria do multiplicador", que trata da capacidade de poupar e investir contra a propensão a consumir. Kahn foi extremamente influente nas origens da célebre Teoria Geral de Keynes (1936) e foi o criador de vários de seus conceitos cruciais. Uma autoridade em investimentos e comércio internacional, Kahn foi membro de vários comitês governamentais, membro em tempo parcial do National Coal Board (1967) e consultor de empresas bancárias. Em 1955, foi nomeado para a divisão de pesquisa e planejamento da Comissão Econômica das Nações Unidas para a Europa. Ele foi criado como membro vitalício em 1965. Entre seus escritos estão "A Relação do Investimento Doméstico com o Desemprego" (*Jornal Econômico*, 1931) e *Acordos de Pagamentos entre os Países em Desenvolvimento para a Expansão do Comércio* (1966). No início e depois da vida, Kahn era um judeu ortodoxo observante.

**Adicionar. Bibliografia:** ODNB online.

[John M. Shaftesley]

**KAHN, ROBERT I.** (1910– ), rabino norte-americano e líder comunitário. Nascido em Des Moines, Kahn formou-se na Universidade de Cincinnati (1932) e foi ordenado pelo Hebrew Union College (1935). Tornou-se então rabino assistente da Congregação Beth Israel em Houston. Kahn serviu na infantaria durante a Segunda Guerra Mundial na Nova Guiné e nas Filipinas e depois retornou a Houston como rabino da Congregação Emmanu El. Kahn pregou e deu palestras em todos os Estados Unidos, pessoalmente, no rádio e na televisão. Em uma transmissão nacional de "Back to God", ele compartilhou a câmera com Billy Graham.

Em sua comunidade, Kahn atuou nos conselhos de várias agências sociais, como Cruz Vermelha, Escoteiros, Ajuda aos Viajantes, Saúde Mental, Distrofia Muscular, Ministérios Metropolitanos de Houston e Fundo Unido. Ele era um membro da B'nai B'rith, da qual foi ex-presidente, os maçons e os Shriners. Foi presidente do Houston Rotary Club em 1967–68, o maior Rotary Club do mundo, e foi governador distrital de 1978 a 1979. Foi grão capelão da grande loja do Texas.

Ele foi homenageado pelos Boy Scouts of America com os prêmios Silver Beaver e Ner Tamid; pela Freedoms Foundation com a Medalha George Washington; pelo governo francês para serviço aos veteranos; pela Ordem Maçônica com o grau 33; e pelo Estado de Israel com a Medalha do Primeiro Ministro para Títulos de Israel. Uma floresta foi plantada em sua homenagem em Israel.

Entre seus escritos estão *Lições para a Vida* (1963); *Os Dez Mandamentos para Hoje* (1964); *Que as palavras da minha boca* (1984); e *a Carta e o Espírito* (1972).

Em Houston, ele ensinou na St. Thomas University e na St. Mary's University e foi palestrante convidado sobre judaísmo em universidades e faculdades em todo o Sudoeste. Após sua aposentadoria em 1978, ele retornou ao Hebrew Union College em Londres, Inglaterra, de acordo com seu trabalho como presidente do comitê.

Kahn, Roger

comitê que publicou o novo Livro de Oração da Reforma Gates of Prayer em 1975.

**Bibliografia:** K. Olitzky, LJ Sussman e MH Stern, Reform Judaism in America: A Biographic Dictionary and Source book (1993).

[Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**KAHN, ROGER** (1927– ), jornalista esportivo norte-americano. Nascido e criado no Brooklyn, NY, Kahn trabalhou no New York Herald Tribune no início dos anos 1950 cobrindo o Brooklyn Dodgers. Ele foi nomeado editor de esportes da Newsweek em 1956 e editor geral do Saturday Evening Post de 1963 a 1969, além de escrever ensaios de revistas freelance para Esquire, Sports Illustrated, Time e outras publicações. Sua obra mais famosa entre 17 livros foi o best-seller de 1972 *The Boys of Summer*, um relato dos times Dodger da década de 1950 e como os jogadores envelheceram 20 anos depois. Ele também escreveu *How The Weather Was* (1973); *Uma temporada ao sol* (1977); *Good Enough to Dream* (1985), narrando o time de beisebol Classe A Utica Blue Sox no verão de 1983; *Joe & Marilyn: Uma Memória de Amor* (1986); o controverso *Pete Rose: My Story* (1989); *The Era: 1947-1957, When the Yankees, the Giants, and the Dodgers Ruled the World* (1993); *Jogos que costumávamos jogar* (1994); *Memórias de verão: quando o beisebol era uma arte e escrever sobre isso um jogo* (1997); *Chama de Fogo Puro: Jack Dempsey e os Roaring '20s* (1999); *Jogo Principal: Beisebol Visto do Monte do Lançador* (2000); e *October Men: Reggie Jackson, George Steinbrenner, Billy Martin, and the Yankees' Miraculous Finish* em 1978 (2003). Kahn também escreveu dois livros não esportivos, *The Passionate People: What It Means to Be a Jew in America* (1968) e *The Battle for Morningside Heights: Why Students Rebel* (1970), e dois romances, *But Not to Keep* (1979) e *O Sétimo Jogo* (1982).

[Elli Wohlgeleenter (2ª ed.)]

**KAHN, ZADOC (Zadig; 1839-1905)**, rabino-chefe da França. Nascido em Mommenheim, Alsácia, Kahn era filho de um vendedor ambulante da aldeia. Sua mãe era filha do rabino Isaac Weyl (Reb Eisik) de Wintzheim, cujo pai, Jacob Meyer, era membro do Sinédrio convocado por Napoleão I e rabino-chefe do departamento do Baixo Reno. Kahn foi educado em uma yeshivá em Estrasburgo e a partir de 1856 na Ecole Rabbinique em Metz (mais tarde em Paris), na qual se formou em 1862.

Ele então se tornou diretor do Talmud Torá, uma escola preparatória da Ecole. Em 1866, Kahn tornou-se assistente do rabino-chefe Isidore Lazare de Paris, a quem sucedeu em 1868.

A nomeação de Kahn sobre muitos candidatos foi determinada por sua excelente tese, *L'Esclavage selon la Bible et le Talmud* (1867). Em 1889, Kahn foi nomeado rabino-chefe da França. Sua posição como rabino-chefe de Paris e rabino-chefe da França foi marcada por uma série de eventos críticos na história do judaísmo francês e mundial. Após a morte de Adolphe Crémié em 1880, os judeus franceses não tinham um líder secular reconhecido, e instituições e indivíduos recorreram a Kahn para aconselhamento e liderança. Sua liberdade de ação era muitas vezes limitada pela atitude dos líderes oficiais franco-judeus, de modo que Kahn nunca

realmente se tornou um dos grandes líderes judeus que se desenvolveram no período. Os judeus franceses perderam suas comunidades mais ativas durante seu mandato, quando a Alsácia-Lorena foi anexada pela Alemanha. Os anos de 1881 a 1882 testemunharam o início de uma emigração em massa de judeus da Europa Oriental, alguns dos quais se voltaram para a França. Mas Kahn foi incapaz de influenciar este importante evento, pois a política foi ditada pela *Alliance Israélite Universelle* e pela administração de caridade de Paris, que tentou limitar a imigração. O plano do primeiro projeto de colonização judaica na Argentina foi dirigido a Kahn e ele o encaminhou ao barão Maurice de Hirsch.

Desde o estabelecimento de *Yibbat Zion*, Kahn foi o chefe do movimento na França, dirigindo-o de Paris. Ele também foi responsável por colocar os líderes do *Yibbat Zion* em contato com o Barão Edmund de Rothschild. Suas atividades em *Yibbat Zion* foram em grande parte desaprovadas pelos líderes do judaísmo francês. Ele estava muito envolvido com os problemas práticos de assentamento em Eretz Israel, pois todos os relatórios vindos de Eretz Israel e funcionários do movimento passavam direta ou indiretamente por suas mãos. Kahn testemunhou o nascimento do Movimento Sionista e simpatizava com Herzl, mas oficialmente adotou a visão de que os judeus franceses devem, em todos os aspectos de suas vidas, ser cidadãos fiéis somente da França e, portanto, devem rejeitar a ideia de um estado judeu na Palestina. Ele foi um dos primeiros líderes judeus a suspeitar que Alfred Dreyfus foi vítima de uma campanha anti-semita, mas durante o caso *Dreyfus* ele não conseguiu persuadir os líderes franco-judeus a adotar uma política de autodefesa em vez de permanecer em silêncio. Kahn convocou algumas reuniões com o objetivo de elaborar uma nova política, mas elas não tiveram sucesso, e a defesa de Dreyfus foi deixada nas mãos de indivíduos judeus e não judeus. A mesma atitude conservadora prevaleceu em resposta à violenta campanha anti-semita na Argélia. Em 1880, Kahn teve mais sucesso em ajudar a criar a *Société des Études Juives*, da qual era presidente e cuja publicação, *Revue des Etudes Juives*, tornou-se um dos principais periódicos acadêmicos para o estudo do judaísmo. Ele também foi o editor de uma tradução da Bíblia em francês conhecida como a "Bíblia do Rabino comeu" e da Bíblia de la Jeunesse (ambas de 1899). Além disso, ele ajudou Isidore Singer na preparação da Enciclopédia Judaica. Kahn publicou alguns volumes de seus sermões. Ele foi o último rabino-chefe oficial da França. Pouco depois de sua morte, a lei da separação entre a Igreja e o Estado foi adotada e os consistórios judaicos foram reorganizados como entidades religiosas não governamentais. Antes de sua morte, Kahn tentou preparar os Consistórios para tal evento e participou da redação dos estatutos dos novos Consistórios não oficiais.

**Bibliografia:** J. Weill, Zadok Kahn (Fr. 1912); idem, em: REJ, 105 (1940), 3-9; EM Levy, em: Cahiers de l'AIU, 94 (1956), 15-19.

**KAHNEMAN, DANIEL** (1934– ), cientista israelense-americano, professor de psicologia e pesquisador; vencedor conjunto do Prêmio Nobel de 2002 em ciências econômicas. Kahneman nasceu em Tel Aviv (enquanto sua mãe estava visitando a Palestina; seus pais nascidos na Lituânia geralmente residiam em Paris). Ele segurou dupla

Cidadania israelense e norte-americana. Kahneman estudou na Universidade Hebraica em Jerusalém, recebendo um BA em psicologia e matemática, e obteve um Ph.D. em psicologia na Universidade da Califórnia. Kahneman começou sua carreira acadêmica lecionando psicologia na Universidade Hebraica em 1961.

Ele ocupou vários cargos, de cientista visitante a professor de psicologia em várias instituições nos Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. A partir de 1993, Kahneman foi professor de psicologia Eugene Higgins e professor de relações públicas na Woodrow Wilson School of Public and International Affairs da Princeton University.

Embora Daniel Kahneman não seja economista, seu trabalho lhe rendeu metade do Prêmio Nobel de 2002 em ciências econômicas, “por ter integrado insights da pesquisa psicológica na ciência econômica, especialmente no que diz respeito ao julgamento humano e à tomada de decisões sob incerteza”. Entre os reconhecimentos de Kahneman no campo da psicologia estão o Prêmio Hilgard de Contribuição Vitalícia para a Psicologia Geral, a Medalha Warren da Sociedade de Psicólogos Experimentais e uma variedade de outras bolsas, reconhecimentos e diplomas honorários. Seu extenso trabalho com o colega Amos Tversky (falecido em 1996) foi reconhecido em 2003, quando os dois receberam o Prêmio Grawemeyer de Psicologia.

O foco do trabalho de Kahneman é o estudo de vários aspectos da utilidade experimentada, ou a medida da utilidade dos resultados. Suas teorias em finanças comportamentais combinam economia e ciência cognitiva para decifrar comportamentos de gerenciamento de risco humano. Suas principais descobertas demonstram como as decisões humanas podem contradizer o que é previsto pela teoria econômica padrão. Seu trabalho inspirou uma nova geração de estudos usando psicologia cognitiva e motivação humana em economia e finanças. O trabalho de Kahneman com Tversky desafia o pensamento econômico tradicional de que as pessoas tomam decisões racionais motivadas pelo interesse próprio, incluindo decisões financeiras racionais. De acordo com os estudos de Kahneman e Tversky, o comportamento econômico das pessoas é mais motivado psicologicamente e emocionalmente.

Em uma autobiografia que Kahneman escreveu para o prêmio Nobel, ele conta sobre seu interesse inicial no campo da psicologia, descrevendo um incidente na França onde ele, quando criança, em 1941 ou 1942, estava fora após o toque de recolher das 18h que os judeus foram obrigados a aderir. Ele havia virado seu suéter marrom com a necessária Estrela de Davi do avesso para esconder o símbolo, e se viu cara a cara com um soldado alemão em uma rua vazia. O soldado o chamou, falando em alemão excitado, abraçou-o e mostrou-lhe uma foto de um menino, e ainda lhe deu algum dinheiro. Kahneman escreve que voltou para casa convencido de que sua mãe estava certa quando lhe disse que “as pessoas eram infinitamente complicadas e interessantes”.

Os trabalhos publicados de Kahneman incluem artigos no *American Economic Review*, *Journal of Risk and Uncertainty*, *Journal of Environmental Economics and Management*, *Journal of Economic Perspectives* e outros periódicos acadêmicos e associados.

[Lisa DeShantz-Cook (2ª ed.)]

**KAHNSHTAM, AHARON** (1859-1921), educador de pratos hebraicos e idiche. Nascido em Plock, Polônia, Kahnshtam estudou direito, mas decidiu dedicar seu tempo ao estudo e à prática da educação. Em 1895 ele foi convidado a dirigir um talmud torah em Lodz. Sua ambição era modernizar as escolas judaicas e formar professores competentes. Professor talentoso, Kahnshtam realizou parcialmente seu sonho em Lodz, onde, depois de trabalhar diligentemente, conseguiu fazer do Talmud Torá uma escola modelo. Ele organizou acampamentos de verão em Lodz para crianças carentes culturalmente, onde aprenderam assuntos como agricultura e carpintaria. Em 1898, Kahnshtam foi convidado a dirigir a escola da Sociedade para a Difusão da Cultura em São Petersburgo. Kahnshtam serviu neste posto por nove anos, e quando a Sociedade decidiu estabelecer uma escola de treinamento de professores em Grodno, Kahnshtam foi nomeado diretor. Esta escola atraiu muitos jovens judeus altamente inteligentes, entre eles escritores e estudiosos, que se dedicavam ao sionismo, reforma hebraica e educação judaica. Durante a Primeira Guerra Mundial, devido à proximidade da escola Grodno com as linhas de frente, foi transferida para Kharkov em 1915-16. No entanto, no novo local a existência da escola era precária devido à diminuição do número de alunos, à decisão de tornar obrigatório o estudo do iídiche e à convulsão política de fevereiro de 1917. Kahnshtam tornou-se o teórico e organizador do \*Tarbut Society, que no período pós-guerra desenvolveu uma rede de escolas modernas na Europa Oriental. Em 1918-19, ele se tornou o diretor da escola de professores da Tarbut Society em Kiev, mas a escola funcionou apenas por um período muito curto.

**Bibliografia:** MA Beigel et al. (eds.), *Rishonim* (1936),

especialmente 3-39.

[Judá Pilch]

**KAHNWEILER, DANIEL HENRY** (1884-1979), patrono de arte alemão, negociante de arte e escritor. Kahnweiler nasceu em Mannheim, Alemanha. Seguindo a profissão de seu pai, ele foi voluntário na Bolsa de Valores de Paris, mas logo desenvolveu uma paixão pela arte contemporânea. Depois de pouco tempo trabalhando em Londres, ele decidiu abrir uma galeria de arte contemporânea em Paris em 1907, patrocinada por sua família. Ao recrutar seus artistas, especialmente o círculo de Montparnasse, conheceu Pablo Picasso e George Braque e tornou-se seu principal agente, mas também apoiou os pintores cubistas Fernand Léger e Juan Gris. Um famoso retrato de Picasso de 1910 (*Art Institute of Chicago*) revela o papel dominante de Kahnweiler na promoção do cubismo naquela época. Em 1909 Kahnweiler começou sua carreira como editor com *L'Enchanteur pourrisant* escrito por Guillaume Apollinaire com esculturas em madeira de André Derain. Em 1914, Kahnweiler fugiu para Roma para escapar do serviço militar alemão. Pouco depois foi morar com um amigo em Berna, onde começou a escrever seu primeiro livro de arte, *The Path to Cubism*, publicado em 1920. Em 1920 voltou a Paris e junto com André Simon lançou a *Galerie Simon*. Ele tentou recuperar sua coleção de arte, que havia sido confiscada pelo governo francês, e com a ajuda de seu irmão Gustave e do marchand Alfred Flechtheim conseguiu resgatar parte

kaifeng

de sua antiga propriedade. Na época, Picasso e Juan Gris se desentenderam com Kahnweiler quando ele tentou se tornar seu agente exclusivo. Picasso se reconciliou com ele somente após a Segunda Guerra Mundial, à qual Kahnweiler e sua esposa sobreviveram escondidos perto de Limoges. No entanto, sua galeria em Paris continuou a existir sob o nome de Galerie Louise Leiris, sua cunhada não judia . Até sua morte em 1979, Kahnweiler organizou mais de 80 exposições de obras de Braque, Picasso, Klee, Masson, Léger e Gris. Além disso, ele foi o autor de muitos livros que foram seminais para a popularização da arte contemporânea em geral e da arte cubista em particular.

**Bibliografia:** Assouline, L'Homme de l'art: Daniel-Henry Kahnweiler (1988); B. Aldor, Daniel-Henry Kahnweiler, Kunsthaendler Verleger Schriftsteller (1986).

[Philipp Zschommler (2ª ed.)]

**KAIFENG** (anteriormente **P'ien-liang**), capital da província de Honan , China central. Os judeus chegaram a Kaifeng provavelmente antes de 1127 da Índia ou da Pérsia. Eles eram uma unidade étnica de aproximadamente 1.000 ao todo. Acredita-se que sua língua cotidiana era o novo persa e presumivelmente eles eram especialistas na produção de tecidos de algodão, em tingi-los ou imprimir padrões neles. Esta indústria estava bem desenvolvida na Índia, mas a China, com sua população em rápido crescimento, estava apenas introduzindo o algodão, a fim de suprir a aguda escassez de seda. A primeira sinagoga Kai feng foi construída em 1163. Foi restaurada em 1279 e depois de ser destruída em uma inundação desastrosa foi reconstruída novamente pelos esforços de \*Chao Ying-ch'en, um mandarim de ascendência judaica, em 1653, quando o sagrado pergaminhos também foram armazenados novamente. Depois disso, a comunidade entrou em rápida decadência, provavelmente como resultado de seu completo isolamento de outros centros da vida judaica. Em meados do século XIX, os judeus de Kai feng preservavam apenas um conhecimento rudimentar do judaísmo e restavam apenas as ruínas da antiga sinagoga.

As primeiras notícias sobre a presença de judeus na China chegaram à Europa quando Matteo Ricci, o missionário jesuíta italiano , informou seu superior em Roma sobre a visita que o judeu Kaifeng \*Ai T'ien de Kaifeng lhe havia feito em 1605. Ai informou Ricci em detalhes sobre o status de sua comunidade que levou Ricci a chegar à conclusão de que eles eram de ascendência judaica. Outros registros importantes são quatro inscrições em pedra chinesas da comunidade judaica de Kaifeng em três estelas, datadas de 1489, 1512, 1663 e 1679. Foram preservadas ruínas de inscrições chinesas em tábuas de madeira anteriormente na sinagoga de Kaifeng. O Hebrew Union College em Cincinnati possui um registro genealógico em chinês e hebraico da comunidade de Kaifeng (1660-1670), bem como uma grande coleção de livros de orações obtidos de Kaifeng por missionários cristãos em 1850-51. Acredita-se que um pergaminho único do Livro de Ester (na coleção Roth), com iluminuras chinesas de três artistas diferentes, provavelmente tenha vindo da mesma fonte. Vários membros destacados da comunidade de Kaifeng, que se tornaram oficiais ou oficiais militares, são mencionados nos diários provinciais chineses. Gradualmente, no entanto, a comunidade judaica adotou os costumes chineses e

sobrenomes: Ai, Chang, Chao, Chin, Chou, Huang, Li, Mu, Nieh, Pai, Tso e Yen. No final da Segunda Guerra Mundial, cerca de 200 ou 250 descendentes rastreáveis da comunidade judaica original de Kaifeng ainda sobreviviam. Descendentes de algumas dessas famílias ainda podem ser rastreados localmente, mas todos se casaram com chineses locais, incluindo muçulmanos, e eles mais ou menos perderam sua identidade judaica. No entanto, o mundo judaico ainda tem grande interesse nos remanescentes da comunidade.

[Rudolf Loewenthal]

#### Outras informações

Em 1957, um visitante judeu canadense de Kaifeng foi informado por um quadro comunista local que, de 2.000 indivíduos na cidade conhecida por ser de origem judaica, 700 ainda reconheciam sua descendência judaica. Os números, cuja validade não é confirmada de outra forma, parecem ter sido derivados do censo de povos minoritários (não-Han) feito pelo governo chinês em 1953. Em 1980, apareceram Juifs de Chine por J. Dehergne e DD Leslie , uma coleção de cartas preservadas em vários arquivos jesuítas, várias das quais nunca haviam sido publicadas anteriormente, que fornecem novas informações sobre os judeus de Kaifeng.

**Bibliografia:** R. Loewenthal, Judeus na China: Uma bibliografia (1939); idem, judeus na China: uma bibliografia comentada (1940); idem, Early judeus na China: Uma bibliografia suplementar (1946); Shunami, Bibl, nos. 2202-11; WC White, judeus chineses (19662), incl. bib.; Leslie, em: Abr-Nahrain, 4 (1963-64), 20-49; 5 (1964-65), 1-28; 6 (1965-66), 1-52; 8 (1968-9), 1-35, incl. Bíblia **Adicionar.**

**Bibliografia:** M. Pollak, Mandarins, Judeus e Missionários: A Experiência Judaica no Império Chinês (1980); J. Goldstein (ed.), Os Judeus da China: Perspectivas Históricas e Comparativas (1999).

**KAIROUAN (Qairuwan) Cidade** tunisina situada a 120 km. (125 km.) S. de \*Tunis. Kairouan foi fundada em 670 por 'Uqba ibn Nýfi', o conquistador árabe do norte da África. Por cerca de quatro séculos foi o centro do governo e a capital dos \*Aghlabids, os \*Fatimids (até 969), e os emires \*Zirid, e o ponto de encontro do comércio do Oriente e do Ocidente. É possível, embora não certo, que os judeus tenham se estabelecido na cidade desde a época de seu estabelecimento. Por volta de 690, o \*Umayyad ca liph ýAbd al-Malik ibn Marwan teve 1.000 famílias coptas transferidas do \*Egito para Kairouan. Algumas tradições dizem que essas famílias eram judias. O fato é que a vida judaica prosperou lá. A comunidade tornou-se o principal centro econômico e cultural judeu no norte da África durante a Idade Média. A informação detalhada existente sobre esta comunidade começa no século IX. Estudos de documentos do Cairo \*Genizah lançaram luz sobre a sociedade judaica de Kairouan sobre a qual alguns aspectos já eram conhecidos da literatura rabínica, especialmente resposta por geonim babilônicos. Uma importante correspondência foi mantida entre os judeus de Kairouan e as academias babilônicas.

A academia de Kairouan era bem conhecida em todo o mundo judaico. Seus chefes, conhecidos como resh kallah, eram estudiosos de destaque. Quando Natronai b. ý avivai (c. 775) não foi aceito como exilarca na Babilônia, ele disse ter ido para

algum tempo para o Magreb, ou seja, Kairouan. No século X (c. 920) outro exilarca, Mar Ukba, também se estabeleceu em Kairouan, depois de ser obrigado a deixar Bagdá. Em 880, o misterioso viajante judeu \*Eldad ha-Dani, que afirmava pertencer às Dez Tribos perdidas de Israel, também foi para Kairouan.

Sua presença e seu conhecimento suscitaram discussões entre os rabinos de Kairouan, que também se dirigiram a esse assunto em correspondência com yemaÿ Gaon de \*Sura. O escritor médico e filósofo, Isaac \*Israel, foi para Kairouan do Egito, e lá morreu em 932 ou 942. A partir de 904 ele foi o médico particular de Ziyadat-Allah III (903-909), o último soberano aghlabid, e mais tarde ocupou a mesma posição a serviço de 'Ubayd Allah al-Mahdÿ (910-934), o fundador da dinastia fatimida na Tunísia. Seus numerosos alunos incluíam o astrônomo e médico \*Dunash ibn Tamim, que nasceu em Kairouan no início do século X e passou toda a sua vida como médico particular dos califas fatimidias.

No final do século X, a chegada de \*ÿushi'el b. Elhanan em Kairouan marcou um ponto de virada no estudo da halakhah. R. ÿushi'el, como muitos outros judeus, foi para Kairouan da \*Itália. A população real que compunha a comunidade judaica era de origem variada. Além de numerosos nomes que eram obviamente de origem \*berbere, como Labrat, Sighmar e Masnut, documentos da Genizah do Cairo forneceram muitos nomes de famílias de origem estrangeira que se estabeleceram em Kairouan. Estes incluem Anda lusi (de origem espanhola), Fasi (de \*Fez), Taherti (de Tahert (agora Tiaret) no sudoeste da \*Argélia) e Siqili (da Sicília).

Os estudiosos Kairouan estavam em contato com a Palestina, onde de fato havia muitos imigrantes de origem norte-africana. O gaon da academia palestina no início do século 11ÿ, Solomon b. Judah, originário de Fez, manteve contato com Kairouan. R. ÿushi'el introduziu um novo método de estudo em sua academia que não se baseava nas opiniões dos estudiosos babilônicos. Além disso, a academia de R. Hushi'el afirmou-se de uma forma mais forte do que geralmente era o caso de tais academias. Isso resultou na independência intelectual e espiritual da escola de Kairouan, que se acentuou ainda mais quando R. ÿushi'el foi sucedido por seu filho R. \*Hananel, um dos grandes eruditos judeus medievais. No entanto, outros rabinos, como \*Jacob b. Nissim ibn Shahin, chefe de uma segunda academia em Kairouan e representante das academias babilônicas, continuou a se corresponder com o \*Pumbedita geonim

R. Sherira e seu filho R. Hai. A partir do final da primeira metade do século XI R. \*Nissim, filho de R. Jacob, ocupou uma posição de destaque em Kairouan devido à sua vasta erudição e às suas ligações. Foi professor do poeta espanhol Solo mon ibn \*Gabirol e sua filha casou-se com \*Joseph, filho de \*Samuel ha-Nagid de Granada. R. Nissim sucedeu seu amigo Hananel b. ÿushi'el como representante das academias babilônicas em Kairouan. Seus escritos são uma fonte valiosa para a história dos judeus do norte da África, além de serem importantes no campo da halachá. R. Nissim presenciou a

destruição de sua comunidade quando a cidade foi saqueada em 1057 por árabes que invadiram o norte da África do Egito.

Essa invasão empobrecer consideravelmente a área ocupada pelas atuais \*Libia e Tunísia. Marcou o fim de Kairouan como centro intelectual judaico; encontra-se seus habitantes judeus espalhados no Egito e na Sicília. A cidade em si nunca recuperou sua antiga prosperidade. O último \*nagid de Kairouan partiu para o Egito, onde foi seguido por um grande número de judeus tunisianos. Os judeus do Cairo tinham de recolher contribuições para lhe dar o sustento. Há muitas evidências documentais para mostrar a extraordinária prosperidade da comunidade durante o período que precedeu sua ruína. Seus contatos mundiais, da \*Espanha no Ocidente à \*Índia no Oriente, foram particularmente ativos e intensos. Os judeus, como os demais habitantes da cidade, eram arruinados por uma vida de riquezas e tinham gostos extravagantes, de modo que, por exemplo, desejavam panos caros e ricamente coloridos de origem persa. Eles também gostavam de perfumes e música. Suas firmas comerciais estavam representadas em muitos centros de comércio. Essas grandes empresas eram chefiadas por famílias com numerosas filiais; eles eram conhecidos por sua atividade e riqueza. Exemplos típicos incluem os seguintes: a família Ibn Sighmar, que, além de sua importância econômica e grande influência na corte, forneceu a Kairouan pelo menos quatro gerações de dayyanim; a família Berequias, formada por estudiosos e líderes comunitários; a família Majjani, que teve um papel de destaque no comércio mundial; e muitas outras famílias.

As personalidades mais importantes de Kairouan durante a primeira metade do século 11ÿ incluíram o primeiro nagid da comunidade judaica, Abu Isÿÿq Abraham ibn ÿAta, que não era apenas extremamente rico, preocupado com o bem-estar dos outros e um erudito, mas também general do exército dos ziridas. O segundo nagid de Kairouan foi Jacob b. Amram, cujo poder e generosidade foram elogiados pelos geonim da Palestina.

Quando a Tunísia foi conquistada pelos \*Almohads em 1160, não há menção aos judeus de Kairouan. Desde então, até 1881, quando a Tunísia se tornou um protetorado francês, Kairouan, uma cidade sagrada do \*Islã, permaneceu estritamente fora dos limites para todos os não-muçulmanos. A partir de 1881, funcionários públicos franceses foram enviados para Kairouan. Pouco depois, lojistas judeus se estabeleceram lá com suas famílias e duas sinagogas foram fundadas. A pequena comunidade tinha seus próprios shoÿeÿ e ÿazzan. Em 1936 havia 348 judeus em Kairouan. Sofreram dificuldades durante a ocupação alemã (ver \*Tunísia: período do Holocausto) quando muitos fugiram. Alguns retornaram posteriormente, e em 1946 havia 275 judeus em Kairouan. Estes, no entanto, partiram – alguns para as cidades maiores, outros para outros países – e no final da década de 1960 nenhum judeu permaneceu em Kairouan.

**Bibliografia:** G. Marçais, *Tunis et Kairouan* (1937); Hirschberg, *Afrikah*, índice; R. Brunschvig, *Berbérie Orientale Sous les ÿaf sides*, 1 (1940), 357–77, 396ff.; S. D. Goitein, in *Etudes d'Orientalisme dédiées à...* Lévi-Provençal, 2 (1962), 559-79; idem, *A Mediterranean Society* (1967), índice SV Qayrawÿn; AN Chouraqui, *Entre Oriente e Ocidente* (1968), índice. **Adicionar. Bibliografia:** "Al-kay

Kaiser, Alois

em: EIS2 SV, 4 (1978), 824–32) (inclui bibliografia); Filho de M. Ben-Sas, *yemýyat ha-Kehýllah ha-Yehudýt be-Aryýt ha-Islam: Qairawýn 800–1057* (1996), inclui bibliografia.

[David Corcos]

**KAISER, ALOIS** (1840–1908), *ýazzan* e compositor. Nascido na Hungria, Kaiser cantou quando menino com Salomon \*Sulzer. De 1859 a 1863 foi *ýazzan* em Viena, depois foi para Praga e três anos depois para os EUA, onde oficiou até sua morte na Congregação Oheb Shalom em Baltimore. A intenção de Kaiser em suas composições e arranjos era fornecer música para a sinagoga americana, baseada nas melodias tradicionais, mas despojada de toda "ornamentação desnecessária".

Com William Sparger foi responsável pela primeira edição do Union Hymnal (1897) para a Conferência de Rabinos Americanos e editou *A Collection of the Principal Melodies of the Synagogue from the Earliest to the Present* (1893).

**KAISERSLAUTERN**, cidade na Alemanha. A primeira evidência documental da existência de uma comunidade judaica data de 1242, mas provavelmente é um pouco mais antiga. A comunidade sofreu durante a \*Perseguição da Peste Negra de 1348-1349. Os judeus viviam em uma Judengasse e a comunidade possuía um cemitério e uma sinagoga, construídos por aqueles que retornaram após as perseguições da Peste Negra. Entre 1383 e 1388 os judeus foram expulsos "para sempre", mas durante os séculos XVII e XVIII alguns Schutzjuden ("judeus protegidos") foram tolerados. A comunidade foi restabelecida após a emancipação ser concedida durante o domínio francês (1797-1814). A partir de 1828 teve um rabino. Uma sinagoga, construída em 1823, foi reconstruída em 1848, e uma sinagoga reformada foi dedicada em 1886 (a enorme estrutura neogótica foi vendida e desmontada antes de novembro de 1938). Um cemitério foi consagrado em 1858. Em 1840 a comunidade totalizava 118 pessoas, e 716 (2,72% do total) em 1880. O número permaneceu estável até que a perseguição nazista o reduziu para 395 em 1937 e 85 em 1939. Dos 74 restantes, 48 foram deportados para \*Gurs em 22 de outubro de 1940. Em 1951 foi consagrada uma sinagoga e em 1965 um centro comunitário servindo cerca de 150 judeus na cidade e bairro foi aberto.

**Bibliografia:** Germ Jud, 1 (1963), 139-40; 2 (1968), 384-5; M. Weinberg, *Geschichte der Oberpfalz*, 3 (1909); H. Friedel, em: *Pfa elzer Heimat* (1965), 16, 41ss.; S. Baron, em: *Bayerischeisraelitische Ge meindezeitung*, 12 (1936), 310-2.

**KÝKHYA (Kíyhya)**, versão turca do persa *ketkhudý*, que significa mordomo ou intendente (também: chefe de uma guilda). Muitos judeus serviram aos sultões, vizires e paxás como comissários de receita, superintendentes da casa da moeda e fazendeiros de pedágios e alfândegas. Mais importante, eles detinham monopólios sobre certos bens exportados e importados. O *kýkhya* aparece como o intercessor oficial da comunidade judaica junto às autoridades turcas em documentos e resposta do século XVIII. De um responsum de R. Elijah \*Mizraýi (nº 15), chefe *dayyan* de Constantinopla, parece que enquanto servia como porta-voz oficial de Constantinopla, *Kýkhya* Shaltiel aceitou subornos. Em 1518 representantes de várias congregações em

a cidade reclamou com Mizraýi, e no final do ano, na presença deles e com seu consentimento, ele privou o *kýkhya* e seus filhos de todos os direitos que até então tinham desfrutado. Em 1520 o julgamento foi revertido e Shaltiel foi restaurado com a promessa de atuar em caráter público somente com a permissão de pessoas designadas pelas congregações. O termo *kýkhya* também designa um representante dos gregos Ortho dox e armênios \*milllets e dos fiscais provinciais, cada um protegendo os interesses de seu eleitorado na Sublime Porte. Mais tarde, o *kýkhya* aparece como ministro na \*Síria, ou como representante do paxá na \*Palestina e no \*Egito.

**Bibliografia:** CFC de Volney, *Travels through Syria and Egypt*, 2 (1787), 27; A. Galanté (ed.), *Documents officiels turcs* (1931), 134, 251; W. Foster (ed.), *Viagens de John Sanderson no Levante* (1931); HAR Gibb e H. Bowen, *Sociedade Islâmica e o Ocidente*, 1 pt. 2 (1957), índice; *ýAbd al-Raýmýn Jabartý, ýAjýyib al-ýthýr fi al-Tarýjim wa-al-Akhbýr*, 1 (1290 H), 94, 109; Rosanes, *Togarmah*, 1 (1930), 73f. **Adicionar.** **Bibliografia:** EIS2, 4 (1978), 893–94, SV *Ketkhudý* (incl. bibl.).

[Haim Z'ew Hirschberg]

**KALAI, JOSEPH B. JACOB** (século XIII), poeta litúrgico. Provavelmente um nativo do sul da Europa (talvez Grécia ou Sicília), o poeta, cujo sobrenome *ýýýý* é de origem árabe, também assina seu nome como *ýazzan*, *payyat* ("poeta") e *ýýýýý* ou *ýýýýýýýý*. Zunz, que o traduz *ýýýýýýýýýý* ("precentor"), nem S. Krauss, que prefere "de Corfu", fornecem uma explicação satisfatória. Suas composições foram adotadas principalmente no *Maýzor Romania* (rito grego). Poemas únicos estavam em uso em Roma, Trípoli, Kaffa e entre os caraitas. Zunz (ver bibl.) lista 23 poemas de Kalai. Suas composições incluem *yoýerot*, *ýatanu*, *taýanun* e *tokhaýot*; dois diálogos, um entre Hamã e Assuero e outro entre o sábado e a lua nova, merecem menção especial.

**Bibliografia:** A Berliner, *Aus meiner Bibliothek* (1898), suplemento, xxii.; Davidson, *Oýar*, 4 (1933), 406f., SV Yosef Kalai; AM Habermann (ed.), *Ateret Renanim* (1967), 50f., no. 28; S. Krauss, *Studien zur byzantinisch-juedischen Geschichte* (1914), 83, 102, 139; Landshuth, *Ammudei*, 90; ID Markon, em: *Festschrift... A. Harkavy* (1908), 459 (Heb. pt.); M. Steinschneider, em: *JQR*, 11 (1898/99), 129 no. 292, 605 no. 663; Zunz, *Lit Poesie*, 339-41 e adições, 20f.

[Jefim (Hayyim) Schirmann]

**KALAI (Kali), MORDECAI BEN SOLOMON** (1556-1647), talmudista Salonikan. O nome da família deriva de Calatayud na Espanha. Kalai nasceu em Salônica e estudou com Aaron ben ý ason e Aaron Sason. Seus manuscritos foram destruídos no grande incêndio em Salônica em 1625, mas ele voltou a escrever. Ele era conhecido como um líder comunitário capaz, sendo ativo no resgate de cativos e outras atividades de caridade e benevolência. Entre seus muitos discípulos que mais tarde serviram como rabinos nas cidades do Peloponeso estavam David \*Estrosa e David \*Conforte. A resposta de Kalai foi incluída no *Mekor Barukh* (Smyrna, 1659) de seu irmão Baruch, publicado pelo filho deste último. Kalai é citado por muitos de seus contemporâneos, incluindo Joshua Handali, ý ayyim \*Shabbetai (Maharýash) e Judah Lerma, e por Solomon \*Levi e Joseph de \*Trani em seu re



sponsa. O irmão de Mordecai, BARUCH (falecido em 1597), que também estudou com Aaron ben ʿason, era rabino de Siderocapsa, perto de Salônica. Mekor Barukh contém 61 resposta que consistem em discussões haláchicas com seu professor e com Solomon Levi, o Velho, além daquelas com seu irmão. Ele também escreveu Arba Shitot, em quatro tratados do Talmud, e deixou um volume não publicado de sermões sobre sábados.

**Bibliografia:** Conforte, Kore, índice; IS Emmanuel, Maʿevot Saloniki, l:1 (1963), 296f.; MD Gaon, Yehudei ha-Mizraʿy be-Ereṣ Yisrael, 2 (1938), 627, 749; Rosanes, Togarmah, 3 (1938), 172-4, 194.

[Simão Marcus]

**KALAI, SAMUEL BEN JOSEPH** (m. 1754), estudioso caraita de Chufut-Qaleh, Crimeia. Ele era o chefe da casa de estudos em Chufut-Qaleh. Após sua morte, Simyah Isaac \*Luzki ocupou seu lugar.

Ele escreveu Me'il Shemu'el (que sobreviveu em vários mss. em São Petersburgo, NY, Oxford e Cambridge), um supercomentário sobre Sefer ha-Miv'ar de \*Aaron b. Joseph; a obra ficou inacabada e foi posteriormente editada por SI Luzki.

**Bibliografia:** J. Fuerst, Karaerthum, 2 (1865), 241; J. Mann, Texts, 2 (1935), 1326-27, 1429; A. Neubauer, Aus der Peterburger Bib liothek (1866), 49; 142.

[Isaak Dov Ber Markon]

**KALAI (Kal'i), SAMUEL BEN MOSES** (século XVI), rabino turco. Kalai pode ter nascido em Corfu. Ele era genro de Benjamin ibn Mattathias, autor de Binyamin Ze'ev. A princípio ele viveu em Salônica e posteriormente em Arta.

Em consequência de uma disputa, ele deixou a cidade e ficou por um tempo em Trikkala, mas depois retornou a Arta, onde serviu como rabino. Por volta de 1560 foi nomeado rabino de Vidin na Bulgária. Ele foi obrigado a deixar Vidin por causa de uma disputa que eclodiu entre ele e outros rabinos como resultado de sua proibição do uso de um certo queijo. Ele estava entre os signatários da proibição contra o David (Da'ud), que se opôs a Don Joseph \*Nasi. Em sua velhice, Kalai estabeleceu-se em Salônica, onde serviu como rabino da comunidade Keianah. Ele era considerado a autoridade talmúdica para todo o país e os problemas eram endereçados a ele de várias cidades dos Balcãs. Ele foi o autor da resposta Mishpetei Shemu'el (Veneza, 1599).

**Bibliografia:** Rosanes, Togarmah, 1 (19302), 158; 2 (1937-382), 112s.; MD Gaon, Yehudei ha-Mizraʿy be-Ereṣ Yisrael, 2 (1938), 627 n.1.

[Simão Marcus]

**KALÝM**, que significa ʿilm al-kalým (a ciência de Kalým), é um dos ramos da ciência religiosa islâmica. O uso comum da palavra kalým é palavra, palavras ou fala. O \*Alcorão é chamado kalým Allāh, ou seja, a fala de Deus, e assim, foi sugerido, ʿilm al-kalým é "a ciência da palavra [de Deus]". O expoente de Kalým é chamado mutakallim (lit. alto-falante, pl. mutakallimim). A designação hebraica ha-medabberým e o latim loquentes são equivalentes a mutakallimým.

O termo Kalým, que representa o uso da dialética na teologia, provavelmente tem antecedentes em grego (como derivado de logos ou dialexis) e siríaco (como derivado de mamlý, ou seja, dialexis e mamlýt allýhýtý, ou seja, teologia). Kalým é geralmente traduzido como "teologia", embora essa tradução seja imprecisa, e é melhor usar "teologia especulativa". A arena teológica do Islã sunita consistia não apenas dos muʿtazilita mutakallimým, que usavam a argumentação lógica, a fim de provar alguns dos princípios da religião (= ʿuṣṣul al-dýn), mas principalmente de teólogos tradicionalistas, que eram e ainda são, a tendência central do Islã. Enquanto Kalým dá precedência à razão humana (= ʿaql) no processo de perceber Deus e o mundo, a teologia tradicional islâmica declara extrair sua autoridade apenas da revelação e tradição divinas (= naʿl) e dos ensinamentos dos ancestrais (= salaf) da comunidade muçulmana. Deve-se notar que mesmo o Muʿtazilite mutakallimým não poderiam ser considerados racionalistas puros, porque confiam até certo ponto na revelação divina.

Kalým é comumente identificada com duas escolas rivais no islamismo sunita: a Muʿtazila, floresceu como duas escolas separadas em \*Baýra e \*Bagdýd desde a primeira metade do século VIII até meados do século XI, e a Ashʿariyya, fundada em Baýra na primeira metade do século 10tý. O epônimo do Ashʿariyya, Abý al-ʿasan al-Ashʿarý (d. 935) foi um ex-muʿtazilita, que usou as ferramentas racionalistas do Muʿtazila para defender as doutrinas do Islã tradicional e derrotar o Muʿtazila. Outra importante escola teológica é a Mýturýdiyya-ʿanafiyya, provavelmente fundada na Ásia central no século XI.

O início de Kalým está ligado às conquistas árabes do \*Iraque e da \*Pérsia no século VII, quando a relativamente jovem comunidade muçulmana entrou em contato com o pensamento filosófico helenístico, cristão e não cristão, e com outras religiões doutrinadas, principalmente mazdeia e maniqueísta. Os debates públicos com os detentores de fés bem estabelecidas aumentaram a necessidade de usar várias ferramentas racionais para defender as doutrinas e artigos de fé islâmicos (ʿayyda pl. ʿayyýid), cujas origens se encontram no Alcorão e no ʿadýth (= profético tradições), e desenraizar o que era percebido como conceitos heréticos (= zandaýa), infiltrados no pensamento islâmico. De acordo com al-Tahýnawý (falecido por volta de 1745): "[ʿilm al-kalým] é a ciência que permite afirmar a autenticidade das crenças religiosas e [desacreditar] outras, dando provas e dissipando dúvidas" (al-Kashshýf, volume 1, página 22).

Os mutakallimým compreendiam sua ocupação como dupla: por um lado, Kalým é um processo de pura especulação intelectual em busca da verdade última, que é "apreender a unidade de Deus e estudar a essência de Deus e Sua atributos" (al-Ghazýlý, lyyýý ʿulým al-dýn, vol. 1, p. 25); por outro lado, Kalým é um sistema de defesa e ataque. Derrotar o adversário usando vários instrumentos dialéticos é a principal característica do Kalým. Ao mesmo tempo, o uso da analogia (= ʿiyýs), um dos métodos proeminentes do Kalým é o ilzým, que significa forçar o adversário a admitir visões heréticas ou absurdas, extraídas de seu próprio conjunto de argumentos.

kalým

A maior parte da atividade dos mutakallimîn estava nos círculos internos do Islã, principalmente contra os teólogos tradicionalistas sunitas. No entanto, os limites entre os dois grupos nunca foram definidos. Embora os estudiosos tradicionalistas proibissem praticar Kalým e debater com mutakallimîn, Os métodos de Kalým tiveram um enorme impacto sobre eles. Por exemplo, Ibn Taymiyya (falecido em 1328), que pertencia ao movimento anbalita ŷ ultra-tradição, usou teses e argumentos mu'tazilitas em sua disputa com os asharitas sobre predestinação e livre arbítrio.

Outro grupo desafiado por Kalým e rotulado como sua ética foram os filósofos muçulmanos, apesar da semelhança entre as áreas de interesse de Kalým e a do falsafa (= filosofia muçulmana). O esforço mais elaborado nessa direção é Tahýfut al-Falýsifa (= A Incoerência dos Filósofos) pelo teólogo Ashýarite \*al-Ghazýlŷ (d. 1111).

Os filósofos, por sua vez, atacaram ŷilm al-kalým e refutaram seus princípios e métodos, como refletido no Tahýfut al-Tahýfut (= A Incoerência da Incoerência) de Ibn Rushd (= Averróis, m. 1198).

### Principais temas em Kalam

Todos os manuais Kalým, depois de apresentar as fontes de conhecimento de Deus e do mundo, viz. a razão humana e a revelação divina, provam a existência de Deus e a criação do mundo usando a prova dos acidentes, que se baseia na doutrina dos átomos. De acordo com essa doutrina, a realidade é composta de átomos indivisíveis com acidentes concomitantes, que existem apenas por um instante. Portanto, a cada instante Deus está criando o mundo de novo; não há causas intermediárias. Este ocasionalismo islâmico permite a criação do nada.

Um ponto de disputa entre os Muýtazila e os Ashýariyya é a negação do antropomorfismo (= tashbýh).

Este tema é derivado de numerosos versos do Alcorão, que atribuem propriedades humanas a Deus. O Mu'tazila negou a interpretação figurativa e aplicou a interpretação alegórica a esses versos. Os Ashýariyya, por sua vez, usaram a doutrina de bi-lŷ kayfa, que significa acreditar nas fórmulas do Alcorão sem tentar explicá-las.

A questão da unidade de Deus (= tawýd), que na verdade é um aglomerado de problemas, como provar a existência de Deus, provar a criação do mundo e explicar atributos divinos, estabeleceu inúmeros pontos de disputa entre os Muýtazila e o Ash'ariyya. Na questão dos atributos divinos (= ŷifýt), por exemplo, os Muýtazila negavam sua existência real, enquanto os Ashýariyya enfatizavam seu status independente.

O Mu'tazila afirmava o livre arbítrio do homem, ao mesmo tempo em que afirmava que o homem cria suas próprias ações boas e más, devido ao poder que Deus lhe concede de antemão, e, portanto, ele é passível de recompensa e punição. O Ashýariyya, por outro lado, enfatizou que Deus, como criador de todas as coisas, cria todas as ações humanas. A responsabilidade do homem sobre suas ações é mantida pelo uso da doutrina de kasb (lit. aquisição), segundo a qual, quando Deus cria os atos do homem, ele também cria nele o

capacidade de "adquiri-los". Concebida para fornecer a responsabilidade do homem por suas ações, essa doutrina não está muito longe, se é que está, do determinismo completo.

Os manuais Kalým discutem extensamente vários tópicos sobre teodiceia, escatologia e o status da profecia. Uma questão importante diz respeito ao caráter criado ou não criado do Alcorão, e se ele existe como um atributo divino desde toda a eternidade.

O islamismo xiita abraçou as teses mu'tazilitas como parte de sua doutrina desde o século IX, então, em certo sentido, elas são atuais até certo ponto até hoje. Os manuais Ashýarite estão sendo estudados nas madrasas sunitas (= internatos religiosos) ao lado das obras dos tradicionalistas.

[Livnat Holtzman (2ª ed.)]

### Influência na filosofia judaica

A influência de Kalým, apenas em sua versão mu'tazilita, sobre os pensadores judeus, tanto \*karaítas quanto rabinas, durante a Idade Média foi considerável. O primeiro filósofo judeu que também foi influenciado por Kalým foi David ibn Marwan al-\*Mu kammis (primeira metade do século IX), que pode tê-lo recebido de seus professores cristãos. Também teve um grande impacto em \*Saadia Gaon. A influência mutazilita é visível desde a própria abertura do Livro de Doutrinas e Crenças de Saadia, que começa com uma demonstração da criação do mundo e passa a deduzir disso a existência de um criador. A própria estrutura da obra-prima teológica de Saadia segue a ordem das cinco teses mu'tazilitas mencionadas anteriormente. A maioria de suas provas da não eternidade do mundo são derivadas do Kalým, exceto que Saadia não sustentava a teoria do omismo. Saadia também usa argumentos Kalým para provar a unidade de Deus, e sua doutrina de atributos é semelhante à do Mu'tazilah. Ao tratar os mandamentos, Saadia distingue entre mandamentos racionais e revelados, compartilhando assim a distinção Mu'tazilita. Ao postular um mundo futuro em que crianças e animais encontrarão recompensa pelo sofrimento

ferindo neste mundo, Saadia meramente repete uma doutrina baseada no senso de justiça mutazilita. Em geral, pode-se dizer que através de Saadia o mu'tazilita Kalým exerceu enorme influência no pensamento judaico ao longo da Idade Média.

\*Samuel B. Hophni (d. 1013) seguiu de perto o sistema Mu'tazilita em sua versão Basran. Seu genro \*Hai Gaon, fez isso em menor grau. Traços da especulação do Kalým podem ser encontrados nas provas de criação de \*Baýya ibn Paquda e Joseph ibn ŷaddik. \*Maimônides expôs e refutou a doutrina ka lamica em detalhes no Guia dos Perplexos (1:73-76), embora tenha mencionado que seu próprio ponto de vista se assemelha ao Kalým em certos aspectos (ibid., 2:19). A influência de Kalým nos pensadores caraítas foi muito pronunciada. Suas primeiras atestações são encontradas na formulação de crenças normativas por al-\*Qumisi (final do século IX). Tornou-se aceito pela maioria dos pensadores caraítas medievais. José B. Abraham ha-Kohen \*al-Baýr escreveu obras teológicas que seguem de perto o Bas run Muýtazilah tanto em estrutura quanto em conteúdo, assim como seu discípulo \*Jeshua ben Judah. Eles até aceitaram o doc

trígono de átomos. Ainda no século XIV, \*Aaron ben Elijah, o Jovem de Nicomédia, defendeu a perspectiva Kalým em seu Eyy ayyim , que pretendia ser a contraparte caraíta do Guia de Maimônides.

[Lawrence V. Berman / Ageu Ben-Shammai (2ª ed.)]

**Bibliografia:** H. Corbin, *Histoire de la philosophie is lamique* (1964), 152-78; M. Fakhry, *Ocasionalismo Islâmico...* (1958); L. Gardet e GC Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (1948), 21-93; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge* (1947), 23-37, 45-65; Guttman, *Filosofias*, 61-84, índice. **Adicionar:**

**Bibliografia:** FONTES PRIMÁRIAS: *ġAbd al-Jabbŷr ibn Aymad al-Asadabŷdy, Al-Mughnŷ fi abwŷb al-tawh ŷġAsarŷyadŷy 2006*, Al-lbŷna ŷan uŷŷl al-diyŷna (nd); Al-Baghdŷdy, *Abŷ Manŷ ŷr, Uŷŷl al-dŷn* (1928); Al-Bŷŷillŷnŷ, *Abŷ Bakr, Kitŷb al tamhŷd* (1957); Al-Ghazŷlŷ, *Abŷ ŷŷmid Muŷammad b. Aŷmad, lŷyŷ* 'ulŷm al-dŷn (1998); Ibn Taymiyya, *Abŷ al-ŷAbbŷs Aŷmad, Minhŷj al-sunna al-nabawiyya fi nak ŷ ŷŷ kalŷm al-shiŷa al-ŷadariyya* (1986) Al-Jurŷnŷ, 'Ali b. Muhammad, *Kitŷb al-taŷrŷfŷt* (1978); Al-Mŷturŷdy, *Abŷ Manŷ ŷr, Kitŷb al-tawŷŷd* (1970); al-Tahŷnawŷ, *Muŷammad Aŷŷy ibn ŷAlŷ, Mawsŷŷat kashshŷf iŷŷilayŷt al-funŷn* (1996). FONTES SECUNDÁRIAS : B. Abrahamov, "Ibn Taymiyya sobre o Acordo de Razão com a Tradição", em: *The Muslim World*, 82:3-4 (1992), 256-72; idem, *Teologia Islâmica – Tradicionalismo e Racionalismo* (1998); idem, "Conhecimento Necessário em Teologia Islâmica", em: *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20 (1988), 20-32; GC Anawati, "Kalŷm", em: *The Encyclopaedia of Religion*, vol. 8, 231-42; R. Arnaldez "Apóries sur le prédestination et le libre arbitre dans le Commentaire de Rŷzŷ," em: *Melanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 6 (1959-60), 123-36; R. Brunschvig "Devoir et pouvoir", em *Stu dia Islamica*, 20 (1964), 5-46; MA Cook, "The Origins of Kalŷm", em: *Boletim da Escola de Estudos Orientais e Africanos*, 43 (1980), 32-43; J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religioesen Denkens im fruehen Islam* (1990); idem, *Zwischen Hadith und Theologie. Studien zur Entste pendurado praedestinatianischer Ueberlieferung* (1975); idem, "A Estrutura Lógica da Teologia Islâmica", em: GE von Grunebaum (ed.), *Lógica na Cultura Islâmica Clássica* (1970), 21-50; RM Frank, "Kalŷm and Philosophy, A Perspective from One Problem", em: P. Morewedge (ed.), *Teologia Filosófica Islâmica* (1979), 71-95; L. Gardet, "Ilm al-Kalŷm," em: *Encyclopaedia of Islam*2, vol. 3, 1141-50; L. Gardet e GC Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (1948), 21-93; L. Gardet, *Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme* (1967); D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (1980); GF Hourani, *Razão e Tradição na Ética Islâmica* (1985); DB Macdonald, "Kalŷm", em: HAR Gibb e JH Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam* (1995), 210-14; C.

Madelung, "The Late Muŷtazila and Determinism: the Philosophers' Trap", em: *Yad-nama in memoria di Alessandro Bausani*, vol. 1 (1991), 245-57; idem, "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran," em: *Orientalia Hispanica*, 1 (1974), 504-525; EU Marmura. (ed.), *Teologia e Filosofia Islâmicas: Estudos em Honra de GF Hourani* (1984); SH Nasr e O.Leaman (eds.), *História da Filosofia Islâmica* (1996); EL Ormsby, *Teodicéia no Pensamento Islâmico* (1984); MS Seale, *Teologia Muçulmana* (1964); JM Pessagno, "Irŷda, ikhtiyŷr, qudra, kasb: The View of Abŷ Manŷ ŷr Al-Mŷturŷdy," em: *Journal of the American Oriental Society*, 104:1 (1984), 177-99; JRTM Peters, o discurso criado por Deus (1976); Sh. Pines, "A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim", em: *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), 224-40; idem, *Estudos em Atomismo Islâmico* (1997); G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge* (1947), 23-37, 45-65; WM Watt, *O Formativo*

*Período do Pensamento Islâmico* (1973); idem, *Livre Arbitrio e Predestinação no Islã Primitivo* (1948); idem, *Credos Islâmicos – Uma Seleção* (1994); AJ Wensinck, *O Credo Muçulmano* (1965); HA Wolfson, *A Filosofia do Kalam* (1976). INFLUÊNCIA NA FILOSOFIA JUDAICA: H. Ben Shammai, em: DH Frank e O. Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy* (1997), 114-15; idem, em: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985), 243-98; H. Davidson, *Provas para a Eternidade, Criação e a Existência de Deus na Filosofia Islâmica e Judaica Medieval* (1987); M. Schwarz, em: *Maimonidean Studies*, 2 (1991), 159-209; C. Sirat, *Uma História da Filosofia Judaica na Idade Média* (1985); G. Vajda (ed. e tr.), *Al Kitŷb al-Muŷtawŷ par ŷŷsuf al-Baŷŷr* (1985); HA Wolfson, *A Filosofia do Kalam* (1976); idem, *Repercussões do Kalam na Filosofia Judaica* (1979).

**KALARASH** (Rom. **Caŷlaŷraŷi**, anteriormente também **Tuzora**), cidade na Bessarábia, Moldávia. Os judeus começaram a se estabelecer lá na primeira metade do século XIX. Eles eram 4.593 em 1897, formando 89% da população. A maioria estava envolvida no comércio, principalmente em produtos agrícolas, e alguns na agricultura. A maioria dos judeus eram ŷasidim e falavam iídiche. A onda de pogroms na Rússia em outubro de 1905 também atingiu Kalarash, onde 60 judeus foram mortos, 300 ficaram feridos e mais de 200 casas foram incendiadas . Depois que a Bessarábia passou para a Romênia em 1918, a vida comunal floresceu em Kalarash. A comunidade tinha organizações de bem-estar e instituições educacionais, incluindo um hospital (fundado em 1890), um talmude torá, uma biblioteca e um fundo de empréstimo e poupança. Em 1930, a população judaica era de 3.631 (76% da população total). Israel \*Giladi nasceu em Kalarash. As organizações sionistas também estavam ativas.

[Eliahu Feldman]

#### Período do Holocausto e depois

Quando eclodiu a Segunda Guerra Mundial, alguns da comunidade conseguiram escapar de Kalarash, aparentemente para a União Soviética. Os que foram pegos no caminho foram mortos no local ou deportados para a Transnístria. Em julho de 1941, tropas romenas reuniram todos os judeus restantes em Kalarash e os levaram para uma floresta não muito longe da cidade, onde uma vala profunda havia sido preparada. Cerca de 250 judeus foram jogados na vala e mortos. Esta ação foi ordenada pelo comandante da legião de gendarmaria no distrito de Lŷpuŷna, tenente. Coronel Nicolai Caracas. O comandante da gendarmaria local de Kalarash também participou do massacre e saqueou propriedades judaicas. Em 1970, a população judaica era estimada em cerca de 750 pessoas. A única sinagoga foi fechada pelas autoridades em 1961 e convertida em biblioteca pública. O cozimento da matzá foi interrompido em 1962. Em 1964, sete judeus foram presos por crimes econômicos supostamente cometidos 20 anos antes.

**Bibliografia:** *Judenpogrome na Rússia*, 2 (1909), 97-102; P. Cowen, *Memórias de um judeu americano* (1932), 212-24; Y. Yakir, em: *Eynikeyt* (3 de dezembro de 1946). **Adicionar. Bibliografia:** *Sefer Kalarasch* (1966).

[Jean Ancel]

**KALB, BERNARD** (1922– ), jornalista norte-americano. Nascido em Nova York, filho de imigrantes da Polônia e da Rússia, Kalb se formou no City College de Nova York em 1942.

Kalb, Marvin

passou dois anos no Exército, principalmente em um jornal do Exército nas remotas Ilhas Aleutas. Seu editor foi o sargento. Dashiell Hammett, o escritor de histórias de detetive. Após a guerra, Kalb conseguiu um emprego no The New York Times, primeiro como redator de sua estação de rádio e depois como repórter na cidade de Nova York e no escritório das Nações Unidas. Em sua primeira missão no exterior, ele acompanhou o Almirante Richard E. Byrd em uma missão à Antártida no final de 1955 e início de 1956. Mais tarde, ele foi enviado para a Indonésia e lá serviu até 1961, cobrindo o caótico governo do presidente Sukarno. Em 1962, Kalb abriu um escritório da CBS News em Hong Kong e lá trabalhou até 1970. De volta aos Estados Unidos, Kalb foi destacado para Washington, onde cobriu o Departamento de Estado por oito anos, viajando constantemente com secretários de Estado, até 1984, quando tornou-se o porta-voz do departamento, com o título de secretário de Estado adjunto para assuntos públicos. Foi a primeira vez que um jornalista que cobria o Departamento de Estado foi nomeado seu porta-voz. Kalb trabalhou lá primeiro para a CBS News e depois de 1980 para a NBC News.

Na época de sua nomeação, o irmão mais novo de Kalb, Marvin, era o principal correspondente diplomático da NBC News. Como correspondente de televisão, ele acompanhou o presidente Nixon na viagem de abertura à China em 1972. Como porta-voz do Departamento de Estado, Kalb estava com a delegação americana quando o presidente Reagan realizou sua primeira cúpula com Mikhail Gorbachev em Genebra, em novembro de 1985. Em 1986, quando ele leu sobre o esforço relatado do governo Reagan para enganar as organizações de notícias, Kalb renunciou ao Departamento de Estado. Kalb então se tornou o âncora fundador e um palestrante no programa semanal da CNN Reliable Sources, que virou um olhar crítico sobre a mídia em uma série semanal que durou 10 anos. Foi coautor com o irmão de dois livros: Kissinger (1974), sobre o ex-secretário de Estado, e O Último Embaixador (1975), romance sobre o colapso de Saigon.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KALB, MARVIN** (1930– ), jornalista norte-americano. Nascido na cidade de Nova York, Kalb se formou no City College de Nova York. Ele obteve um mestrado em Harvard e estava concluindo os estudos para um doutorado em história russa quando saiu em 1956 para aceitar uma nomeação do Departamento de Estado em Moscou. Kalb deixou sua marca como jornalista de radiodifusão, servindo mais de 30 período de um ano como principal correspondente diplomático da CBS News e NBC News e como moderador do Meet the Press de longa duração. Entre suas muitas honras estavam dois prêmios Peabody, o Prêmio DuPont da Universidade de Columbia e mais de meia dúzia de prêmios do Overseas Press Club. Kalb foi o primeiro diretor do Joan Shorenstein Center on the Press, Politics and Public Policy em Harvard, servindo por 12 anos. Ele também ensinou e lecionou como Professor Edward R. Murrow em Imprensa e Política. Ele deixou para ser diretor executivo do escritório do instituto em Washington, DC, onde frequentemente conduzia seminários abordando questões críticas enfrentadas pelos negócios e pela prática do jornalismo. Kalb também foi o apresentador de uma série de séries de televisão para o Public Broadcasting System, incluindo Vox Populi, uma série de quatro partes sobre as atitudes dos cidadãos em relação ao governo.

Ele é autor ou co-autor de sete livros de não ficção, incluindo Kissinger (1974), Roots of Envolvement, The Nixon Memo (1994) e One Scandalous Story (2001), que diseca o jornalismo de Washington na quebra do escândalo de Monica Lewinsky, bem como como dois romances best-sellers.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KALDOR, NICHOLAS, BARON** (1908-1986), economista britânico. Nascido em Budapeste como Miklos Kaldor, ele foi educado lá e depois estudou na London School of Economics, onde ensinou economia a partir de 1932. No final da Segunda Guerra Mundial, Kaldor trabalhou para o governo dos Estados Unidos como chefe da equipe de planejamento econômico do Strategic Bombing Survey e de 1947 a 1949 foi diretor da divisão de pesquisa e planejamento da Comissão Econômica para a Europa. Em 1952 tornou-se conferencista na Universidade de Cambridge, onde foi nomeado professor de economia em 1966. Kaldor atuou como consultor em assuntos fiscais e tributários para vários governos e de 1964 a 1970 foi consultor especial do chanceler do tesouro do Trabalho governo sobre emprego, desenvolvimento e política fiscal. As inúmeras publicações de Kaldor defendem uma extensão do controle estatal e alta tributação como pré-requisito para um crescimento econômico mais rápido. Ele editou Essays on Economic Policy (1964) e contribuiu com ensaios para National and International Measures for Full Employment

(1950), um relatório econômico para as Nações Unidas. A palestra de Kaldor, Accumulation and Economic Growth, foi publicada em The Theory of Capital (1961), um importante trabalho da International Economic Association. A ênfase de Kaldor no papel da indústria manufatureira no processo de crescimento teve uma influência considerável no governo trabalhista de 1964-70, mas seu impacto diminuiu com a ascensão do monetarismo. Ele foi premiado com um pariato vitalício em 1974.

Adicionar. Bibliografia: ODNB online.

[Jochaim O. Ronall]

**KALECKI, MICHAL** (1899-1970), economista polonês. Nascido em Lodz e educado em Cambridge e Oxford, Kalecki trabalhou para o Departamento Econômico das Nações Unidas de 1947 a 1954. Em 1957, ingressou na Comissão de Planejamento do Estado da Polônia, onde foi fundamental na preparação do primeiro Plano de 20 anos da Polônia (1959). Lecionou em Varsóvia de 1961 a 1968 quando, sob pressão exercida pelas autoridades polacas, renunciou e deixou de lecionar. Seus estudos sobre os ciclos econômicos, inspirados em Karl \*Marx e Rosa \*Luxemburg, anteciparam muito da Teoria Geral do Emprego, Juros e Moeda (1936) de Keynes, e seu trabalho sobre economia de guerra e pleno emprego lhe garantiu um lugar de destaque, particularmente entre os economistas de língua inglesa. Foi membro da Academia Polaca de Ciências. Destacam-se entre suas mais de 200 publicações: Essays in the Theory of Economic Fluctuations (1939); Estudos em Dinâmica Econômica (1943); Teoria da Dinâmica Econômica (1954, 19652); e Zarys teorii wzrostu gospodarki socjalistycznej ("Esboço da Teoria do Desenvolvimento em uma Economia Socialista", 1963).

**Bibliografia:** Problemas de Dinâmica Econômica e Planejamento (1966).

[Joachim O. Ronall]

### **KALEF, YEHOShUA (1875-1943), líder sionista búlgaro.**

Nascido em Plovdiv (Philippopolis) em uma família numerosa e influente, Kalef foi educado nas escolas da Alliance Israélite e mais tarde completou seus estudos de direito em Sofia e em Bruxelas. Com o aparecimento de Herzl, Kalef juntou-se a ZHBelkowsky em sua obra sionista. Começou publicando o jornal sionista Kol ha-Am ("Voz do Povo") em búlgaro (1896) e junto com K. \*Herbst traduziu o Judenstaat de Herzl para o búlgaro (1896). Ele participou do Primeiro Congresso Sionista (1897) e depois lutou pela liderança sionista nas comunidades judaicas, a cristalização de uma consciência sionista entre os judeus búlgaros e a dominação da ideologia nacional judaica e da língua hebraica nas escolas judaicas. Kalef foi membro da delegação do governo búlgaro à Conferência de Paz de Paris após a Primeira Guerra Mundial. Em 1920 foi eleito presidente do Consistório Judaico e mais tarde também presidente da Organização Sionista na Bulgária. Depois, mudou-se para a Alsácia e depois para Paris, onde viveu sua vida.

Em 1961, seus restos mortais foram reenterrados em Bet ẏ anan, um moshav de imigrantes búlgaros em Israel.

**Bibliografia:** EG, 10 (1967), 611-3, e índice; Haaretz

(18 de setembro de 1961).

[Getzel Kressel]

**KALÉKO, MASCHA**, pseudônimo de **Golda Malka Kaléko**; 1907-1975), poeta lírico alemão. Mascha Kaleko nasceu em Chrzanów (Polônia), mas cresceu em Frankfurt, Marburg e Berlim. Fugindo da pobreza do Scheunenviertel de Berlim,

começou a trabalhar ainda jovem como estenógrafo e casou-se com o hebraísta Saul Kaléko. Em 1938 emigrou com seu filho e segundo marido, o musicólogo e compositor Chemjo \*Vinaver, para Nova York. Em 1959 ela deixou os EUA e se estabeleceu com sua família em Jerusalém. Após a morte do filho (1968) e do marido (1973) viveu em isolamento até falecer durante uma viagem à Europa, em Zurique.

Entre 1929 e 1933, Mascha Kaléko publicou regularmente poemas em jornais, como o Vossische Zeitung, o Berliner Tagblatt e o Welt am Montag. Seu primeiro livro de versos, Das Lyrische Stenogrammheft. Verso fuer den Alltag (1933), embora aparentemente influenciado pela "Ge brauchslirik" de Erich Kaestner (letra para o uso diário) com seu tom cínico e neo-romântico, revela, no entanto, um estilo muito pessoal com um sabor específico berlinense. Seu extraordinário senso de humor e seu dom para o jogo de palavras mantiveram seu trabalho fresco ao longo dos anos, e seu Kleines Lesebuch fuer Grosse Gereimtes und Ungereimtes, depois de confiscado na gráfica em 1935, foi publicado junto com seu primeiro livro após a guerra em muitas edições.

O terceiro volume de Kaleko, Verse fuer Zeitgenossen ( publicado nos Estados Unidos em 1945 e na Alemanha em 1958), reflete muitas facetas da vida dos exilados judeus, como a miséria material e psicológica, a solidão e as dificuldades de

cultura no novo país. Sua denúncia aos tiranos nazistas – em um poema dedicado às vítimas dos campos de aniquilação de Hitler – concluiu: "Mas você, que me ensinou o ódio, eu odeio o pior".

Mais tarde, Mascha Kaléko expandiu seu escopo para incluir livros infantis e epigramas. Após sua morte, várias coleções de poemas inéditos foram impressas, incluindo In meinen Traeumen laeutet es Sturm. Gedichte und Epigramme aus dem Nachlass (1980) e Heute ist morgen schon gestern. Gedichte aus dem Nachlass (1980).

**Adicionar. Bibliografia:** A. Frankenstein, em: Emuna, 10, suppl. 1 (1975), 40-44; IA Wellershoff, Vertreibung aus dem "Kleinen Glück". Das lyrische Werk von Masha Kaléko (1982); G. Zoch-Westphal, Aus den sechs Leben der Mascha Kaléko (1987); B. Schmeichel-Falkenberg, em: Deutschsprachige Exillyrik von 1933 bis zur Nachkriegszeit, ed. por Jörg Thuncke (1998), 199-215; A. Nolte, Mir ist zuweilen so als ob das Herz in mir zerbrach: Leben und Werk Mascha Kalékos im Spiegel ihrer sprichwörtlichen Dichtung (2003).

[Erich Gottgetreu /Mirjam Triendl (2ª ed.)]

### **KALFA, ISAAK BEN JOSEPH (m. 1801), erudito caraíta,**

hazzan e professor de Torá de \*Chufut-Qaleh. Ele era o chefe de uma casa de estudos, onde ensinava tratados caraítas e rabanitas. Um de seus discípulos foi \*Isaac ben Solo mon, que se tornou um dos últimos eruditos proeminentes da Crimeia e que estabeleceu a reforma do calendário (1779), que foi apoiada pela maioria dos eruditos na Crimeia e em algumas outras comunidades caraítas. Kalfa escreveu um livro sobre a matança ritual e sobre os 10 princípios da fé caraíta, Ziz Nezer ha-Kodesh e vários poemas litúrgicos, alguns dos quais foram incluídos em siddurim caraíta. Ele se correspondeu com a comunidade caraíta em Jerusalém e enviou doações para lá.

**Bibliografia:** G. Akhiezer, em: M. Polliack (ed.), Karaite Judaism (2003), 742; Mann, Texts, 2 (1935), índice, 1552.

[Golda Akhiezer (2ª ed.)]

**KALIB, SHOLOM (1929–),** ẏazzan e musicólogo. Ka lib nasceu em Dallas, Texas, e estudou música cantorial com seu pai, Morris Kalib.

Ele também estudou em Chicago com o ẏazzanim Todros Greenberg e Joshua Lind, cujas composições cantoriais ele editou mais tarde. Ele estudou na Northwestern University e recebeu um doutorado em música.

Em 1969 foi nomeado professor de música na Eastern Michigan University e a partir de 1977 foi ẏazzan em Flint, Michigan. Kalib compôs música para os cultos do Sabbath e do High Holiday e escreveu melodias ẏasidic. His Days of Awe, uma versão de concerto do serviço de High Holiday, foi gravado com o Beth Abraham Youth Chorale dirigido por Jerome B. Kop mar. Sua obra-prima como musicólogo é sua Tradição Musical da Sinagoga do Leste Europeu, em cinco volumes, que disponibiliza um recurso único e definitivo para o vasto legado musical, cultural e histórico da sinagoga do Leste Europeu.

[Akiva Zimmerman / Raymond Goldstein (2ª ed.)]

Kalich, Bertha

**KALICH, BERTHA** (1875–1939), atriz norte-americana nascida na Polônia. Ela foi a primeira atriz de destaque em iídiche a ganhar reconhecimento no palco de língua inglesa. Bertha Kalich treinou para ópera em Lemberg e mais tarde apareceu no Teatro Nacional de Bucareste. Oferecendo um papel de liderança em *La Dame Blanche* no Teatro Imperial Romeno em 1894, ela aprendeu romeno em três meses e recebeu uma ovação por sua performance.

Ela chegou a Nova York em 1895 e apareceu no repertório iídiche que incluía a *Casa de Bonecas* de Ibsen e a *Sonata Kreutzer* de Tolstói. Seu desempenho no *Fedora* de Sardou em inglês em 1905 levou a um contrato com Harrison Gray Fiske, que a contratou para aparecer em *Monna Vanna* de Maeterlinck. Ela permaneceu sob sua gestão até 1910, e depois atuou para Lee Shubert em *Safo* (1912) e *Rachel* (1913), e repetiu em inglês alguns de seus sucessos em iídiche, como *The Riddle Woman* (1918) e *Magda* (1926).

[David S. Lifson]

**KALICHSTEIN, JOSEPH** (1946– ), pianista israelense. Nascido em Tel Aviv, Kalichstein estudou com o Prof. Sher no Conservatório Yolon. Em 1962, mudou-se para os Estados Unidos para estudar com Ed ward Steuermann e Ilona Kabos na Juilliard School em Nova York. Kalichstein ganhou o Young Concert Artists Award (1967) e o Leventritt Award em 1969. Sua técnica extraordinária, juntamente com uma excelente sensibilidade musical, fez dele um favorito entre os principais maestros e orquestras nos EUA, Europa, Japão, Austrália e América Latina. Kalichstein excursionou amplamente em trio com o violinista Jaime Laredo e a violoncelista Sharon Robinson a partir de 1976. Juntamente com o Quarteto Guarneri, eles apresentaram as obras completas de Brahms para piano e cordas em Nova York em 1983 para comemorar o 150º aniversário do nascimento do compositor. Seu relacionamento, intimidade e senso de comunicação renderam ao trio uma tremenda aclamação.

**Adicionar. Bibliografia:** Grove online.

[Uri Toeplitz e Yohanan Boehm / Naama Ramot (2ª ed.)]

**KALIK, MIKHAIL (Moshe; 1927– ),** diretor de cinema russo. Filho de um ator, Kalik formou-se em 1949 na faculdade de história da arte do Instituto Estadual de Cinematografia de Moscow. De 1951 a 1954 ele foi preso em um campo de "trabalho corretivo", tendo sido condenado por "nacionalismo burguês judeu". Depois de se formar na faculdade de direção do Instituto em 1958, tornou-se um dos representantes do chamado "cinema poético", um aspecto significativo da nova onda da arte soviética no início dos anos 1960. Juntamente com B. Rytsarev, ele fez o filme *Yunost' nashikh otsov* ("Juventude de nossos pais", 1958), adaptado do romance *Razgrom* ("A derrota") de Fadeyev, no qual a aparência do herói judeu Levinson foi enfatizada, e *Ataman Kodr* ("O Líder Cossaco Kodr", 1959). Kalik incluiu cenas com personagens judeus em seus filmes *Kolbel'naya* ("Canção do berço", 1960) e *Chelovek idet za solntsem* ("O homem vai além do sol", 1962). Em seu filme *Do svidaniya, mal'chiki* ("Adeus, meninos", 1965), Kalik se baseou parcialmente em sua experiência pessoal para retratar o destino trágico de sua geração. Um dos três heróis do filme, um jovem judeu,

é preso durante a conspiração dos médicos e morre na prisão. Apesar de seus sucessos e prêmios, ele não teve permissão para fazer filmes sobre temas judaicos, por exemplo, sobre *Korczak*. Seu filme de televisão *Tsena* ("The Price", 1969), baseado na peça de Arthur Miller, foi exibido com o nome de Kalik omitido dos créditos vários anos depois que ele imigrou para Israel em 1971 após uma longa luta.

Em Israel Kalik dirigiu *Three Men and a Girl* (1975) baseado em contos de Gorky, vários curtas-metragens e um documentário em vídeo sobre o país, que foi exibido na entrada do pavilhão israelense na Feira Internacional do Livro de Moscou em 1987. Em 1991 fez o autobiográfico *And the Wind Returneth*.

[E. Kapitaikin / The Shorter Jewish Encyclopaedia em russo]

**KALIKOW, PETER S.** (1943– ), executivo imobiliário dos EUA, funcionário cívico. Nascido em Nova York e formado pela Hofstra University, Kalikow começou sua carreira no setor imobiliário em 1967 na empresa de 75 anos da família. Ele se tornou presidente da HJ Kalikow & Co. em 1973. A empresa, com seu pai no comando, concentrou-se na construção de moradias de classe média no bairro de Queens. Após a morte de seu pai em 1982, ele assumiu a responsabilidade por todas as propriedades da Kalikow, que incluíam vastas áreas de prédios residenciais e comerciais de Manhattan. Ele o trouxe para o grande negócio de desenvolvimento de escritórios e apartamentos cooperativos em Manhattan. Ramificando-se, Kalikow em 1988 comprou o *New York Post*, o jornal diário mais antigo dos Estados Unidos, de Rupert Murdoch, por cerca de US\$ 37,6 milhões (mais tarde ele vendeu o jornal de volta para Murdoch). Mas em 1991, Kalikow, que já foi uma das pessoas mais ricas dos Estados Unidos, pediu proteção contra falência pessoal. Sobrecarregado por dívidas contraídas para expandir seu império, Kalikow foi forçado a colocar alguns de seus parceiros imobiliários e outros negócios como garantia durante uma ampla reorganização. Na época, Kalikow e suas empresas tinham mais de US\$ 1 bilhão em dívidas, algumas das quais ele deixou de pagar.

Em 1994, Kalikow foi nomeado para o conselho da Metropolitan Transportation Authority, uma agência que supervisiona os metrô, pontes, túneis e ferrovias de Nova York, pelo governador Mario M. Cuomo, e serviu por pouco mais de um ano. O governador George E. Pataki o nomeou vice-presidente da MTA em 1999 e tornou-se presidente em 2001. A organização fornece transporte de massa para cerca de 8 milhões de passageiros todos os dias da semana e movimenta cerca de 300 milhões de veículos por pontes e túneis por ano.

Kalikow estava envolvido em inúmeras atividades imobiliárias, de saúde e filantrópicas. Em 1982, ele recebeu a Medalha da Paz, a mais alta condecoração civil do Estado de Israel, por seus muitos anos de ajuda ao desenvolvimento de Israel. Em 1987 ele foi homenageado pelo Comitê Judaico Americano e em 1989 a Liga Anti-Difamação concedeu a ele e sua esposa seu primeiro prêmio anual Jacob K. Javits por realização excepcional. Ele era um membro do conselho de curadores do Museu da Herança Judaica de Nova York: Um Memorial Vivo ao Holocausto e serviu no conselho do Fundo Nacional Judaico.

Em 1995, ele recebeu o Prêmio Jerusalém 3000 dos Títulos do Estado de Israel por sua presidência da divisão imobiliária por oito anos.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KALILA E DIMNA**, um ciclo de fábulas que se originou na Índia no terceiro século EC e foram coletados e compilados na Caxemira. Ao longo dos séculos, o ciclo passou por inúmeras mudanças, especialmente por ter sido traduzido em muitas línguas: persa, árabe, hebraico, siríaco, etíope, malaio, mongol, grego e muitas línguas europeias. A maioria dos tradutores também atuou como adaptadores e acrescentou material próprio. A história foi muito ampliada e revisada no século VII, quando Abdallah ibn al-Muqaffa' a traduziu para o árabe a partir da adaptação persa, ou seja, de Pahlavi. No século XII, essa tradução árabe foi a base para a tradução e adaptação da história para o hebraico por um autor sobre o qual nada se sabe, exceto seu nome, Joel. No século XIII, o poeta Jacob b. Eleazar não apenas traduziu a história para o hebraico, mas também a adaptou em retórica rimada. Uma vez que a fonte original foi perdida, essas traduções hebraicas medievais são de grande importância no estudo das mudanças textuais na história durante as gerações sucessivas. A tradução latina da história (*Directo rium Vitae*) do apóstata João de Cápua no século 13 (*Directo rium Vitae*), da qual a maioria das traduções europeias foi feita, foi executada de acordo com a tradução hebraica de Joel. Em 1881, ambas as traduções hebraicas, que ao longo dos séculos se tornaram deficientes devido a erros de cópia, foram publicadas em Paris, sendo o trabalho de Joel acompanhado pela tradução francesa de Joseph Derenbourg. Uma nova tradução hebraica do árabe foi feita por Abraham Elmaleh e apareceu em Tel Aviv em 1927.

Tanto no conteúdo quanto na forma, a história se assemelha a outros livros que vieram de fontes indianas, ou seja, histórias cujos contornos nus foram desenvolvidos pela adição de novo material ou pela substituição de novas histórias por antigas.

Kalila e Dimna compreende uma coleção de fábulas morais e fábulas sobre pássaros e animais, sendo Kalila e Dimna os nomes de duas raposas. A história, em linhas gerais, fala de um médico chamado Barzoyeh, que, a mando do rei da Pérsia, procurou plantas cujo suco traria não apenas saúde aos doentes, mas também a imortalidade. Em última análise, o médico descobre que tais "plantas" são na verdade símbolos dos livros de sabedoria que ajudam o homem a alcançar a vida perpétua. Barzoyeh contou ao rei sobre sua descoberta e o rei ordenou que "todos aqueles livros fossem coletados de todos os nativos e viajantes e levados ao tesouro do rei". Diz-se que desses livros de sabedoria coletados, Kalila e Dimna, a essência da sabedoria e da moralidade, foi compilado. A maior parte do livro é constituída pelas perguntas do rei e as respostas do filósofo Sindbar, ou em Jacob b. Tradução de Eleazar, Dod y' khmah (lit. "amante da sabedoria", o equivalente hebraico de filósofo). Algumas edições do livro, incluindo, aparentemente, as traduções hebraicas, foram acompanhadas de gravuras.

**Bibliografia:** J. Derenbourg, *Deux Versions Hébraïques du Livre de Kalîa et Dimnâh* (1881); Schirmann, *Sefarad*, 2 (19602), 209-37, 690-1; Zinberg, *Sifrut*, 1 (1955), 208-13.

[Abraham Meir Habermann]

**KALININDORF** (até 1927, **Bolshaya Seidemenukha**, do hebr. יְיָ יִיִיִי יְיָ יִיִי יִיִי יִיִי, assentamento judaico na Ucrânia; uma das primeiras quatro colônias agrícolas judaicas a ser fundada na província de Kherson em 1807. Após várias décadas de duro navio causado pelas secas e pela atitude distante dos funcionários russos nomeados para ajudar e supervisionar, o assentamento tornou-se uma aldeia judaica cujos habitantes se dedicavam à agricultura. Em 1897 havia 1.786 habitantes judeus (81% da população), a maioria deles agricultores com uma poucos são artesãos. A partir de 1924 houve um influxo de colonos nas proximidades e muitos viveram temporariamente no assentamento. Em 1926 havia 2.400 judeus (89,3% da população) vivendo na localidade, e em 1939 os números caíram para 1.879 (de um total de 3.126) Em 22 de março de 1927, Kalinindorf tornou-se o centro da primeira região judaica autônoma da União Soviética. Tinha 11 conselhos municipais, oito deles judeus, e 49 assentamentos, 39 deles judeus. 1927 havia na região 15.833 judeus (87% da população total), com os números caindo para 7.717 (40% do total) em 1939. A causa principal foi a grave crise durante o processo de coletivização (1930-32), e muitos dos colonos foram embora. Em 1932, compreendia mais de 72.000 hectares de terra.

As maiores aldeias eram então os assentamentos de Kalinindorf (população 902), Bobrov Kut (832), Lvova (702) e Sterndorf (anteriormente chamado Malaya Seidemenukha, 503 habitantes). Durante a década de 1920 funcionou uma escola primária judaica, ampliada mais tarde para o ensino médio, e na década de 1930 havia uma escola secundária agrícola judaica e uma faculdade de professores. Cerca de 2.000 (em 1932), quase todas crianças judias da região, frequentavam escolas judaicas. Durante a década de 1930, um diário, Kolvert Emes, foi publicado na área. Kalinindorf foi ocupada pelos alemães em 27 de agosto de 1941. Alguns judeus conseguiram escapar. Em 17 de setembro, 1.423 judeus foram mortos. Alguns dias depois, judeus de aldeias vizinhas, como Shterendorf e Judendorf, foram levados para lá e assassinados. Mais de 4.100 judeus foram mortos na região durante a ocupação nazista. Após a Segunda Guerra Mundial, Kalinindorf foi reabilitada, mas a maioria de seus habitantes eram não-judeus; foi renomeado Kalininskoye e a Região Autônoma Judaica foi abolida.

**Bibliografia:** J. Lezman, *Fun Seydemenukhe biz Kalinin dorf* (1932); I. Sudarski, *Kalinindorfer Rayon* (1932); E. Gordon, *In di Yidische Kolvirth* (1940), 21-29; O. Heller, *Die Untergang des Judentums* (1931), 298-300; yakla'im Yehudim be-Arvot Rusyah (1965).

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KALINKOVICHI**, townlet no distrito de Polesye, Bielorrússia. Em 1811 havia 108 judeus, e em 1897 seu número cresceu para 1.341. Todos os habitantes da cidade eram então judeus. Muitos deles comercializavam farinha, e outros trabalhavam em artesanato. O escritor judeu inválido Joseph Y' ayyim Dorozhka (1869–1919), que viveu em Kalinkovichi, foi o principal espírito por trás de uma tentativa feita

Kalir, Avraham

durante 1911-12 para introduzir o hebraico como a língua falada da cidade. Para isso, foi estabelecida uma rede de escolas hebraicas. O townlet sofreu muito no final da Guerra Civil (1920). Em março de 1920, os soldados poloneses realizaram um pogrom e, em 10 de novembro de 1920, a gangue de Balakhovich matou 32 judeus. Naquela época, muitos judeus do distrito circunvizinho afluíram para a cidade. Os 3.106 judeus que viviam em Kalinkovichi em 1926 constituíam cerca de metade da população total, e em 1939 chegou a 3.386 judeus (de uma população total de 9.799). A partir de 1923 havia uma escola de iídiche, com 397 alunos matriculados em 1930. Aulas para adultos também estavam disponíveis nessa época.

Shlome \*Simon, que nasceu lá, descreveu a cidade em Vortslen (1956) e Tsvaygn (1960). O poeta soviético judeu Zalman Telesin também era nativo de Kalinkovichi. Os alemães ocuparam Kalinkovichi em 22 de agosto de 1941. Muitos judeus haviam fugido antes. Em 22 de setembro de 1941, os 700 restantes foram assassinados pelos nazistas. A última sinagoga foi fechada em 1960, depois que 10 dos 20 "vereadores" responsáveis por sua manutenção foram obrigados a assinar uma carta acusando os judeus de organizar atividades ilegais dentro da sinagoga.

**Bibliografia:** Z. Baharow, em: He-Avar, 16 (1969), 245–52; Z. Epstein, Y.ý. Dorozhka (Heb., 1934).

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KALIR, AVRAHAM** (1903-1985), industrial israelense. Nascido na Bucovina, emigrou para Israel em 1934, onde se dedicou ao desenvolvimento da indústria têxtil. A Kalir é pioneira no desenvolvimento de projetos industriais em novas áreas de desenvolvimento no país, introduzindo métodos tecnológicos modernos. Ele se destacou no desenvolvimento de relações humanas em seus empreendimentos e programas de treinamento e instrução tecnológica. Em 1962 ele se tornou o presidente da Associação de Fabricantes de Israel, servindo em seu conselho por 20 anos.

Em 1976 foi galardoado com o Prêmio Industrial da Associação dos Fabricantes. Ele também atuou em questões de segurança e defesa antes do estabelecimento do Estado de Israel e depois disso contribuiu para o desenvolvimento de instituições culturais e educacionais. Em 1961 ele foi um dos fundadores da escola Beit Tzvi para artes cênicas, em homenagem a seu filho Tzvi Kalir, que morreu durante a Guerra da Independência. Posteriormente, ele atuou nos conselhos de administração do Bank Leumi e da Dead Sea Works. Ele também atuou nos conselhos do Technion, da Universidade Hebraica e da ORT. Em 1978 foi nomeado diretor do fundo especial para projetos sociais do Banco Leumi. Ele recebeu o Prêmio Israel em 1977 por realizações na indústria e atividades sociais. Em 1985 ele foi selecionado como um dos portadores da tocha nas cerimônias do Dia da Independência de Israel, representando os industriais.

[Gilboa Abalada (2ª ed.)]

**KALISCH, DAVID** (1820-1872), dramaturgo e humorista alemão. Kalisch nasceu em Breslau. Após uma breve carreira empresarial, visitou Paris em 1844 e ali se associou a um grupo de poetas e socialistas, entre eles Heinrich \*Heine, Georg Herwegh e Karl Marx. Quando seus fundos para o Talmud permaneceram em manuscrito. Ka

exausto, voltou para a Alemanha e em 1846 começou a escrever esquetes cômicos e farsas para vários teatros, primeiro em Leipzig e depois em Berlim. Os dísticos de sua comédia Ein mal Hunderttausend Taler (1847) tornaram-se extremamente populares.

Em 1848 Kalisch fundou o semanário humorístico e satírico Kladderatsch e o editou junto com Ernst Dohm e Rudolf Löwenstein. Este periódico espalhou sua fama rapidamente por todo o mundo de língua alemã. Suas farsas e comédias leves de sucesso, algumas das quais ele escreveu em colaboração com outros dramaturgos, foram populares nos palcos de Berlim por muitos anos. Seus escritos humorísticos foram coletados em Berliner Volksbuehne, 4 vols. (1864), e Lustige Werke, 3 vols. (1870).

**Bibliografia:** M. Ring, David Kalisch (Ger., 1873). **Adicionar.** **Bibliografia:** R. Freydank, Theatre in Berlin (1988), 270–84; HP Bayerdörfer, em: R. Schöwerling (ed.), Die fuerstliche Bibliothek Corvey, (1992), 294-318.

[Sol Liptzin / Noam Zadoff (2ª ed.)]

**KALISCH, MARKUS MORITZ** (1825-1885), hebraísta e comentarista bíblico. Kalish nasceu em Treptow, Pomerania e estudou na Universidade de Berlim, onde se formou em 1848, e no Colégio Rabinico de Berlim. Ele foi ativo na luta pela liberdade na Europa que resultou na emeute de 1848 e como resultado teve que deixar a Alemanha; ele se estabeleceu na Inglaterra, onde permaneceu até sua morte. Ele foi nomeado secretário do Rabino Chefe NM \*Adler, ocupando o cargo de 1848 a 1853, após o qual serviu como tutor e conselheiro literário da família Rothschild, cargo no qual pôde se dedicar à erudição bíblica e grama hebraica. mar. Ele pensou em escrever um comentário abrangente sobre o Pentateuco, dando um resumo da erudição judaica e cristã até o momento, mas completou apenas os três primeiros volumes, Êxodo (1885), Gênesis (1858) e Levítico (Parte 1, 1867; Parte 2, 1872), no último dos quais ele antecipou \*Wellhausen em uma extensão considerável. Outras publicações foram uma gramática hebraica em duas partes e estudos bíblicos sobre o livro de Jonas (1876) e sobre as profecias de Balaão (1877). Em 1880 apareceu a sua última obra Path and Goal: A Discussion on the Elements of Civilization and the Conditions of Happiness, que consistia numa tentativa de combinar os pontos de vista dos representantes das principais religiões.

**Bibliografia:** Jewish Chronicle (28 de agosto de 1885); Os tempos (31 de agosto de 1885); S. Morais, Eminentes Israelitas (1880), 170–173; UMA. Rofe, O Livro de Balaão (1979), 42-45. **Adicionar Bibliografia:** ODNB online.

**KALISCHER, JUDAH LEIB BEN MOSES** (falecido em 1822), av bet din in Lissa. O chefe da yeshivá de Lissa por muitos anos, Kalischer foi referido como "a espada afiada" por causa de sua profunda perspicácia no estudo do Talmud. Ele foi o autor de Ha-Yad ha-ý azakah (Breslau, 1820), novelas e discussões casuísticas em 27 seções da lei talmúdica que tratam de \*ýazakah ("presunção"). Na obra, ele destaca que "virm para entender e aprender, mas não para tomar decisões".



Lischer mantém relações amistosas com Akiva \*Eger. Kalischer teve cinco filhos, dos quais um, ABRAHAM MOSES (falecido em 1812), era genro de Akiva Eger e serviu como rabino de Schneidmuehl, morrendo lá em tenra idade. Uma de suas novelas é citada no final do Ha-Yad ha-y' azakah.

**Bibliografia:** Fuenn, Keneset, 419; L. Lewin, Geschichte der Juden em Lissa (1904), 278-82.

[Josef Horovitz]

**KALISCHER, YEVI HIRSCH** (1795–1874), rabino e precursor da ideia sionista. Nascido em Lissa (Leszno), distrito de Posen, Kalischer estudou com os grandes estudiosos de sua época, Jacob de Lissa (Lorberbaum) e Akiva Eger. Em 1824 estabeleceu-se em Thorn, onde viveu até sua morte, rejeitando convites de muitas comunidades para servir como seu rabino. Mesmo em Thorn, ele serviu apenas como rabino interino não remunerado e viveu da escassa renda fornecida pelo pequeno negócio de sua esposa. Publicou livros sobre halakhah (Even Bo'yan; Moznayim la-Mish pat, 1843-1855) e sobre filosofia religiosa (Emunah Yesharah, 1843), e contribuiu para a imprensa hebraica por muitos anos. (Antes da existência de uma imprensa hebraica regular, seus artigos foram publicados em tradução alemã na imprensa judaica-alemã.) Sua principal atividade, no entanto, ao longo de sua vida, foi defender a ideia de assentamento em massa de judeus europeus em Ere' Israel. Em suas discussões com membros do movimento reformista sobre a observância dos preceitos religiosos, a crença na vinda do Messias, as mitsvot relacionadas com Ere' Israel, etc., Kalischer revelou não apenas seu forte apego à tradição religiosa, mas também sua preocupação com os problemas do dia.

Já em seu encontro com Anshel \*Rothschild em 1836, Kalischer revelou sua opinião de que a redenção de Israel não viria, como se acreditava por gerações, por meio de um milagre, que “de repente Deus desceria dos céus ou de repente enviaria Seu messias”, mas sim que a salvação seria trazida pelo esforço humano. Ele enfatizou a ideia de que a redenção natural serviria como o primeiro e principal estágio antes da redenção milagrosa no final dos dias. Este foi um afastamento revolucionário de mais de 1.000 anos de pensamento judaico sobre redenção. Seu sistema inicialmente incluía a observância das mitsvot relacionadas com Ere' Israel, especialmente aquelas de sacrifício, como passos básicos para a futura redenção, mas em um estágio posterior ele desconsiderou esse elemento em sua ideologia. De fato, ele escreveu a Rothschild detalhando as questões haláchicas envolvidas na renovação da prática do sacrifício no Monte do Templo. Pouco depois, Kalischer correspondeu-se longamente com seu ex-professor Akiba \*Eger sobre a santidade do Monte do Templo, os problemas relativos às leis de pureza e as genealogias dos sacerdotes. Infelizmente para Kalischer, Eger, que se opôs às idéias de Kalischer, morreu em 1837 antes que eles pudessem chegar a uma resolução. Seguindo Judá \*Alkalai, ele baseou sua doutrina no ditado talmúdico “Ela [a vinda do Messias] depende exclusivamente do retorno [a Deus]” (Sanh. 97b), interpretando a palavra “retorno” como retorno a Ere' Israel. Ele baseou esta interpretação em Tikkunei Zohar.

Assim, ele introduziu um elemento humano ativo no conceito de redenção do povo judeu, em oposição à maioria dos rabinos ortodoxos da época, que se opunham a essa interpretação e suas implicações práticas. Seu desejo de reunir adeptos para o retorno a Ere' Israel foi reforçado pelos vários movimentos nacionais na Europa, especificamente citados por Kalischer. Apontando para as lutas das nações européias para alcançar a independência, Kalischer repreendeu seus companheiros judeus por serem o único povo sem tal aspiração.

Ele foi particularmente crítico dos judeus reformistas que tentaram imitar o estilo de vida gentio. Kalischer exortou-os a imitar o nacionalismo gentio também, retornando à terra natal judaica, Ere' Israel. Kalischer era realista. Ele estava ciente de que apenas um evento catastrófico ou o processo de educação muito lento mudaria as atitudes dos judeus da Europa. No entanto, ele sentiu que meados do século XIX estava maduro para essa mudança, pois havia líderes judeus ricos suficientes que podiam influenciar a liderança política européia sem implorar por sua misericórdia e boa vontade. Depois que Rothschild deu uma resposta evasiva, Kalischer se aproximou de Moses \*Montefiore.

Infelizmente, sua correspondência com Montefiore não sobreviveu. No entanto, o resultado foi a mesma resposta morna que não produziu nenhum resultado prático.

As atividades práticas para o assentamento em Ere' Israel não surgiram até 1860, quando y' ayyim \*Lorje estabeleceu a primeira sociedade para esse fim em Frankfurt, no Oder, e Kalischer a apoiou. A sociedade rapidamente atraiu muitos dos líderes da comunidade judaica européia. Entre eles estavam Albert \*Cohen, R. Joseph Blumenthal de Paris, R. Nathan \*Adler de Londres, SJ \*Finn de Vilna, R.

Judah \*Alkalai e Dov Meisels, rabino-chefe de Budapeste. A sociedade não durou muito, basicamente por causa da personalidade excêntrica de seu líder, mas conseguiu publicar o livro de Kalischer Derishat y'yyon (1862), que por muitos anos serviu como o livro básico para explicar a ideia do retorno a Ere' Israel a grupos ortodoxos (o livro saiu em várias edições, foi traduzido para o alemão e partes dele foram traduzidas para o inglês e outros idiomas). No livro, Kalischer expôs longamente sua teoria de que a redenção viria em duas etapas: a natural, o retorno a Ere' Israel e o trabalho – particularmente agrícola – no país, e a sobrenatural a seguir. O primeiro estágio revigoraria o yishuv e o colocaria em uma base econômica saudável, em vez de depender de doações do exterior (yalukkah).

Em seu programa, ele não ignorou a situação de segurança instável (esse argumento foi usado contra ele principalmente pelos rabinos em Ere' Israel), e dedicou um parágrafo especialmente à necessidade de nomear guardas treinados para a guerra e o serviço policial. Ele também imaginou o estabelecimento de uma escola agrícola para a geração mais jovem. O livro teve uma grande influência, inter alia, em Moses \*Hess, que incluiu partes dele na tradução alemã em seu livro Roma e Jerusalém.

Mesmo que a sociedade fundada por Lorje tenha entrado em colapso, ela deixou Kalischer com inúmeros contatos e amizades importantes. Uma foi com o rabino Joseph Natank da Hungria, que se tornou um

kalisz

trabalhador leal e assíduo em nome de Kalischer. A partir do momento em que Kalischer publicou *Derishat Yiyyon*, sua vida foi dedicada a viajar pela Europa a fim de obter o apoio de grupos judaicos para sua ideia. Ele tentou atrair personalidades judias importantes para o seu plano. Ele também publicou artigos de sermões em muitos jornais e periódicos hebreus. Ao mesmo tempo, ele continuou sua escrita no campo da *halachá*, bem como sua luta contra aqueles que, em sua opinião, minaram os fundamentos da tradição religiosa. Ele também se viu disputando com os rabinos que se opunham às suas ideias por motivos religiosos, e especialmente com os rabinos em Ereẓ Israel, que também levantaram o argumento de que as condições, especialmente de segurança, em Ereẓ Israel ainda não estavam maduras para começar a agricultura. Seu assentamento cultural. Sua vigorosa oposição também se baseava em objeções teológicas à visão de redenção de Kalischer. Ao mesmo tempo, eles temiam que o assentamento em massa levasse à diminuição de sua autoridade. Kalischer se manteve firme mesmo diante dos grandes rabinos de seu tempo. Ele distinguiu entre filantropia em nome de Ereẓ Israel, na qual os rabinos ortodoxos alemães eram ativos, e atividade de assentamento de valor redentor no futuro. Assim, ele adotou uma atitude crítica em relação à construção de casas em Jerusalém no início da década de 1860 (o "Battei Mayaseh" na Cidade Velha), pois via esse projeto como um empreendimento privado e não promovendo o "objetivo principal." Ele acreditava que apenas a agricultura em grande escala poderia servir como uma solução estável tanto para o *yishuv* quanto para as vítimas de perseguição na Europa. Kalischer viu um pequeno começo de seu ideal realizado no final de sua vida quando a escola agrícola foi aberta em Mikveh Israel (1870) e até pensou em se estabelecer lá a convite do diretor da escola, Charles Netter, para supervisionar a observância do as *mitsvot* relacionadas com Ereẓ Israel, mas seu desejo não foi realizado. Seu filho Ze'ev Wolf continuou a atividade de Kalischer e, por sua iniciativa, um pedaço de terra perto do túmulo de Rachel foi comprado com os fundos da propriedade de Kalischer. Uma seleção de seus escritos sionistas foi publicada juntamente com uma introdução de G. Kressel (1943). Todos os seus escritos sionistas foram reunidos com uma introdução de I. Klausner (1947). Ambas as coleções têm bibliografias completas.

Em termos práticos, havia pouca diferença entre os planos de Kalischer e os de Herzl: um estado judeu baseado na agricultura, com sua própria polícia e exército. Então, por que Kalischer não conseguiu iniciar um movimento sionista de massa? Kalischer era uma espécie de anomalia. Os judeus ortodoxos do leste europeu achavam que suas ideias messiânicas eram muito modernas e, portanto, temiam que pudessem levar à assimilação. Os judeus da Europa Ocidental o viam como um rabino da Europa Oriental que falava e escrevia usando um idioma talmúdico e rabínico que lhes era estranho.

**Bibliografia:** J. Katz, em: L. Jung, *Guardians of Our Heritage 1724–1953* (1958), 207–28; N. Sokolow, *Hibbath Zion* (Eng., 1935), índice; A. Hertzberg, *The Zionist Idea* (1960), 108–14; Al Bromberg, *Ha-Rav Y.H. Kalischer* (1960). **Adicionar. Bibliografia:** JE Myers, *Buscando Sião: Modernidade e Ativismo Messiânico nos Escritos de Tsevi Hirsch Kalisher* (2003); Y. Asaf, "Reshit Hitgavveshutha

shel Ortodoksiyah Le'ummit ba-Me'ah ha-19: Ha-Mikreh shel ha-Rav Yevi Hirsch Kalischer" (Dissertação, 2002); SN Lehman-Wilzig, em: *Tradição*, 16:1 (1976) 56-76; I. Klausner, em: *In the Dispersion*, 5-6 (1966), 281-89; MN Penkower, em: *Judaism*, 33:3 (1984), 289-95; Y. Salmon, em: Danzig, *Between East and West: Aspects of Modern Jewish History* (1985), 123-37; idem, em: *Ereẓ Yisrael be-Hagut ha-Yehudit be-Et ha-yadashah* (1998), 424–46; D. Koliv, em: *Ge'ulah u-Medinah: Ge'ulat Yisrael – yazon u-Me'yi'ut* (1979), 293–303; M. Hildesheimer, em: *Sefer Avi'ad: Kovey Ma'amarim u-Me'ykarim le-Zekher Yeshayahu Wolfsberg-Avi'ad* (1986), 195–214; MS Samet, em: *Cathedra*, 33 (1985), 54-56; AH Shishah, em: *ibid.*, 38 (1986), 195-200; J. Ticker em: *Working Papers in Yiddish and East European Studies*, 15 (1975); E. Segel, *Jewish Free Press* (30 de março de 2000), 14-15; <http://www.wzo.org.il/en/recursos/view.asp?id=1338&subject=70>.

[Getzel Kressel / David Derovan (2ª ed.)]

**KALISZ** (Ger. **Kalisch**; **Kalish**), cidade na província de Poznan, W. Polônia; tinha a comunidade mais antiga da Polônia. Os primeiros judeus a chegar lá, no último terço do século XII, foram os mineiros. Eles serviram Mieszko III, o Velho, príncipe da Grande Polônia (1127–1202), e seus descendentes. Um grande grupo de judeus da Renânia e de outras partes da Alemanha chegou a Kalisz pela Silésia em meados do século XIII e recebeu proteção do governante. Eles estabeleceram um assentamento na cidade de Kalisz e se envolveram em atividades financeiras e comerciais. Eles estavam entre os iniciadores do Estatuto de Kalisz emitido por \*Boleslav V, o Piedoso, em 1264, que aparentemente ajudaram a redigir. Em 1287, os anciãos da comunidade (judeus seniores Kalisienses) compraram um terreno ao proprietário, Rupinus, no qual foi estabelecido um cemitério. Em meados do século XIV existia uma "rua judaica" na cidade que era o centro de variadas atividades financeiras. Na época da \*Peste Negra em 1349, os judeus em Kalisz sofriam perseguições. Em 1358, os chefes da comunidade obtiveram permissão do rei \*Casimiro III, o Grande, para estabelecer uma sinagoga; sua construção foi iniciada imediatamente, e permaneceu de pé até 1857, quando foi destruída pelo fogo. Em 1364, o chefe da comunidade de Kalisz, Falk, obteve a ratificação de Casimir da carta de privilégios para os judeus da Polônia.

Além do dinheiro, durante os séculos XV e XVI, os judeus de Kalisz se dedicavam ao comércio com Cracóvia e Breslau, e em ofícios, incluindo ourivesaria, alfaiataria e açougue. O bairro judeu foi ampliado e a comunidade cresceu com a adição de imigrantes e refugiados da Boêmia (1542), Hungria e Alemanha. Durante o século 15, muitos judeus em Kalisz se mudaram para novos assentamentos em outras cidades da Polônia. No início do século XVI, a comunidade Kalisz era chefiada por um kahal administrado por três a cinco *parnasim*.

Distúrbios antijudaicos eclodiram em Kalisz em 1542 devido à competição comercial judaica com os cidadãos. Um libelo de host envolvendo os judeus em Kalisz ocorreu em 1557. Em 1565, a comunidade de Kalisz pediu justiça ao rei com uma reclamação contra o município por danos e profanação da sinagoga que ocorreu durante um surto de máfia

aquele ano. No final do século XVI, judeus ricos de Kalisz se envolveram em extensas atividades comerciais nas feiras de Lublin, Cracóvia e Poznan, e também com cidades da Silésia. Em 1580-1581, eles transportaram pela alfândega local cerca de 4.500 couros, 13.500 kg. lã, 4.000 kg. cera e 70 kg. pimenta, entre outras mercadorias. Além dessa elite, existia um estrato mais pobre de judeus em Kalisz; em 1579 cerca de um terço dos judeus da cidade não haviam pago seus impostos porque estavam em dificuldades financeiras.

A comunidade de Kalisz foi severamente afetada pelo cataclismo na Polônia em meados do século XVII. Centenas de refugiados judeus do sul e leste da Polônia passaram por Kalisz em 1648-1649 fugindo dos massacres de \*Chmielnicki. Em 1659, perto do fim da guerra entre a Suécia e o Pó, centenas de judeus foram mortos em Kalisz e o bairro judeu foi arrasado pelas tropas de S. \*Czarniecki. A comunidade de Kalisz foi reabilitada em pouco tempo com a pronta assistência dos judeus de Poznan, \*Leszno e \*Krotoszyn. Em 1670, foi capaz de dar asilo a refugiados de Viena. O rei João III Sobieski ratificou os privilégios dos judeus de Kalisz em 1676 e, em 1678, o Sejm (dieta) concedeu-lhes benefícios fiscais para ajudá-los a superar uma grave crise financeira. No último terço do século XVII, muitos judeus de Kalisz faziam negócios nas feiras de Breslau e \*Leipzig, exportando peles e peles e importando tecidos caros, artigos de metal e pedras preciosas. Além do comércio, os judeus de Kalisz também se dedicavam ao artesanato como alfaiates, peleiros, ourives, seleiros, ferreiros, gravadores, padeiros e açougueiros. A partir de 1672, os artesãos judeus foram obrigados a aderir a associações de artesãos.

Durante um incêndio que eclodiu em Kalisz em 1706, 45 judeus morreram, e dois anos depois 450 judeus perderam suas vidas em uma praga na cidade. Muitos judeus ficaram arruinados após essas calamidades e a crise financeira, e em 1713 a comunidade foi obrigada a pedir dinheiro emprestado aos cristãos para ajudar os necessitados. A posição dos judeus em Kalisz tornou-se ainda mais séria quando os mercadores cristãos na década de 1720 se organizaram em uma confraria cujo objetivo principal era se opor ao comércio judaico. A posição econômica dos judeus em Kalisz melhorou apenas na segunda metade do século XVIII devido ao seu sucesso no comércio de grãos, gado, ovelhas, lã e tecidos, e na produção e venda de bebidas alcoólicas. Em 1761, a comunidade chegou a um acordo com as autoridades municipais pelo qual a população judaica era isenta do dever de apoiar os soldados em troca de um pagamento anual de 1.200 zlotys. Após um libelo de sangue incitado por círculos católicos extremistas em 1763, quatro judeus foram condenados à morte. Havia 809 judeus que pagavam o poll tax em Kalisz em 1765. Em 1786, entre 207 artesãos, 101 eram judeus.

Na segunda metade do século XVII, Kalisz era um importante centro espiritual dos judeus poloneses. O primeiro rabino conhecido pelo nome, Solomon Zalman b. Jeremiah Jacob, oficiou lá de 1639 a 1643. Israel b. Nathan Shapira (R. Israel ha-Dar shan) que serviu como rabino na segunda metade do século XVII, estabeleceu ali uma importante yeshivá. Ele foi seguido

até 1696 por \*Judá b. Nissan, autor de Beit Yehudah. De 1656 a 1683 Abraham Abele \*Gombiner, autor de Magen Avraham, serviu como dayyan lá.

No âmbito dos \*Conselhos das Quatro Terras as comunidades de Kalisz, Poznan, Leszno (Lissa) e Krotoszyn, foram as mais importantes na província da \*Grande Polônia. Na segunda metade do século XVII, a comunidade de Kalisz obteve a liderança do conselho provincial, mantendo-o até 1714, quando a tesouraria do conselho foi transferida para a comunidade de Leszno. Representantes da comunidade de Kalisz serviram frequentemente como parnasim dos Conselhos das Quatro Terras no final do século XVII e início do XVIII. Em 1737, a província de Poznan-Kalisz tinha a terceira maior população judaica do reino de Pó (depois das províncias da "Rússia" e \*Sandomierz-Krakow), e era responsável por 16% da soma que os judeus de A Polónia foi obrigada a pagar ao tesouro real.

Quando Kalisz estava sob o domínio prussiano (1793-1806), muitos judeus encontraram emprego no comércio e artesanato em expansão, bem como no fornecimento do exército. O número de judeus na cidade aumentou para 2.113 (cerca de 30% da população total) em 1804. A luta dos cidadãos contra os judeus agora se intensificou, particularmente depois que Kalisz foi incorporado ao Congresso da Polónia em 1815. Em 1827, sob pressão das autoridades locais, o governo ordenou que os judeus de Kalisz residissem em um bairro separado (rewir) que existiu até 1862 e estava severamente superlotado. Além disso, até este ano os judeus de outros lugares estavam proibidos, sob os regulamentos czaristas relativos à residência de judeus nas zonas fronteiriças, de se estabelecerem em Kalisz até a fronteira com a Prússia. A população judaica era de 3.463 (29% do total) em 1827 e 4.352 (36%) em 1857. Em 1854 apenas 23 judeus tinham casas fora do bairro judeu.

A partir da década de 1840, a atividade econômica judaica tornou-se mais extensa. Até 1861, comerciantes e empreiteiros judeus desenvolveram empresas de tecelagem e curtimento de lã, e também comercializavam algodão, lã e vinho. Terminada a estagnação econômica ainda resultante da revolta polonesa (1863-1864), e com a abertura da ferrovia (1871), os judeus com capital abriram fábricas de sabão, velas e licores, e na década de 1870 começaram a desenvolver a indústria de rendas em Kalisz, que logo se tornou célebre nos mercados russo e chinês. No final do século 19 e início do 20, fabricantes judeus estabeleceram modernas fábricas de tecidos e tricô para meias produzidas em massa, bem como uma fábrica de brinquedos (para bonecas). A população judaica em Kalisz era de 7.580 (32% do total) em 1897 e 14.318 (36%) em 1908; entre as 67 fábricas em Kalisz naquele ano, 32 eram de propriedade de judeus. Um hospital judaico foi fundado em Kalisz em 1836 pelo industrial L. Mamroth, por iniciativa do médico Michael Morgenstern, que continuou a existir até 1939. Uma escola judaica com o russo como língua de instrução foi fundada em Kalisz em 1875, em que 150 alunos foram matriculados naquele ano. Em 1878 ocorreram na cidade motins antijudaicos,

provocados por fanáticos religiosos, dos quais participaram muitos camponeses;

kalisz

13 judeus foram mortos e os danos causados à propriedade judaica na cidade totalizaram 200.000 rublos. A partir de 1881, as autoridades russas organizaram frequentes expulsões de Kalisz de judeus que eram cidadãos alemães ou austríacos. No início do século XX, havia um grande estrato de trabalhadores judeus em Kalisz, que em 1909 eram mais de 3.000, incluindo aprendizes e trabalhadores contratados empregados em oficinas.

No final do século 19 e início do século 20 o asidismo ganhou influência nos círculos ortodoxos em Kalisz, especialmente os hassidim de Gur (\*Gora Kalwaria), Kotsk (ver Menahem Mendel de \*Kotsk) e \*Warka. Os círculos progressistas estabeleceram sua própria sinagoga em 1911. Entre os rab bis de Kalisz nos séculos XIX e XX estavam Solomon b.

Akiva \*Eger (1835–40), Elijah Ragoler (1840–50), yevi Hirsch \*Chajes (1851–55), Meir b. Isaac \*Auerbach (1855–60), Hayyim Eleazar Waks (1862–81), Samson Ornstein (1881–1902) e Ezekiel Lipschuetz (até 1932).

Quando o exército alemão ocupou Kalisz em agosto de 1914, os soldados – como resultado de incitação deliberada sem qualquer justificativa militar – incendiaram cerca de 150 casas de judeus no centro da cidade. Trinta e três moradores judeus de Kalisz perderam suas vidas nesta ação, e muitos fugiram da cidade. Mais tarde, as escolas foram estabelecidas, incluindo uma escola Tahkemoni dirigida por Jacob Shalom Engel, e uma escola religiosa nacional para meninas, Havazelet.

Após o estabelecimento do domínio polonês, membros do partido \*Endecja em Kalisz organizaram um pogrom em março de 1919, no qual dois judeus perderam a vida. A fim de se defender contra a agitação anti-semita, a juventude e os trabalhadores judeus organizaram grupos de autodefesa no final de 1919 e em 1920. A população judaica de Kalisz era de 15.566 (35% do total) em 1921, e 19.248 em 1931. Durante o período entreguerras todos os partidos judaicos estavam ativos na cidade, assim como associações comerciais de trabalhadores das fábricas de rendas, às quais pertenciam judeus e poloneses, e de operários de confecções, coureiros, carregadores e outros. Nas eleições municipais realizadas em 1927, 11 judeus foram eleitos entre 34 membros do conselho. Uma escola secundária judaica foi aberta em 1916. Havia três escolas iídiche em Kalisz nas décadas de 1920 e 1930 (pertencentes à CYSHO), fundadas por partidos operários. Os periódicos publicados em Kalisz incluíam um semanário de orientação sionista, Di Kalisher Vokh, fundado em 1919 e editado por M. Abramowitz, e um semanário independente, Kalisher Lebn, fundado em 1927 pelo Dr. Fogelson, que continuou como Dos Naye Lebn sob a editoria de A. Mamelok até 1938. Entre 1929 e 1937 \*Agudat Israel publicou um semanário, Kalisher Vokh, sob a editoria do rabino Littman.

Na década de 1930 havia duas sinagogas e cerca de 35 casas de oração em Kalisz.

A propaganda anti-semita aumentou em Kalisz sob a liderança do partido Endecja a partir de 1933, e muitas tentativas foram feitas para impor um boicote econômico aos empresários e artesãos judeus de lá.

[Arthur Cygielman]

## Período do Holocausto

Em 1939 havia mais de 20.000 judeus vivendo em Kalisz (quase 50% da população total). Os alemães ocuparam Kalisz em 6 de setembro de 1939. Os judeus foram apreendidos pelos alemães nas ruas para trabalho escravo e foram submetidos ao confisco de propriedades. Foram introduzidas medidas impondo um toque de recolher e o uso do emblema \*amarelo. As barbas e cachos dos judeus ortodoxos foram cortados, antissemitas poloneses participando dessas atividades com zelo particular. Em pouco tempo, cerca de 20% dos judeus locais conseguiram escapar, enquanto outros 10.000 foram despejados de suas casas em uma Aktion em 20 de novembro de 1939, para dar lugar ao Volksdeutsche do Báltico. As famílias despejadas foram inicialmente alojadas em armazéns, mas durante as duas primeiras semanas de dezembro foram deportadas para o distrito de Lublin do Governo Geral. Após a deportação, vários milhares de judeus adicionais conseguiram escapar de Kalisz e se dispersaram por muitas partes da Polônia, incluindo cerca de 7.000 que encontraram refúgio no gueto de \*Varsóvia (1940). Os alemães estabeleceram um campo de trabalho na aldeia vizinha de Kozminka, onde foram empregados 1.300 judeus sãos. Em 1º de janeiro de 1940, 612 judeus permaneciam em Kalisz, alguns deles artesãos. Em outubro de 1940, os alemães assassinaram todos os doentes crônicos em uma floresta próxima.

A comunidade judaica de Kalisz, reduzida a cerca de 400 jovens aptos, foi alojada em três edifícios, nos quais foram estabelecidas oficinas. Alguns judeus foram forçados a desmontar as lápides do cemitério judaico para serem usadas nas calçadas. No final de 1941, 200 judeus, incluindo algumas crianças, foram enviados para o campo de extermínio de \*Chelmno. Alguns meses depois, os judeus restantes foram enviados para o gueto de \*Lodz, para onde foram enviados os poucos judeus que ainda estavam nos campos de trabalho de Kozminka. Kalisz tornou-se assim \*judenrein.

A comunidade judaica contava com quase 300 em 1946, depois que alguns dos sobreviventes retornaram, mas todos acabaram indo embora. Vários livros memorial para a comunidade Kalisz foram publicados em Israel: Sefer Kalish (2 vols., Heb. e Yid., 1964-67); O Livro Kalish (1968); e Toledot Yehudei Kalish (1961, de YD Beit-Halevi).

[Danuta Dombrowska]

**Bibliografia:** Varsóvia, Archiwum Głowne Akt Dawnych, Komisja województwa Kaliskiego, no. 50; *ibid.*, Komisja rzydowa do spraw wewnËtrznych i duchowych, vol. 2-4, n. 1124-26; *ibid.*, KsiËgi Kancelarskie, no. 25, pp. 287–305; *ibid.*, Ostrzeszków, Inscrypciones religiozes, vol. 55, não. 22 (= CAHJP, ïm 2/1068, 2194-96, 703/1, 2/703/2 respectivamente); Lodz, Wojewódzkie Archiwum PaËstwowe, Kancelaria gubernium Kaliskiego, vol. 3, n. 276–8, 343, 1499; Rada opiekuËcza gubernium Kaliskiego, nos. 88, 100, 129, 157, 172, 234; volume 8, nº. 270–4 (= CAHJP, ïm 7529, 7534 a–1, 8202a–c, respectivamente); Poznan, Wojewódzkie Archiwum PaËstwowe, Kalisz, nos. 47, 49 (= CAHJP, ïm 2445); M. Bersohn, *Dyplomatarysz, dotyczËcy ïydów Polsce* (1910), nos. 96, 127, 161-2, 231, 250, 282, 358; R. Mahler, *Yidn em Amolikn Poyln em Likht fun Tsifern* (1958), índice; B. WasiutyËski, *LudnoËË ïydowska w Polsce w wiekach XIX i XX* (1930), 6, 10, 12, 26, 49, 50, 71, 176, 180, 185, 200, 210, 214; *OsiemnaËcie wieków Kalisza, studia i materialy...*, 2 vols. (1960); R. Rybarski, *Handel i polityka handlowa Polski w XVI stuleciu*, 1 (1928), 35, 141–3, 157–9, 224–5; J. Caro, *Vortraege und Essays*

(1906), 124-5; M. Gumowski, em: *BýIH*, 41 (1962), 10; A. Chodyŷski, *Dawne ustawy miasta Kalisza* (1875), 91–96; L. Lewin, *Beitraege zur Geschichte der Juden in Kalisch* (1909) = *Festschrift...* A. Harkavy (1908), 141-76; idem, *Die Landessynode der grosspolnischen Judenschaft* (1926), 42, 55, 59, 95, 104, 106, 116; I. Schiper, *Dzieje handlu ŷydowskiego na ziemiach polskich* (1937), índice; F. Kuper e T. Lewicki, *ŷródŷya hebrajskie do dziejów ŷjowian* (1956), 152, 155; *YD Beit Halevi*, *Toledot Yehudei Kalish* (1961); *Sefer Kalish*, 2 vols. (1964-67); D. Dabrowska, *Kronika getta Lodzkiego*, vols. 1–2 (1965–1966), pas sim; idem, em: *BýIH*, no. 13-14 (1955).

**KALLAH** (hebr. *ŷŷ ŷŷŷ ŷ* ; *ŷnoiva*”), um dos tratados menores anexados ao final da quarta ordem, *Nezikin*, nos textos impressos do Talmude Babilônico. Existem duas versões separadas do tratado. A mais curta consiste em um único capítulo, enquanto a versão maior contém dez capítulos e é conhecida como *Kallah Rabbati*. Originalmente, apenas o tratado mais curto era conhecido e foi publicado na edição impressa do *Tal mud* e do *Maŷzor Vitry*. O manuscrito da versão mais longa foi publicado pela primeira vez por *Naŷman Coronel* (Viena, 1864), e posteriormente impresso na edição *\*Romm* (Vilna) do Talmud. Em três lugares o Talmude Babilônico cita a mesma passagem, que menciona um tratado *Kallah* (*Shab.* 114a; *Ta’an.* 10b; *Kid.* 49b). Conta-se que uma pessoa é considerada um discípulo do sábio quando pode responder a qualquer questão de *halachá* relacionada com seus estudos “mesmo que seja sobre um assunto tratado no tratado *Kallah*”. Os estudiosos estão incertos quanto ao significado exato dessa frase. Alguns sustentam que a alusão é a este tratado, enquanto outros explicam que a referência é às assembleias semestrais dos estudiosos babilônicos que foram denominadas *kallah* e nas quais um tratado designado foi estudado.

O tratado menor de *Kallah* discute o assunto de sertral, casamento, castidade e pureza moral tanto no pensamento quanto na ação. O assunto deste tratado é selecionado de *\*beraitot* contido no Talmude Babilônico. Sua autoria era geralmente atribuída a *Yehudai Gaon* (século VIII), mas *M. Higger* conclui que o *Kallah* original foi compilado por um discípulo de *\*Eliezer b. Hyrcanus* e que um compilador posterior adicionou a ele (intro. à edição de *Kallah* de *M. Higger*, 13).

O tratado maior de *Kallah Rabbati* se assemelha ao formato do Talmud, consistindo de *beraitot* e *Gemara*. Segundo *N. Friedmann* (*Seder Eliyahu Zuta*, introd. p. 15), ela emanou da escola de *\*Rava* em *Maŷzoza* (Babilônia, século III). *A. Aptowitz*, no entanto, sustentou que o autor era *Rava*, um discípulo de *Yehudai Gaon* (*REJ* 57 (1909), 239–48). Dos dez capítulos que compõem *Kallah Rabbati*, apenas os dois primeiros discutem noivado e casamento e formam um comentário à versão mais curta de *Kallah*. Com exceção do capítulo 8, os capítulos restantes formam uma ampliação de *Derekh Ereŷ Rab bah* e *Derekh Ereŷ Zuta*. O capítulo 8 está intimamente relacionado com “o capítulo sobre a aquisição da *Torá*” ou “a *baraita* de *R. Meir*” anexado ao *Pirkei Avot*. Muito material agádico está contido neste tratado, incluindo as interessantes histórias de *Akiva* e o espírito de um homem falecido (cap. 2), organizados em estudos ...

e o filósofo (cap. 7); *Simeão b. Antipatros* e seus convidados (cap. 9); e *Akiva* e o ateniense (cap. 10). Uma edição crítica dos textos de *Kallah* e *Kallah Rabbati* foi publicada por *M. Higger* em 1936. Uma tradução em inglês desses tratados foi publicada pela *Soncino Press* em 1965.

**KALLAH, MESES DE**, um termo para os meses de *Elul* e *Adar* quando, durante as eras talmúdica e geônica, grandes reuniões se reuniam para estudar *Torá* nas academias babilônicas. Muitas conjecturas foram feitas sobre a etimologia da palavra *kallah*, mas todas são duvidosas (ver *Krauss*, em *Tarbiz*, 20 (1949), 123ss. e bibliografia). O costume da instituição da *kallah* aparentemente começou na Babilônia no século III. Está relacionado que *Rabá b. Nahamani*, chefe da academia *Pumbedita* (final do terceiro e início do quarto século), foi caluniado ao governo por impedir 12.000 pessoas de pagarem seus impostos ao rei durante os dois meses da *kallah*, por se absterem de trabalhar durante este período (*BM* 86a). *Rav Ashi* afirmou que os gentios de *Mata Meŷasya*, perto de *Sura*, eram obstinados, pois viam a glória da *Torá* duas vezes por ano, nos meses de *Adar* e *Elul*, e ainda assim permaneciam não convertidos (*Ber.* 17b). Além dos *be nei kallah* (os “membros da *kallah*”) que participavam dos estudos durante todo o dia, muitas pessoas comuns vinham apenas para o sermão público e eram chamadas de *benei pirkei* (*Ket.* 62a). Os alunos se dedicaram diligentemente aos estudos durante os meses de *kallah*. *Bibi b. Abbaye* não tinha tempo nem mesmo para repassar a porção semanal da Bíblia “duas vezes em hebraico e uma vez no *Targum*”, e completaria a leitura na véspera do Dia da Expição (*Ber.* 8b nas leituras da *Ms.* e *He-Arak*). *Rav Naŷman* (final do século III) deu instruções para que os litigantes que fossem membros da *kallah* não fossem intimados a comparecer perante os tribunais durante a *kallah* para não interromper seus estudos (*BK* 113a). duas cabeças de *kallah* por nome: *\*Naŷman b. Isaac* era o chefe da *kallah* e *Adda b. Abba* costumava “repassar o discurso” com ele todos os dias antes de entrar para expô-lo na *kallah* (*BB* 22a). Diz-se de *Ab bahu* que ele foi um dos chefes da *kallah* de *Refram* (*Hul.* 49a), portanto, é evidente que vários chefes de *kallah* serviram nesse cargo durante um período de *kallah*.

Durante cada mês de *kallah* os estudos eram um tratado específico, o “tratado de *kallah*”, que o chefe da academia anunciava no final da *kallah* anterior, para que cada participante pudesse estudá-lo durante os meses intermediários entre uma *kallah* e a próxima. Durante o mês da *kallah*, o chefe da academia fazia um discurso sobre aquele tratado e respondia às perguntas dos alunos, e então um dos estudiosos entre os que estavam sentados na primeira fila, “os chefes da *kallah*”, discutir o tema com os ouvintes até que seja explicado e esclarecido a todos. Na última semana do mês de *kallah*, o chefe da academia testava e examinava os membros permanentes da academia, e se “ele visse que um deles não

Kallen, Horace Meyer

repreendê-lo e repreendê-lo ... como resultado eles se aplicaram e se ocuparam bem com seus estudos para não se desesperar em um assunto halakhic diante dele " (Neubauer, 2 (1895), 87-88).

Essas descrições, e outras conhecidas de R. Nathan ha-Bavli, descrevem principalmente os arranjos nas academias na era geônica, mas tiveram sua fonte no início da era talmúdica e continuaram inalteradas na Babilônia por séculos. De acordo com uma tradição (ibid.), o mês de Adar era usado para esclarecer as dúvidas escritas que chegavam às academias babilônicas. Durante este mês, as perguntas que chegaram aos chefes da academia das comunidades da diáspora foram trazidas, e os estudiosos da academia as examinaram em conjunto, chegando finalmente à halachá prática. Depois que "a verdade ficou clara para eles", o escriba entregou o resultado por escrito e, no final do mês, o chefe da academia os assinou e enviou as respostas aos inquiridores. Está claro de outras fontes geônicas, no entanto, que durante o resto do ano, também, respostas foram enviadas em resposta a perguntas (S. Assaf, *Tekufat ha-Ge'onim ve-Sifrutah* (1955), 256-60). A instituição dos meses de kallah era desconhecida em Ereẓ Israel, e não é mencionada nem no Talmude de Jerusalém, nem em qualquer baraita. A frase "e mesmo no tratado de kallah" no beraitot dos tratados Ta'anit (10b) e Kiddushin (49b) foi adicionada de acordo com o costume da época entre os babilônios (veja o Mss. e os paralelos no Tosefta e o Talmude de Jerusalém). Rashi explica a expressão "tratado kallah" como referindo-se ao tratado Kallah Rabbati ou ao festival halakhot no qual eles estavam acostumados a discursar antes do festival (Shab. 114a; et al.).

Mas o significado correto é aquele dado por Hai Gaon (*Sefer ha Ittim*, 246-8) e outros, de que os meses de Adar e Elul se referem (veja também o suplemento ao Tan'yuma, No'ah 3). No Israel moderno, uma forma modificada do mês kallah foi instituída pelo rabino J. Kahaneman na yeshivá Ponevezh em Bene-Berak, e se espalhou para outros centros.

**Bibliografia:** Neubauer, *Chronicles*, 2 (1895), 77-78; S.

Schechter, *Saadyana* (1903), 118; Epstein, em: *JQR*, 12 (1921/22), 369 e segs.; Lauterbach, em: *Hebrew Union College Jubilee Volume* (1925), 211-222; Krauss, em: *Ha-Shilo'a'y*, 43 (1924/25), 65-71; idem, in: *Livre d'Hommage à la mémoire...* S. Poznański (1927), 143-6 (ger.); idem, em: *Tarbiz*, 20 (1948/49), 123-32; Hildesheimer, em: *Emet le-Ya'akov. Sefer Yovel...* Y. Freimann (1937), 58-71 (Heb. pt.); Assaf, *Ge'onim*, 256-60; SK Mirsky (ed.), *She'iltot de Rav A'yai Ga'on* (1959), 8-10 (introdução); y. Albeck; *Mavo la-Talmudim* (1969), 12ss., 601-4; KF Tcorsh, *Keter Efrayim* (1967), 272-326.

[Yitzhak Dov Gilat]

**KALLEN, HORACE MEYER** (1882-1974), filósofo e educador norte-americano. Kallen nasceu em Berenstadt, Silésia, Alemanha, filho de um rabino, e foi levado para os Estados Unidos em 1887. No início de sua carreira, lecionou na Universidade de Harvard (1908-11), Clark College (1910) e no Universidade de Wisconsin (1911-18). Ele foi um dos fundadores da New School for Social Research na cidade de Nova York e lecionou lá de 1919 a 1952, servindo como reitor da faculdade de pós-graduação em política e social

ciência, 1944-46. De 1952 a 1965 foi professor pesquisador lá, e em 1965 começou a lecionar na Universidade de Long Island. Kallen era um membro ativo da comunidade judaica, trabalhando em organizações como o Congresso Judaico Americano, a Associação Americana para a Educação Judaica, da qual era vice-presidente, e \*YIVO. Ele serviu em muitos comitês governamentais, por exemplo, a Comissão Presidencial de Ensino Superior e a Comissão de Relações Intergrupais da Cidade de Nova York (1961), e foi ativo em organizações como a Liga Internacional para os Direitos do Homem e a Sociedade para o Desenvolvimento Científico. Estudo da Religião. A filosofia de Kallen tem sido caracterizada como hebraísmo, pragmatismo estético, humanismo, pluralismo cultural e individualismo cooperativo. Entre suas características distintivas está a ênfase na variedade de homens e coisas na natureza e na sociedade. O acaso e a individualidade são de natureza primária; as características da lei e do grupo são secundárias. Contra a antiga ênfase grega na fixidez e eternidade, a filosofia de Kallen afirma a importância do tempo, da mudança, do devir e do futuro. Como hebraísta, ele rejeitou a predestinação de qualquer forma. Ele acreditava na liberdade da vontade e na responsabilidade de cada indivíduo por suas ações.

O pluralismo cultural de Kallen afirma que cada grupo étnico e cultural nos Estados Unidos tem uma contribuição especial a fazer para a variedade e riqueza da cultura americana e, assim, forneceu uma justificativa para aqueles judeus que desejam preservar sua identidade cultural judaica na América. caldeirão.

Ele argumentou fortemente por 60 anos que o povo judeu precisa de uma pátria na Palestina para protegê-los contra a perseguição e melhorar sua herança cultural judaica. Ele também defendeu o ideal de um mundo em que todas as variedades de povos e culturas possam viver juntas, cada uma igual a outra em seu direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade.

De acordo com Kallen, o objetivo da educação moderna e da sociedade é a criação de homens livres em uma sociedade livre em expansão. Ele advertiu que tal sociedade livre só pode ser preservada se a convicção moral for acompanhada de força militar. Na esfera econômica, ele instava as cooperativas de consumidores como proteção contra a exploração empresarial. A estética de Kallen se preocupava com as relações entre beleza, uso e liberdade no contexto da experiência de cada indivíduo. Todas as idéias, valores, ações, ferramentas e métodos devem ser testados por sua contribuição para a satisfação dos seres humanos.

Embora a filosofia de Kallen fosse dirigida a todos os homens, ele sempre afirmou sua dívida para com os valores positivos de sua herança judaica. Ao afirmar sua integridade como judeu, ele confirmou a integridade do judeu como homem e pensador. Sua insistência no vínculo entre pensamento e ação o levou a participar ativamente na extensão da democracia interna e externa, especialmente em relação às liberdades civis e direitos das minorias. Os escritos de Kallen incluem, entre muitos outros, *The Book of Job as a Greek Tragedy* (1918); *Sionismo e Política Mundial* (1921); *Judaísmo na Baía* (1932); *Individualismo: um modo de vida americano* (1933); *O declínio e ascensão do consumidor* (1936); *Arte e Liberdade* (2 vols., 1942); *A Educação de Homens Livres* (1949); *Deles que dizem que são judeus* (1954), editado

por J. Pilch, uma coleção de ensaios de Kallen sobre a luta judaica pela sobrevivência; *Utopians at Bay* (1958) sobre suas impressões de Israel; e *Liberdade, Risos e Lágrimas* (1968).

**Bibliografia:** S. Hook e MR Konvitz (eds.), *Freedom and Experience*; Ensaio apresentado a Horace M. Kallen (1947), inclui bibliografia; S. Ratner (ed.), *Visão e Ação*; *Essays in Honor of Horace M. Kallen* (1953), inclui bibliografia; A. Hertzberg, *The Zionist Idea* (1960), 524-33.

[Sidney Ratner]

**KALLENBACH, HERMANN** (1871–1945), arquiteto sul-africano e íntimo de Gandhi. Kallenbach nasceu na Prússia Oriental e estudou arquitetura em Stuttgart e Munique. Em 1896 foi para a África do Sul, onde exerceu a profissão de arquiteto. Em 1904 conheceu Mohandas Gandhi, que então trabalhava na África do Sul. Tornou-se seu amigo íntimo e devoto dedicado. Abandonando a vida de solteiro rico e amante do esporte, ele adotou a dieta vegetariana e o estilo de vida simples de Gandhi. Nas palavras de Gandhi, eles se tornaram “almas gêmeas” e, por um tempo, compartilharam a casa de Kallenbach. Juntamente com outro judeu, HSL Polak, Kallenbach foi associado a Gandhi durante toda a luta Satyagraha (resistência não violenta) que durou na África do Sul até 1914.

Em 1910, Kallenbach comprou uma fazenda perto de Joanesburgo como uma comuna para as famílias dos resistentes indianos que haviam sido presos. Foi nomeado Fazenda Tolstoy e Kallenbach juntou-se a Gandhi lá. Durante a grande marcha Satyagraha dos índios em 1913, ele arriscou sua segurança pessoal para enfrentar brancos hostis em defesa dos índios. Em novembro de 1913 ele foi preso junto com Gandhi. Após a sua libertação, ambos foram para a Inglaterra. Kallenbach planejava acompanhar Gandhi à Índia, mas com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, ele foi detido na Inglaterra por causa de sua cidadania alemã. Após a guerra, ele retornou à África do Sul, onde retomou seu trabalho como arquiteto, mas continuou a se corresponder com Gandhi.

A ascensão do nazismo levou Kallenbach a redescobrir suas raízes judaicas. Ele se tornou um sionista convicto, serviu no Executivo da Federação Sionista Sul-Africana e planejou se estabelecer em Eretz Israel. A pedido de Moshe Sher tok (Sharett), Kallenbach visitou Gandhi em maio de 1937 para obter sua simpatia e apoio ao sionismo. Em conversas particulares, ganhou a simpatia de Gandhi e sua promessa de se interessar pela causa sionista. Em suas declarações públicas, no entanto, Gandhi continuou a manter uma posição antipática ao sionismo. Embora discordando de Gandhi sobre o sionismo e também em sua convicção (de Kallenbach) de que Hitler tinha que ser resistido pela violência, a profunda amizade de Kallenbach com Gandhi continuou, e ele o visitou novamente em 1939. Quando Kallenbach morreu em 1945, ele deixou uma parte de sua considerável propriedade para os índios sul-africanos, mas a maior parte foi deixada em benefício do sionismo.

Sua grande coleção de livros foi para a Universidade Hebraica, e seus restos cremados foram enterrados em Deganyah.

**Adicionar. Bibliografia:** I. Sarid e C. Bartolf, *Hermann Kallenbach – Amigo Judeu de Mahatma Gandhi na África do Sul: Uma Biografia Concisa* (1997).

[Gideon Shimoni]

יְיָ יִשְׂרָאֵל .Heb (**ELEAZAR, KALLIR**) dentro; יְיָ יִשְׂרָאֵל e, יְיָ יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל maior o), יְיָ יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל forma palestina o também, יְיָ יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל de lugar e mais prolífico dos primeiros paytanim, e um dos mais influentes poetas litúrgicos. Ele aparentemente viveu em Eretz Israel e residia em Tiberíades.

#### Funciona

Kallir escreveu piyyutim para todos os festivais principais (às vezes mais de um para o mesmo festival), para os sábados especiais, para os dias da semana de caráter festivo e para os jejuns. As estruturas de seus poemas yo'yer, kerovah, shivatah e hoshana, de suas elegias, orações por orvalho e orações por chuva, que ele muitas vezes tomou de seus predecessores e desenvolveu, permaneceram modelos clássicos. Poemas escritos em seu estilo são chamados de Kal liri em sua homenagem. Kallir em seus escritos poéticos baseou-se na agadá didática, preservando assim algumas tradições agádicas esquecidas. Seguindo de perto o original midráshico em conteúdo, a originalidade poética de Kallir é expressa em sua inventividade linguística. Provavelmente o mais audacioso cunhador de neologismos em hebraico, Kallir foi, no entanto, muito seletivo em sua língua e, apesar de complicadas formas poéticas compostas de intrincados acrósticos, interpolados com versos bíblicos, vários tipos de rima e imagens auditivas, raramente cunhou uma palavra que não cabe no texto. As novas palavras, as muitas alusões midráshicas e os numerosos erros nos textos existentes de Kallir deram uma aura de obscuridade às obras de Kallir, e assim os comentários a Kal liri foram escritos já no século XI e talvez até antes; um deles é atribuído a Rashi (cf. L. Ginzberg e S. Klein, ver bibl.). Os piyyutim de Kallir eram amplamente conhecidos no Oriente, nos Bálcãs, na Itália, na França, na Alemanha e na Europa Oriental, e mais de 200 existem em vários ritos. O fato de que mais de seus piyyutim, até então desconhecidos, foram encontrados na Genizah implica uma popularidade ainda maior do que se supunha. Vários deles foram publicados. Uma coleção completa do trabalho de Kallir, no entanto, ainda não apareceu.

#### Biografia

Fatos biográficos sobre Kallir estão envoltos em mistério. Seu nome, país de nascimento e quando ele viveu ainda são desconhecidos e só podem ser especulados. A suposição de que \*Na tronai b. Hilai, Gaon de Sura em 857, menciona que os poemas de Kallir são duvidosos. \*Saadia b. Joseph Gaon cita Kallir como um dos antigos paytanim (ver bibl., A. Harkavy). De acordo com uma fonte tardia (século XII), Kallir foi morto por seu professor \*Yannai (ver bibl., SJ Rapoport e I. Davidson) que aparentemente tinha ciúmes dele. Há evidências de que já no século X Kallir já havia se tornado um assunto para lendas.

#### Derivação de seu nome

Uma antiga tradição deriva o nome Kallir (קָלִיר (Gr. קָלִיר (Gr. קָלִיר (Gr. קָלִיר (Gr. קָלִיר), um bolo que os meninos judeus recebiam quando começavam a escola (Arukh ha-Shalem de \*Nathan b. Jehiel, ed. por Kohut, SV קָלִיר). (Outra interpretação). sustenta que o nome foi derivado da cidade natal do poeta ou de seu pai: Cagliari na Sardenha, Calais, Colônia, Kallirrhoe na Transjordânia (A. Jellinek, S. Cassel), ou Edessa na Síria, cujo nome grego tem





emyah ha-Le'ummit ha-Yisre'elit le-Madda'im, 3 (1969/70), 28-36, 45-54; S. Bernstein, em: Sefer Yovel... S. Federbush (1960), 105-16; idem, em: Sura, 4 (1964), 478-516; S. Abramson, em: Sinai, 54 (1963/64), 31-32; E. Fleischer, *ibid.*, 65 (1969), 31-37, 167; idem, em: Tarbiz, 39 (1969/70), 24-27.

[Enciclopédia Judaica (Alemanha)]

### **KALLIR, ELEAZAR BEN ELEAZAR (1728–1801), rabino.**

O pai de Kallir morreu antes de seu nascimento e, portanto, ele recebeu o nome de seu pai. Em 1759 foi nomeado rabino de Zabludow, e de lá seguiu para Berlim, onde lecionou no colégio do rico Moses b. Isaac Levi. Ele foi nomeado rabino de Rechnitz e chefe de sua grande yeshivá em 1768, e em 1781 rabino de Kolin perto de Praga. Kallir era altamente considerado por seus contemporâneos. \*Azulai diz, “ele tem a reputação de ser perspicaz e erudito”, enquanto Baruch Jeiteles afirma que “após a morte de Ezequiel \*Landau, ele era a única autoridade remanescente no país”. Seu primeiro trabalho, Or y' adash, no Pentateuco, foi um apêndice ao Kotnot Or de seu avô, Meir \*Eisenstadt, que ele publicou sob o título Me'orei Esh (Fuerth, 1766). Sob o mesmo título, ele posteriormente publicou comentários sobre o tratado Pesayim

(Frankfurt no Oder, 1771, e muitas vezes republicado) e em Kiddushin (Viena, 1799); ele também escreveu y' avvot Ya'ir he y' adash (Praga, 1792), sermões e elogios; y' eker Halakhah (Viena, 1838), resposta. Seus livros tiveram ampla aceitação e são citados por seus contemporâneos. Outras obras permanecem em manuscrito. Seu filho Alexander Susskind era um filantropo bem conhecido.

**Bibliografia:** JJ (L.) Greenwald (Grunwald), Lifnei Shetei Me'ot Shanah, O Toledot ha-Rav Eleazar Kallir u-Zemanno (1952).

[Itzhak Alfassi]

**KALLIR (Kallier), MEIER** (m. 1875), banqueiro e político em Brody (Galiza; agora Ucrânia). Filho de Alexander Kallir, um emigrante da Alemanha, Meier administrava o negócio bancário estabelecido por seu pai. Ele serviu como presidente do Conselho de Comércio e Comércio várias vezes e em 1853 como vice- prefeito de Brody. Em 1848 foi eleito para o Landtag galego (Dieta), e serviu como deputado mais uma vez de 1861 a 1867. Juntamente com dois outros deputados judeus, Kallir apresentou a proposta de emancipação dos judeus em 1861. Também ativo na comunidade judaica de Brody, ele apoiou o assentamento agrícola dos judeus galegos nas planícies, publicando um apelo intitulado Galiyyah Kol Titten. No entanto, como os judeus ortodoxos se opuseram, o projeto nunca foi realizado. O filho de Meier, NATHAN VON KALLIR (1821–1886), também deputado do Landtag galego (1870–73), foi um notável filantropo.

**Bibliografia:** Ph. Friedman, Die galizischen Juden im Kampfe um ihre Gleichberechtigung (1929), índice; M. Balaban, Dzieje żydów w galicyi iw Rzeczypospolitej Krakowskiej (1916), índice; M. Weissberg, em: MGWJ, 57 (1913), 741.

[Benjamin Lubelski]

**KALLO, Yiyyak Isaac (de Taub, 1751–1821), rabino e yásidic \*admor na Hungria. Segundo a lenda seus talentos**

foram reconhecidos por \*Aryeh Leib Sarahs e este último o enviou para ser educado por Samuel Shmelke \*Horowitz de Nikolsburg, que foi seu professor no Talmud, bem como no yásidism . Ele também estudou por algum tempo com \*Elimelec de Lyzhansk. Em 1781 tornou-se rabino de Kallo e distrito, onde residiu por 40 anos, e ficou conhecido por seu aprendizado e piedade. Yiyyak Isaac foi o primeiro líder yásidic a viver permanentemente na Hungria e ajudou a promover a propagação do movimento yásidic lá. Seus contemporâneos estimavam tanto seu aprendizado talmúdico quanto seus ensinamentos yásidicos, mas ele não deixou nenhum trabalho escrito. Possuidor de grande talento musical, escreveu canções em iídiche e húngaro e compôs muitas melodias, algumas delas adaptações de canções folclóricas húngaras. Alguns de seus netos eram líderes yásidic em Kallo e outros lugares.

**Bibliografia:** N. Ben-Menahem, em: YL Ha-Cohen Maimon (ed.), Sefer Yovel... I. Elfenbein (1963), 20-32; idem, em: Sinai, 55 (1964), 344-6; L. Szilágyi-Windt, A kállói cadik (1959).

[Adin Steinsaltz]

**KÁLMÁN, EMMERICH (Imre; 1882–1953), compositor.** Nascido em Siófok, Hungria, Kálmán estudou na Academia de Budapeste com Hans Koessler, além de se formar em Direito. Até 1908 trabalhou em um escritório de advocacia, atuou como crítico musical e compôs várias obras sérias. O sucesso das canções de cabaré que ele escreveu sob pseudônimo o atraiu para o campo da opereta. A primeira de suas 21 obras nesse gênero foi Tatárjárás (1909), produzida em Viena como Ein Herbstmanöver (1909) e no mesmo ano em Nova York como The Gay Hussars. Kálmán se estabeleceu em Viena, onde permaneceu até 1936. Em 1938 foi para a Suíça, depois para a França e em 1940 para os Estados Unidos. Retornando à Europa em 1949, ele foi festejado em Paris e nas principais cidades de língua alemã. Ele retornou brevemente a Nova York, onde terminou sua última opereta, Ari zona Lady (1954). As mais famosas operetas de Kálmán são Der Zigeunerprimas (1912); Die Bajadere (1921); Princesa do Circo (1926); e os dois sucessos mundiais – Gypsy Princess (1915), produzido nos EUA como Riviera Girl, e The Countess Maritza (1924). Este último, assim como a maioria de seus outros trabalhos, foram baseados no idioma melódico da música folclórica urbana húngara e da música de entretenimento, incluindo o elemento cigano. As operetas de Kálmán – orquestradas por ele mesmo – têm sido apreciadas por sua riqueza melódica, que vai do pa thos sentimental à arrojada alegria. Juntamente com Franz Lehár, Leo \*Fall e Oskar \*Straus, Kálmán representa a terceira e última fase da opereta europeia. Seu filho Charles (1929–) também foi um compositor.

**Bibliografia:** V. Kálmán, Gruess' mir die suessen, die reizen den Frauen. Mein Leben com Emmerich Kalman (1966); MGG, incl. bib.; Riemann-Gurlitt, incl. bib.; Bosque, Dict; Baker, Biog Dict, incl. Bíblia

[Bathja Bayer]

**KALMAN, MAIRA (1950– ), autor, ilustrador, designer norte-americano .** Nascida em Tel Aviv, Kalman imigrou para Nova York em 1954. Ela conheceu seu marido, Tibor, na Universidade de Nova York,

Kalman, Tibor

onde ambos eram estudantes de inglês. Enquanto nutria a ambição de escrever contos, ela ajudou o marido a fundar a M&Co, a peculiar empresa de design. Em 1987 ela publicou seu primeiro livro, *Stay Up Late* (1987), ilustrando as letras de David Byrne com uma série de personagens coloridos de aparência primitiva. Um ano depois, ela publicou *Hey Willy, See the Pyramids* (1988), um livro sarcástico e espirituoso repleto de non sequiturs e desenhos ingênuos. Seu principal protagonista, um cachorro chamado Max, conquistou o coração das crianças e prêmios de livros. Ela também escreveu e ilustrou *Chicken Soup, Boots; Next Stop Grand Central* (1999), baseado em murais que ela criou para o Grand Central Terminal de Nova York, e *What Pete Ate From A-Z* (2001), uma biografia culinária de seu vira-lata Pete. Após a morte do marido, em 1999, deu continuidade ao trabalho com *(un)Fashion* (2000), livro sobre a forma como o mundo não-ocidentalizado se veste, e *Colors* (2002), antologia de seu trabalho como editor daquela revista. Ela escreveu dez e ilustrou uma dúzia de livros infantis e dirige a M&Co como uma produtora empreendedora de pesos de papel, relógios e produtos de “arte”. Ela também produziu vitrines para a Sony e manequins de roupas para a Pucci. Seu livro *Fireboat: The Heroic Adventures of the John J. Harvey* (2002), sobre o barco desativado que combateu incêndios no ataque ao World Trade Center em 11 de setembro, revela um interesse crescente em fundir a vida real e a arte em um filme divertido. forma pungente de comentário social. Kalman conquistou inúmeros leitores com sua ilustração que apareceu na capa da *The New Yorker*

A revista em 8 de dezembro de 2001. Mostrava um simples mapa pastel, uma visão plana e panorâmica da cidade de Nova York desenhada a caneta e aquarelada com os bairros da cidade afeganzados: Lubavistan, Kvetchnya, Irate, Feh, Fattushis, Fuhgeddaboutistan, etc. O mapa tornou-se quase tão famoso quanto o que Saul Steinberg desenhou para a capa da *New Yorker* de 29 de março de 1976, mostrando sua Visão do Mundo da Nona Avenida.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KALMAN, TIBOR** (1949–1999), designer gráfico norte-americano. Natural de Budapeste, Hungria, Kalman mudou-se com sua família em 1957 para Poughkeepsie, NY, após a malsucedida revolta húngara. Ele passou um ano na Universidade de Nova York, onde se juntou ao Students for a Democratic Society, e viajou para Cuba para colher algodão com a Brigada Venceremos, que levou americanos de classe média para ajudar a apoiar o regime cubano. Quando retornou aos Estados Unidos em 1971, Kalman fez vitrines para o Student Book Exchange da NYU, que era de propriedade de Leonard Riggio, que mais tarde comprou a Barnes & Noble e fez de Kalman seu primeiro diretor criativo. Kalman projetou a primeira sacola de compras da livraria, com uma antiga xilogravura de um escriba. O design ainda estava em uso décadas depois. Em 1979, Kalman foi contratado como diretor criativo da loja de departamentos de descontos EJ Korvettes (“Oito judeus coreanos veteranos de guerra”). Infeliz, ele estabeleceu a M&Co em seu apartamento em Greenwich Village em 1980. O nome enigmático era típico da sagacidade de Kalman: dava uma aura de mistério e confundia sua clientela mais tradicional, que queria saber o que significava o M. Sua esposa, Maira Kalman, então uma criança

autor de livros e ilustrador, tinha o apelido de M. Kalman A transformação em um empresário de design progressivo veio quando M&Co projetou um álbum para o grupo de rock Talking Heads que apresentava quatro fotografias manipuladas digitalmente dos membros do grupo e um título com letras de cabeça para baixo.

A partir desse ponto, a empresa recebeu atenção da imprensa especializada em design por ir além das convenções de design e tipografia. Vários designs de ponta produzidos pela M&Co foram vendidos no Museu de Arte Moderna de Nova York por anos. Kalman passou a editar e ser o diretor criativo das revistas *Art Forum* e *Interview*. Ele fez sucesso como editor-chefe da *Colors*, a revista italiana e inglesa publicada pela empresa italiana de roupas Benetton, uma tarefa que o obrigou a se mudar com a família para Roma.

Cores focadas em questões socioculturais como racismo, AIDS e esportes. Uma edição dedicada ao racismo teve um destaque intitulado “Como mudar sua raça” e examinou meios cosméticos de alterar cabelos, feições e cor da pele. Outra característica era uma coleção de fotografias manipuladas mostrando pessoas famosas transformadas racialmente. Kalman voltou a Nova York em 1997 para lutar contra o câncer. Nos últimos meses de sua vida, Kalman projetou a exposição *Tiborocity*, que consistia em “bairros” representando diferentes aspectos de sua obra, bem como os cartazes de protesto e gráficos que o influenciaram nas décadas de 1960 e 1970. Ele disse a amigos que pretendia que a retrospectiva, que foi exibida no Museu de Arte Moderna de São Francisco, fosse seu último testamento.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KALMAN DE Worms** (m. 1560), rabino polonês. Kalman é o primeiro rabino conhecido de Lemberg e um dos principais estudiosos talmúdicos poloneses de seu tempo. Ele é conhecido principalmente por referências nas obras de rabinos contemporâneos. Joseph Katz de Cracóvia (o cunhado de Moses Isserles) em uma ocasião recrutou seu apoio e afirma: “O estudioso mais velho... Kalman de Worms concordou com minha decisão...” (resposta She'erit Yosef (Cracow, 1590), nº 1). Um responsum do próprio Kalman, datado de 1558 e assinado “Kalman Wermeisa”, aparece na resposta de Moses Isserles (responsum nº 15). É possível que ele seja o Kalman referido em um responsum de Meir Katzenellenbogen de Pádua (in resposta Maharshah [S. Luria] (Lemberg, 1859), 38a, n. 37). Tanto David Gans quanto Jehiel Heilprin, em *Yemay David* e *Seder ha-Dorot*, respectivamente, mencionam Kalman de Worms entre os principais estudiosos da primeira metade do século XVI.

**Bibliografia:** Y.N. Dembitzer, *Kelilat Yofi*, 1 (1888), 37a-b; S. Buber, *Anshei Shem* (1895), 200f., no. 498.

[Alexandre Tobias]

**KALMANOVITCH, ZELIG** (1881-1944), escritor iídiche, filólogo e tradutor. Nascido em Goldingen, Letônia, em 1929, estabeleceu-se em Vilna, onde ingressou no YIVO Institute e tornou-se editor de sua revista *YIVO Bleter*. Kalmanovitch publicou estudos sobre filologia iídiche, a influência do hebraico na sintaxe do prato iídiche (1906, 1907) e no dialeto iídiche falado

na Curlândia (1926). Ele traduziu em Yiddish Josephus 'Jew ish Wars (1914), Dubnow's History of the Jews (1909-10) e HG Wells' Outline of History (1930). Durante a ocupação nazista, ele foi forçado a selecionar os livros a serem enviados para a Alemanha. No gueto de Vilna, Kalmanovitch mantinha um diário em hebraico. Está escrito com espírito de resignação; ele expressa a esperança de que, cumprindo as ordens dos nazistas, algumas vidas possam ser poupadas. Com a liquidação do gueto de Vilna em setembro de 1943, ele foi deportado para um campo de extermínio na Estônia, onde morreu no inverno seguinte. Seu diário do gueto foi publicado em uma tradução em inglês no YIVO Annual of Jewish Social Science, 8 (1951) e em uma tradução em iídiche no YIVO Bleter, 35 (1951) e New Series, 3 (1997), 43-113.

**Bibliografia:** Reizen, Leksikon, 3 (1929), 693-6; S. Kaczerginski, Khurbn Vilne (1947), 208-10; M. Dworzecki, Yerushalayim de-Lita in Kamf un Umkum (1948). **Adicionar. Bibliografia:** Y. Mark, em: Di Goldene Keyt, 93 (1977), 127-43.

[Elias Schulman / Gennady Estraiikh (2ª ed.)]

**KALMANOWITZ, ABRAÃO** (1891-1964), rabino e rosh yeshivá. Nascido em Delyatis, na Bielorrússia, recebeu sua educação nas yeshivot de Zavahil, Eisiskes, Slobodka e Telz, e foi ordenado pelos rabinos Raphael Shapiro de Volozhin, Elijah Baruch Komai de Mir, Moses Mordecai \*Epstein de Slobodka e Eliezer Rabinowitz de Minsk. Na idade incomumente jovem de 22 anos, Kalmanowitz foi escolhido como o rabino de Ra kov (1913), onde mais tarde estabeleceu uma yeshivá avançada (1916). Durante a Revolução Bolchevique, ele ajudou os judeus que haviam sido presos pelos bolcheviques e, conseqüentemente, foram presos e presos em Minsk. Kalmanowitz serviu como membro do Mo'e'yet Gedolei ha-Torah de \*Agudat Israel e foi um dos fundadores do Va'ad ha-Yeshivot em Vilna. Ele ajudou R. y'ayyim Ozer \*Grodzinski na organização do Ateret yevi kolel em Vilna, que mais tarde se mudou para Otwock. Em 1926, Kal Manowitz foi eleito presidente da yeshivá Mir. Em 1929 ele se tornou o rabino de Tiktin (Tykocin) e também estabeleceu uma yeshivá lá.

Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, Kalmanowitz acompanhou a yeshivá Mir a Vilna, onde buscou refúgio. Em 1940 conseguiu emigrar para os Estados Unidos e ali se dedicou a resgatar rabinos europeus, chefes de yeshivot e seus alunos. Kalmanowitz providenciou a transferência da yeshivá Mir para Kobe, no Japão, e depois para Xangai, onde Kalmanowitz se responsabilizou por sua manutenção durante a guerra. Em 1945 ele providenciou sua transferência para os Estados Unidos e Ere'ẓ Israel, e em 1946 ele reabriu a yeshivá Mir no Brooklyn, Nova York, com os recém-chegados servindo como núcleo. Os jovens nascidos nos Estados Unidos foram gradualmente atraídos pela nova escola e ela se tornou uma importante yeshivá americana. Mais tarde, Kalmanowitz foi ativo no O'yar ha-Torá, que ajudou a educação judaica no Marrocos, Argélia e Tunísia, trazendo jovens desses países para os Estados Unidos para estudar em uma divisão especial da yeshivá Mir.

**Bibliografia:** O. Rand (ed.), Toledot Anshei Shem (1950), 117f.

[Aaron Rothkoff]

**KALMS, SIR (Harold) STANLEY, BARON** (1931–), empresário britânico, líder comunitário e figura do Partido Conservador. Nascido em Londres em 1931, Kalms foi presidente do Dixon Group de 1948 a 2002, que ele transformou de uma única loja fotográfica em uma das maiores e mais conhecidas redes de varejo de rua britânicas, especializada em equipamentos eletrônicos, especialmente televisores e aparelhos de som, computadores e eletrodomésticos. A Dixon também possuía várias outras cadeias de varejo britânicas conhecidas no mesmo campo, como Currys e PCWorld. Dentro da comunidade anglo-judaica, Kalms tornou-se conhecido como o autor do "Relatório Kalms" de 1992, intitulado A Time For Change, que recomendava uma ampla reorganização das bases financeiras da principal Sinagoga Unida. Ele também foi o fundador da Fundação Stanley Kalms para encorajar a educação judaica ortodoxa. Além disso, Kalms foi uma figura influente na organização administrativa do Partido Conservador, servindo desde 2001 como tesoureiro do Partido. Ele foi nomeado cavaleiro em 1996 e recebeu um título vitalício em 2004.

[William D. Rubinstein (2ª ed.)]

**KALNITSKY, GEORGE** (1917–), bioquímico norte-americano, nascido no Brooklyn, Nova York. Trabalhou na Universidade de Chicago e no Escritório de Pesquisa e Desenvolvimento Científico dos Estados Unidos antes de ingressar na Faculdade de Medicina da Universidade de Iowa (1946), onde se tornou professor (1957). Seu principal campo de pesquisa foi o metabolismo bacteriano e de mamíferos. Ele fez grandes contribuições para esclarecer as etapas intermediárias do ciclo do ácido cítrico (Krebs) para gerar energia a partir da oxidação da glicose. Ele também contribuiu para a compreensão da química da ação enzimática. Ele era ativo em assuntos comunitários judaicos.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**KALONYMUS**, uma das famílias judias mais eminentes da Alemanha, que floresceu do século IX ao XIII, especialmente nas cidades próximas ao Reno. Entre seus membros estavam numerosos rabinos, pregadores, poetas, professores, autores, moralistas e teólogos, e a maioria dos líderes comunitários proeminentes desse período vinha de suas fileiras. As origens da família remontam à Itália do século VIII, embora o nome Kalonymus apareça na literatura talmúdica. O pai de Onkelos, o grande tradutor da Bíblia, foi, de acordo com Avo dah Zarah 11a, chamado Kalonymus, embora outras fontes se refiram a ele por um nome diferente, por exemplo, Kolonikos (Git. 56b). Embora Kalonymus seja o nome de muitas famílias judias medievais, sua aparência nem sempre indica uma conexão com a família descrita aqui.

Dois grandes eventos se destacam na história da família: a migração da família do sul da Itália para a Alemanha no século IX, e sua liderança dos judeus na Alemanha durante as Cruzadas, especialmente durante os massacres de 1096 (o ano da Primeira Cruzada) e a subsequente convulsão dos séculos XII e XIII. A árvore genealógica Kalonymus, apesar de muitas tentativas, não foi descrita com precisão. o

kalonymus

família tinha muitos ramos, com os mesmos nomes recorrentes em diferentes cidades e diferentes gerações, de modo que é muito fácil confundi-los. A melhor e mais completa tradição sobre a história da família é dada em uma pequena obra polêmica escrita provavelmente por volta de 1220 por \*Eleazar b.

Judah (b. Kalonymus) de Worms, o autor do Roke'a'y.

O objetivo de Eleazar em sua polêmica era provar que a versão das orações recitadas por ele e seu círculo era a verdadeira, em oposição às várias mudanças introduzidas pelos rabinos na França e na Inglaterra. Ele deu uma lista de sua família e professores para demonstrar a antiguidade e confiabilidade de sua versão, que foi impressa por Joseph \*Delmedigo em seu Ma'oref le-ÿ okhmah. A lista também aparece em outros manuscritos e foi amplamente discutida por muitos estudiosos, especialmente H.

Gross e A. Neubauer. O manuscrito de Paris, n. 772, pág. 60a, dá a seguinte versão:

"Eu, Eleazar ha-Katan, recebi a versão verdadeira das orações de meu pai e professor, Rabi Judah, filho de Rabi Kalonymus, filho de Moisés, filho de Rabi Judah, filho de Rabi Kalonymus, filho de Rabi Moses, filho do rabino Calônimo, filho de Judá.

"E também o recebi de \*Judá he-ÿasid, como ele o recebeu de seu pai, Rabi \*Samuel he-ÿasid, como ele o recebeu de Rabi Eleazar he-ÿazzan de Speyer; pois quando o rabino Kalonymus morreu, seu filho, o rabino Samuel he-ÿasid, era apenas um menino, então ele o deu (transmitiu) ao rabino Eleazar he-ÿazzan de Speyer, e quando ele, o rabino Samuel he-ÿasid, cresceu, ele recebeu [os segredos] dele, como foi ordenado pelo rabino Kalonymus, o Velho.

"E Rabi Kalonymus, o Velho, recebeu [a tradição] de seu pai, Rabi Isaac; e Rabi Isaac recebeu [isto] de seu pai, Rabi Eleazar, o Grande, filho de Rabi Isaac, filho de Rabi Joshua, filho de Rabi Abun, o Rabi Abun que era o avô de Rabi Simeon, o Grande, de Mainz.

"E o rabino Eleazar, o Grande, foi aluno do rabino Simeão, o Grande. Pois Rabi Isaac, pai de Rabi Simeão, o Grande, e Rabi Joshua, avô de Rabi Eleazar, o Grande, eram irmãos. É por isso que Rabi Simeão era como um pai para ele, pois quando Rabi Isaac morreu seu filho Rabi Eleazar, o Grande, era apenas um garotinho, e ele cresceu em sua casa e lhe ensinou a Torá, e ele estava [com] Rabi Gershom, Me'or ha-Golah.

"Rabi Judah ha-Kohen também transmitiu seu [conhecimento] ao rabino Eleazar, o Grande. Este foi o rabino Judah ha-Kohen que escreveu o livro das leis; ele era o pai de Rabi Abraham ha-Kohen, e Rabi Abraham ha-Kohen era o pai de Rabi Meir ha-Kohen, que era o pai de Rabi Eleazar ha-Kohen he-ÿasid. Rabi Eleazar ha-Kohen he-ÿasid era o pai de Rabi Jacob ha-Kohen he-ÿasid, o jovem.

"Todos eles receberam o segredo da verdadeira versão das orações, professor de seu professor, até Abu Aaron, filho do rabino Samuel ha-Nasi, que veio da Babilônia por causa de uma desventura, e teve que vagar de um lugar para outro. [como punição], até que ele veio para o país da Lombardia, para uma cidade chamada Lucca, onde ele encontrou Rabi Moses [filho de Kalonymus], que escreveu o piyyut, Eimat Norotekha, e ele [Abu Aaron] transmitiu a ele todos os seus segredos. E ele era o rabino Moisés, filho de Calônimo, filho do rabino Judá. Ele foi o primeiro que deixou a Lombardia, ele e seus filhos, Rabi Kalonymus e Rabi

Jekuthiel, e seu parente Rabi Itiel, e outras pessoas importantes; pois o rei Carlos os trouxe consigo da região da Lombardia e os estabeleceu em Mainz, e lá eles se multiplicaram e floresceram muito; até que a fúria de Deus atingiu todas as comunidades sagradas no ano de 1096. E então estávamos todos perdidos, todos perecemos, exceto muito poucos que restaram de nossos parentes. [Rabi Kalonymus] o Ancião que transmitiu [a Torá] a Rabi Eleazar he-ÿazzan de Speyer, como escrevemos acima, e Rabi Eleazar he-ÿazzan a transmitiu a Rabi Judah ele ÿasid, e dele eu, o pequeno, recebi os segredos das orações e outros segredos."

Esta lista é a mais próxima de uma árvore genealógica Kalonymus que existe até hoje, embora muitos outros membros da família sejam conhecidos de outras fontes (veja abaixo). É evidente que a família floresceu originalmente no sul da Itália, de onde alguns de seus membros foram transferidos por um dos imperadores carolíngios para as cidades do Reno, na Alemanha. Houve alguma controvérsia entre os estudiosos quanto à identidade desse governante; alguns textos explicitamente nomearam Carlos Magno como o rei responsável pela mudança, mas esta parece ser uma emenda posterior ao texto. Aceita-se agora que deve ter sido Carlos, o Calvo, que viveu na segunda metade do século IX.

Deve-se notar que Eleazar de Worms enfatiza o fato de que a família recebeu "segredos" oralmente do erudito babilônico Aarão, filho de Samuel. Geralmente, as comunidades judaicas no sul da Itália estavam sob a influência do centro de ensino na Palestina, e não na Babilônia. Parece, portanto, que as tradições transmitidas de geração em geração dentro dos elementos babilônicos e palestinos da família foram fundidas em um todo que deu aos membros da família estatura e importância entre os estudiosos na Alemanha. Nenhuma conexão clara foi estabelecida entre a família Kalonymus e outra família que recebeu tradições secretas de Abu Aaron, e que é descrita na Meguilá \*A'yima'a'y como uma família italiana dos séculos VIII a XI.

A família Kalonymus forneceu aos judeus na Alemanha líderes das comunidades, como atestam as crônicas que descrevem os massacres dos cruzados de 1096 até meados do século XIII (ver AM Habermann, Geze rot Ashkenaz ve-ÿarefat, 1945). Sua liderança se estendeu também aos campos culturais. É provável que mais de uma dúzia de proeminentes paytanim, que escreveram sobre os sofrimentos dos judeus alemães durante este período, pertencessem a esta família. Muitos dos mais proeminentes halakhistas e estudiosos talmúdicos da época também eram membros da família Kalonymus. Os \*ÿsidei Ashkenaz foram liderados e dirigidos por membros da família, que formularam sua teologia esotérica e criaram seu código de conduta ética e piedosa – Sefer \*ÿ asidim. Além disso, a vida política e cultural dos judeus na Alemanha entre os séculos IX e XIII foi dominada pela família.

Entre os membros proeminentes da família Kalonymus na Itália e na Alemanha estavam KALONYMUS DE LUCCA, um pay tan, que viveu na Itália provavelmente no século IX; \*MOISÉS BEN KALONYMUS, um paytan, que viveu na Itália, mas que se mudou para Mainz, e influenciou os primeiros paytanim na Alemanha,

especialmente \*SIMEON BEN ISAAC; KALONYMUS BEN JUDAH HA-BAÏUR (o Jovem), um paytan em Mainz no final do século 11 e início do 12, que testemunhou as perseguições de 1096 e escreveu sobre elas em muitos poemas litúrgicos; KALONYMUS BEN MOSES DE LUCCA, um estudioso talmudic, halakhista e autor de muitas respostas, que provavelmente também emigrou para Mainz; KALONYMUS BEN ME SHULLAM HA-PARNAS, o líder da comunidade de Mainz durante as perseguições de 1096, que foi martirizado com toda a sua comunidade; KALONYMUS BEN ISAAC HA-ZAKEN (o Velho), líder comunitário e halakhista, e fundador do ramo da família Kalonymus que mais influenciou os judeus alemães durante os séculos XII e XIII; seu filho \*SAMUEL BEN KALONYMUS HE-ÿASID, fundador do ÿsidei Ashkenaz, autor de uma parte do Sefer ÿ asidim e outras obras; O filho de Samuel, \*JUDAH B. SAMUEL HE-ÿASID, que foi o principal líder do ÿsidei Ashkenaz e autor de Sefer ÿ asidim. Outros descendentes de Kalonymus ha-Zaken foram \*JUDAH B. KALONYMUS B. MEIR DE SPEYER, autor do monumental léxico talmúdico, Seder Yiyusei Tanna'im ve Amora'im; e \*JUDAH B. KALONYMUS B. MOSES DE MAINZ, um erudito talmúdico e poeta, que foi o pai de \*Eleazar de Worms. Os filhos de Eleazar foram assassinados pelos cruzados, provavelmente encerrando sua linhagem familiar. Os descendentes de Judá b. Samuel he-ÿasid, no entanto, continuou por pelo menos mais três gerações, dando origem a estudiosos como MOSES ZALTMAN, filho de Judá, que escreveu um comentário sobre a Torá; \*Eleazar b. Moses ha-Darshan, autor de obras místicas e teológicas; e MOISÉS B. ELEAZAR, bisneto de Judá he-ÿ asid. KALONYMUS BEN GERSHON, um halakhista, também floresceu no século XIII. Entre outros paytanim da família Kalonymus estavam \*Meshullam ben Moses do século XI; MOISÉS BEN MESHULLAM DE LUCCA (provavelmente do século IX); KALONYMUS BEN MESHULLAM DE MAINZ, c. 1000; e notavelmente \*Meshullam b. Kalonymus de Roma do século X, um paytan e halakhista que teve contato com Gershom b. Judá, Me'or ha-Golah.

O nome Kalonymus aparece também entre algumas famílias na Provença, onde vários grandes estudiosos e escritores levam esse nome, por exemplo, os escritores do século XIII Kalonymus ha Nasi de Beaucaire e Kalonymus ben Kalonymus de Arles, autor de Even Boÿan. No entanto, não se sabe se os rabinos provençais desse nome estavam ligados à família ítalo-alemã.

**Bibliografia:** Zunz, *Gesch.*, 104ss.; Landshuth, *Ammudei*, passim; S. Buber (ed.), *Shibbolei ha-Leket* (1887), introd.; Graetz, *Gesch.*, 5 (1895), n. 12, 383-94; M. Guedemann, *Ha-Torah ve-ha ÿ ayyim be-Arÿot ha-Ma'arav*, 1 (1896; repr. 1968); JA Kamelhar, *ÿ asidim ha-Rishonim* (1917); J. Freimann, *Mavo le-Sefer ÿ asidim* (1924); J. Kamelhar, *Rabbenu Eleazar mi-Germeiza* (1930); Germ Jud; A. Aptowitz, *Mavo le-Sefer Ravyah* (1938), 308ss.; AM Habermann, *Piyutei Rabi Shimon ben-Rabi Yiyÿak ve-Rabi Moshe ben-Rabi Kalonymus* (1938); idem, *Gezerot Ashkenaz ve-ÿarefat* (1945); idem, *Shirei ha-Yiyud ve-ha-Kavod* (1948); idem, *Sefer Zekhirah le-Rabi Efrayim ben Ya'akov* (1970); B. Klar (ed.), *Megillat Ajïma'ay* (1944); G. Scholem, *Reshit ha-Kabbalah* (1948), 195-238; A. Epstein, *Kit*

ver ..., 1 (1950), 245-68; idem, *Mi-Kadmoniyot ha-Yehudim* (1957), 211ss.; Urbach, *Tosafot*, 164f., 301f.; idem (ed.), *Arugat ha-Bosem*, 4 (1963), passim; Baron, *Social2*, 4 (1957), 46, 103f., 145, 273; 5 (1957), 60f.; JL Maimon, *Sefer Yiyusei Tanna'im ve-Amora'im me'et Rabi Yehudah be-Rabi Kalonymus mi-Speyer* (1963); Roth, *Idade das Trevas*, em dex; J. Dan, *Torat ha-Sod shel ÿasidei Ashkenaz* (1968), 14ss., 50-51; EU.

Perles, em: *MGWJ*, 25 (1876), 372 e segs.; idem, em: *Jubelschrift...* H. Graetz (1887), 17ss.; A. Neubauer, em: *REJ*, 23 (1891), 230-7; idem, em: *JQR*, 6 (1893/94), 348-54; D. Kaufmann, *ibid.*, 4 (1892), 20-22; H. Gross, em: *MGWJ*, 49 (1905), 692-700; M. Szulwas, em: *Alummah*, 1 (1936), 152-3; AJ Bruck, em: *HJ*, 9 (1947), 159-77; AJ Zuckerman, em: *PAAJR*, 33 (1965), 51ss.; M. Grabois, em: *Tarbiz*, 36 (1967), 49ss. **Adicionar. Bibliografia:** KR Stow, em: *Cross Cultural Convergences in the Crusader Period* (1995), 319-34.

[Joseph Dan]

**KALONYMUS BEN KALONYMUS (Ben Meir ha-Nasi; 1286–após 1328)**, autor e tradutor. Provavelmente nascido em Arles (Provença), Kalonymus prosseguiu os seus estudos em Salônica e dedicou-se desde a juventude à tradução de obras científicas árabes para o hebraico. Acredita-se que sua primeira tradução, *Princípios de Medicina de Ibn Ridwan*, tenha sido perdida durante a expulsão dos judeus dos territórios diretamente sob o domínio do rei da França em 1306. Durante os anos de 1307-17 ele viveu em Arles (ele foi em Avignon em 1314), e em 1318 ele ficou novamente por um tempo em Salônica. Mais tarde, ele entrou ao serviço de Robert d'Anjou "o Sábio" (1277-1343), rei de Nápoles e conde de Provença, para quem ele teria feito traduções do árabe e do hebraico para o latim.

Provavelmente por volta de 1319-21, Kalonymus viajou para Roma, onde freqüentou o círculo ao qual o poeta \*Emanuel de Roma e o filósofo Judah b. Moisés (entre outros) pertencia. Se, como alguns supõem, ele foi o representante enviado pelos judeus de Roma à corte papal em Avignon em 1321 permanece incerto.

Quando Kalonymus foi chamado de volta a Arles, a comunidade de Roma dirigiu aos judeus de Arles uma carta composta pelo poeta Emanuel explicando por que era desejável que Kalonymus permanecesse em Roma (*Maÿberot Immanuel*, n. 23). No entanto, Kalonymus posteriormente voltou para casa e de lá foi para a Catalunha, mas retornou à Provença depois de 1322. Em 1324 ele estava novamente em Nápoles e em 1328 ele ainda estava ocupado em Arles trabalhando na tradução latina de Averróis para o rei.

As obras de Kalonymus compreendem uma epístola polêmica contra Joseph \*Kaspi (1318; ed. Perles, Munique 1879) escrita na Provença; *Massekhet Purim*, uma paródia para o festival de Purim, composta em Roma; esta obra, sob a forma de um tratado tal mudic em quatro capítulos, passou por muitas edições (Pesaro 1513, c. 1520; Veneza 1552, etc.); um fragmento sobre matemática (Munich MS 290); *Iggeret Musar*, um trabalho ético escrito para seu filho, publicado por I. Sonne em *Koveÿ al Yad*, 1 (1936), 93–110; *Iggeret ha-Hitnaÿÿelut ha-Katan*, publicado por J. Schatzmiller em *Sefunot*, 10 (1966), 9-52. Uma de suas obras mais conhecidas é *Even Boÿan*, uma sátira em prosa rimada, composta c. 1322 em Barcelona, sobre os abusos morais e religiosos prevalentes entre os contemporâneos do autor (Nápoles 1489; Veneza 1546; Tel Aviv, ed. AM Habermann, 1956). Ele a dedicou a 10 notáveis judeus catalães que o ajudaram durante

Kaltenbrunner, Ernest

sua estada na Catalunha. Como comentou T. Rosen, Kalonymus inclui em seu *Even Boḃan*, entre outras coisas, o caso de um homem que pede a Deus que o transforme em mulher – algo único na literatura judaica. Pode ser visto como uma crítica da visão judaica sobre a vida de homens e mulheres. O autor descreve também com humor muitos aspectos da vida das comunidades judaicas de seu tempo, a celebração de festas judaicas, e muitos tipos de tipos sociais (ricos, médicos, astrónomos, gramáticos, especialistas em massorá, poetas, talmude istas, etc.), criticando seus hábitos de maneira ora pitoresca, ora até grotesca.

Traduziu também obras sobre filosofia, ciências naturais, medicina, matemática e astronomia de outros escritores (mais de 30), incluindo 10 obras de Averróis, o *Centiloquium* atribuído a Ptolomeu, com comentários de Abu Jaffar Ahmed ben Yussuf; a *Esfera e Cilindro de Arquimedes* (duas traduções, uma das quais se perdeu); *De clysteriis et colica* de Galeno e *De Phebotomia*, o *Compêndio de Aritmética de Nicômaco de Gerasa*; os *Princípios de Medicina de Ibn Ridwan* (segunda tradução; a primeira foi perdida em 1306); o tratado *Cilindro e Cone de Ibn Samkh*; o setor *Figura de Thabit b. Kurras*, as *Hipóteses de Ptolomeu* e "*Iggeret Ba'alei ẏ ayyim*", do 21º tratado da *Enciclopédia dos Irmãos Sinceros* (Mântua 1557, etc.). Apenas uma das traduções de Kalonymus para o latim é conhecida, a saber, a *De structio destroyis de Averróis* (parte impressa, Veneza 1497; Veneza 1508). Outras obras e traduções foram incorretamente atribuídas a Kalonymus.

E. Fleischer vê na obra de Kalonymus, com toda sua crítica amarga e seu humor satírico, mas ao mesmo tempo com seu conhecimento filosófico e científico e suas virtudes literárias, o último brilhante representante da cultura provençal, inspirado na tradição sefardita.

**Bibliografia:** J. Chotzner, em: JQR, 13 (1901), 128–46, AM Habermann (ed.), *Even Boḃan* (1956), 163–87 (incl. bibl.). **Adicionar.** **Bibliografia:** Schirmann-Fleischer, *A História da Poesia Hebraica na Espanha Cristã e no Sul da França* (1997), 514–41 (Heb.); T. Rosen, em: *Prooftexts*, 20 (2000), 87–110; idem, *Véspera da Revelação* (2003), 168-86.

[Umberto (Moses David) Cassuto / Angel Sáenz-Badillos (2ª ed.)]

**\*KALTENBRUNNER, ERNST (1903-1946), advogado nazista, líder da SS, chefe do Reichssicherheitshauptamt (\*RSHA)**  
Nascido em Ried im Innkreis, na Áustria, frequentou a escola em Linz e formou-se como advogado em Praga. Ele era um advogado. Ele se juntou aos nazistas em 1932 e foi preso na Áustria por suas atividades nazistas. Após o Anschluss, ele foi nomeado subsecretário de Estado para a segurança pública em Ostmark (nazista renomeado como Áustria) e foi responsável pelo Escritório Central para a Emigração Judaica chefiado por Adolf \*Eichmann. Em 30 de janeiro de 1943 ele sucedeu \*Heydrich, que foi assassinado em maio anterior, como chefe do RSHA e serviu nessa missão até o colapso da Alemanha nazista. Kaltenbrunner, que era amigo de infância de Eichmann e se tornou seu superior, foi o grande responsável pela implementação do aniquilador.

política contra os judeus. Anteriormente, ele foi responsável em parte pelo programa \*Eutanásia. Membro do círculo íntimo de \*Hitler, ele não apenas se opôs aos esforços de \*Himmler para buscar a paz com o Ocidente, mas também sabotou a ordem de Himmler dada na última fase da guerra para evitar mais assassinatos de judeus. Ele foi julgado como um grande criminoso de guerra pelo Tribunal Militar Internacional em \*Nuremberg, onde minimizou seu papel e conhecimento, e foi enforcado em 16 de outubro de 1946.

**Bibliografia:** E. Davidson, *Trials of the Germans* (1966), índice; G. Reitlinger, *SS: Álibi de uma Nação 1922–1945* (1956), índice; idem, *Solução Final* (1953), índice; GM Gilbert, *Diário de Nuremberg* (1947), índice; IMT, *Julgamento dos Principais Criminosos de Guerra*, 24 (1949), em dex; PR Black, Ernest Kaltenbrunner: *Soldado Ideológico do Terceiro Reich* (1984).

[Yehuda Reshef]

**KALUSH** (Pol. **Kalusz**), cidade no distrito de Ivano-Frankovsk (Stanislavov) no sudoeste da Ucrânia, anteriormente dentro da Polônia; em 1772 passou para a Áustria, revertendo para a Polônia em 1919, e esteve dentro da URSS de 1939 a 1991, quando a Ucrânia conquistou a independência. As minas de sal na área em torno de Kalush foram notadas já no século XV e foram arrendadas ocasionalmente por judeus durante o século seguinte; eram a principal fonte de subsistência no século XIX. Uma comunidade judaica organizada existia na cidade em 1650. De acordo com o censo de 1765, havia 1.087 judeus em Kalush que pagavam o poll tax. Eles possuíam cerca de 130 edifícios na cidade. A grande sinagoga foi concluída em 1825. Em 1880 viviam em Kalush 4.266 judeus, representando 59% da população total.

Além do sal, eles controlavam o comércio de madeira, grãos, couros e roupas. A comunidade contava com 4.363 em 1910, cerca de metade da população total, e mantinha seis sinagogas e instituições de caridade e religiosas. Durante a Primeira Guerra Mundial, a cidade sofreu, principalmente com as tropas russas, deixando 200 viúvas, 400 órfãos e cerca de 250 casas judaicas no centro da cidade destruídas, juntamente com os arquivos e registros da comunidade. No outono de 1918, a região ficou sob domínio ucraniano independente. Um conselho local judeu foi criado e uma milícia judaica organizada para defender a comunidade contra os pogroms. Quando Kalush voltou à Polônia independente, o conselho judaico e as organizações comunais do pré-guerra foram dissolvidos e um conselho comunitário judaico nomeado pelo governo foi estabelecido. Em 1921 viviam em Kalush 3.121 judeus, representando 47% de sua população total. Durante o período entre as duas guerras mundiais, uma escola hebraica (200 alunos em 1938), um talmud torá, uma escola \*Beth Jacob e várias associações de bem-estar foram estabelecidas. A comunidade contava com aproximadamente 6.000 habitantes em 1938, cerca de um terço da população total em Kalush.

[Arthur Cygielman]

#### Período do Holocausto

Durante o período de ocupação soviética (1939-1941), a comunidade judaica em Kalush passou por muitas mudanças: a atividade política independente foi proibida e as instituições comunitárias, partidos políticos e movimentos juvenis foram dissolvidos. O comércio e a indústria foram nacionalizados. Após o oc alemão

cupação de Kalush no início de julho de 1941, os judeus e suas propriedades foram atacados. Em outubro de 1941, várias centenas de judeus foram assassinados. Outras Aktionen ocorreram em março-abril de 1942, e as vítimas foram enviadas para o campo de extermínio de \*Belzec, onde morreram. De 15 a 17 de setembro de 1942, o gueto foi destruído e a cidade foi declarada Judenrein. Os poucos judeus restantes em Kalush foram transferidos para \*Stanislav e posteriormente pereceram. A comunidade não foi reconstituída após a guerra.

[Aharon Weiss]

**Bibliografia:** Almanach gmin żydowskich (1939), índice; B. Wasiutynski, Ludność żydowska w Polsce w wiekach XIX i XX (1930), 122; I. Schiper, Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach polskich, 1939, índice; R. Mahler, Yidn em Amolikn Poyln em Likht fun Tsifern (1958), índice.

**KALUSZYN**, cidade na província de Warszawa, E. Polónia central.

Os judeus viveram ali quase desde a data de sua fundação e sempre formaram a maioria da população. Havia uma comunidade judaica organizada desde o início do século XVII que estabeleceu instituições educacionais e culturais. O rabino mais notável da comunidade foi Meir Shalom Rabinowicz (1896-1902). Mordecai Mottel Mikhelson, um dos comerciantes mais ricos da cidade durante o século XIX, assumiu o papel de shtadlan. A comunidade era de 1.455 (80% da população total) em 1827; 6.419 (76%) em 1897; 5.033 (82%) em 1921; 7.256 (82%) em 1931; e aproximadamente 6.500 na véspera do Holocausto. A atividade econômica judaica incluía empresas industriais, como cerâmica, moinhos de farinha, tecelagem de xales de oração, comércio de peles que empregava muitos trabalhadores judeus e artesanato, notadamente alfaiataria e carpintaria. A administração comunitária eleita em 1924 era composta por seis membros do \*Agudat Israel, cinco do \*Mizra chi e um sionista.

[Shimshon Leib Kirshenboim]

#### Período do Holocausto

O exército alemão entrou em Kaluszyn em 11 de setembro de 1939, após um pesado bombardeio e conflagrações que mataram cerca de 1.000 judeus. Cerca de 4.000 judeus foram então confinados 15 a 20 em um quarto na parte da cidade ainda de pé. No verão de 1940, um gueto foi estabelecido, incluindo também 1.000 refugiados judeus.

Em 25 de novembro de 1942, cerca de 3.000 foram deportados para o campo de extermínio de \*Treblinka, onde foram exterminados. Um outro grupo de judeus de Minsk Mazowiecki foi então deportado para o gueto de Kaluszyn e em dezembro de 1942 também enviado para Treblinka. A comunidade judaica não foi reconstituída após a guerra.

[Stefan Krakowski]

**Bibliografia:** T. Brustin-Berenstein, em: BýIH, no. 1 (1952), 83-125, passim.

**KALVARIJA** (Pol. **Kalwaria**; Rus. **Kalvariya**), cidade no SE

Lituânia. Os judeus que ali se estabeleceram, incluindo várias famílias de tecelões, receberam em 1713 uma concessão de privilégio para se dedicar ao comércio e artesanato independentemente das guildas, e permissão para construir uma sinagoga. Uma nova sinagoga foi construída em 1803.

A comunidade contava com 1.055 contribuintes do poll tax em 1766 e 6.508 pessoas (mais de 80% da população) em 1856. Durante a década de 1860, muitos judeus em Kalvariya emigraram para os Estados Unidos e, em 1897, a comunidade havia diminuído para 3.581 (37%). Isaac Slonimer, autor de Emek Yehoshu'a, e Mordecai Klaczo (também chamado Mordecai Melzer), autor de Tekhelet Mordekhai, serviram como rabinos em Kalvariya. Outros estudiosos proeminentes e trabalhadores comunitários incluíam Baer Ratner e Isaac Meir Mar goliot. Durante a Primeira Guerra Mundial houve um declínio ainda maior na população judaica quando, devido à guerra e um incêndio que eclodiu em 1915, muitos judeus se mudaram para cidades na Rússia e na Lituânia. Seus números haviam diminuído para 1.233 em 1923 (27%).

A nacionalização gradual do comércio de importação agrícola, do qual os judeus em grande parte tiravam seu sustento, levou a uma maior emigração e, em 1939, apenas 1.000 judeus permaneceram em Kalvariya. Durante o período da independência da Lituânia (1918-1940), a comunidade tinha cinco sinagogas e três escolas judaicas, um banco de empréstimos e instituições comunitárias e culturais.

Após a eclosão da Segunda Guerra Mundial, refugiados judeus de cidades polonesas próximas chegaram a Kalvariya, onde foram recebidos calorosamente pela comunidade. Depois que os alemães ocuparam Kalvariya em 22 de junho de 1941, os judeus foram levados ao quartel de Marijampole em 30 de agosto com milhares de outros judeus da área e assassinados.

**Bibliografia:** Yahadut Lita, 3 (1967), 348-50; Y. Metz, em: Life, 1 (Yid., 1951), 1499-1512.

[Dov Levin]

#### KAMELHAR, JEKUTHIEL ARYEH BEN GERSHON

(1871-1937), rabino galego e autor. Kamelhar nasceu em Kolaczyce, Galiza. Durante sua juventude, seus pais se mudaram para Tarnow, onde recebeu uma educação talmúdica completa, e em 1897 fixou residência em Rzeszow. Em 1906 foi nomeado chefe da yeshivá ou Torá na cidade de Stanislav, no leste da Galícia. Com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, ele foi para Viena como refugiado, retornando a Rzeszow após a guerra. Em 1926 ele aceitou uma nomeação como rabino da congregação Reisha-Kurtshin em Nova York. Em 1933 ele emigrou para Erevl Israel e viveu em Jerusalém pelo resto de sua vida.

Ele escreveu uma série de biografias de rabinos: Mofet ha-Dor (1903), sobre Ezequiel \*Landau; Em le-Binah (1909), uma vida de yévi Hirsch de Romanov; y asidim ha-Rishonim (1917), em \*Samuel he-y' asid e seu filho \*Judá he-y' asid; Dor De'ah (1933-35; nova ed. sob o título Arba Tekufot ba-y' asidut ha-Beshtit), biografias dos líderes dos movimentos yásidic modernos; e outra obra de mesmo nome (1935), que contém um levantamento das atividades dos grandes talmudistas e uma metodologia de seus sistemas. Suas obras talmúdicas são Boker Yizra'y (1896), na ordem de serviço para a bênção do sol no início de seu ciclo; um comentário sobre Rosh ha-Shanah atribuído a Maimônides (1906, 1952, publicado por seu filho Moses); y edvata di-Shemateta em 2 partes (1912-13), cujo objetivo era "resolver dúvidas e problemas na halachá por meio de fontes autorizadas e exemplos dos Talmudes da Babilônia e de Jerusalém". Ele escreveu Ha-Talmud u-Madda'ei ha-Te

Kamenetsky, Yaakov

vel (1928), compreendendo uma espécie de metodologia do Talmud, e anexado a ele Netivot ha-Talmud, no tratado Berakhot dos Talmuds da Babilônia e de Jerusalém, dando regras e princípios gerais derivados da Gemara, Rashi e tosafot do tratado. Entre suas outras obras estava Ma'amar ha-Avo dah ve-Ishei Yisrael (1935-36), um projeto para a renovação do serviço do Templo em Jerusalém. Kamelhar também foi o editor de Ohel Mo'ed - um periódico talmúdico que apareceu entre os anos de 1898 e 1901. Uma bio-bibliografia completa das obras de Kamelhar na posse da Biblioteca Nacional e Universitária Judaica, incluindo manuscritos inéditos, obras incompletas, projetos e notas, foi publicado por Binyamin (Tel Aviv, 1978).

**Bibliografia:** YA Kamelhar, Ahavat ha-Kadmonim (1938), introdução; H. Malachowsky, Kitvei Hillel... Malachowsky, 7 (1939), 150-4; M. Kamelhar (ed.), Perush La-Rambam al Massekhet Rosh Ha-Shanah im yiddushim u-Mekorot me'et YA Kamelhar (19552), 151f.; idem, em: Rzeszów judeus Memorial Book (1967), 95-99.

[Yehoshua Horowitz]

**KAMENETSKY, YAAKOV** (1891-1986), rabino e estudioso dos EUA. Líder do judaísmo ortodoxo moderno por mais de meio século, Kamenetsky nasceu em Kalushkave, uma pequena vila lituana perto de Minsk. Ele estudou com os luminares da Torá na yeshivá de Slobodka, incluindo o rabino Moshe Mordechai Epstein e o rabino Nosson Zvi Finkel (o Sabba

de Slobodka), que alimentou a educação do brilhante aluno e seu interesse pelo \*musar (auto-aperfeiçoamento espiritual). Por 18, Kamenetsky tornou-se um renomado estudioso da Torá que ganhou ordenação rabínica por vários estimados rabinos lituanos.

Em 1919, Kamenetsky casou-se com Etta Heller, filha do mashgi'a'y da yeshivá Slobodka e continuou a estudar no Kollel Bet Yisrael em Slobodka. Ele aceitou seu primeiro cargo rabínico em 1926 em Zitavian, perto de Kovno, Lituânia, servindo como rabino comunal até 1937. No entanto, o regime comunista severo levou Kamenetsky a imigrar para Seattle, Washington, em 1937 para aceitar um cargo temporário na Congregação Bikur. Cholim. Mais tarde naquele mesmo ano, Kamenetsky mudou-se para Toronto, onde serviu como rabino da Congregação Toras Emes e como diretor de uma pequena yeshivá.

Em 1946, Kamenetsky ingressou no corpo docente da Mesivta Torah Vo-Da'ath no Brooklyn, Nova York. Dentro de dois anos, ele chefiou a yeshivá (junto com o rabino Gedalya Schorr) após o falecimento do reitor, o rabino Shraga Feivel Mendlowitz. Sob a liderança enérgica e inspiradora de Kamenetsky, o Mesivta Torá Vo-Da'ath adicionou uma escola secundária, um seminário pós-secundário e um instituto kolel. Através desses esforços, Kamenetsky ajudou a alimentar o aumento sem precedentes na educação da Torá nos EUA na era pós-Holocausto. Na década de 1960, Kamenetsky foi amplamente considerado como um dos principais estudiosos da Torá nos EUA Ele serviu no presidium do Conselho de Sábios da Torá do Agudath Israel of America (Moetzet Ged olei HaTorah) e como presidente do Conselho Consultivo da Torá U'Mesorah (National Society of Hebrew Day Schools).

Ao contrário de muitos outros rabinos ortodoxos de sua geração, Kamenetsky leu e admirou algumas obras da literatura secular clássica. Essa leitura secular era controversa, pois alguns temiam as influências mais secularizantes sobre os jovens ortodoxos europeus e americanos, muitos dos quais já estavam abandonando seus estilos de vida religiosos.

Kamenetsky se aposentou em Monsey, Nova York, em 1968, onde continuou a dar aulas de Talmude em sua casa, fornecer aconselhamento pessoal e aconselhamento halakhic para aqueles que o procuravam . Ele também escreveu artigos para os jornais Jewish Observer e Ha-Pardes. Morreu aos 95 anos.

Seu filho, Nathan, um brilhante talmudista, publicou uma biografia de seu pai, The Making of a Gadol. Por mais respeitoso e perspicaz que fosse, o livro foi banido por causa do clima do judaísmo y aredi no início do século XX. Publicado em uma edição limitada de 1.000, o livro agora é raro e vendido em leilão por muitas vezes o preço de publicação original.

Parece que a proibição só despertou o interesse dos leitores em potencial. O livro será reeditado sem a ofensa passagens.

**Bibliografia:** M. Sherman, Judaísmo Ortodoxo na América (1996); N. Kamenetsky, The Making of a Gadol (2002); D. Rachelson, "Rabi Yaakov Kamenetsky," em: [www.eilatgordonlivtan.com](http://www.eilatgordonlivtan.com).

[Judy Gruen (2ª ed.)]

**KAMENETSYPODOLSKI**, cidade do distrito de Khmel'nitski ( até a capital distrital da década de 1950), na Ucrânia; sob o domínio da Lituânia a partir do século XIV e após a união com a terra do Pó (1569) sob a Polônia-Lituânia (mas pelo curto, embora importante e formativo intervalo do domínio otomano lá, 1672-99); passou para a Rússia em 1795, e desde então até a Revolução de 1917 foi capital da província de Podolia. Por muito tempo, o município de Kamenets-Podolski impediu tentativas de judeus de se estabelecerem neste importante centro comercial e de comunicações no sudeste da Polónia-Lituânia. Em 1447 , os judeus foram proibidos de permanecer ali por mais de três dias. Em 1598, o rei Sigismundo III proibiu os judeus de se estabelecerem na cidade e nos subúrbios e de se envolverem no comércio lá; suas visitas foram novamente restritas a apenas três dias. Durante a revolta de \*Chmielnicki, muitos judeus buscaram refúgio na cidade fortificada que resistiu aos ataques dos cossacos em 1648 e 1652. Posteriormente, o rei João II Casimiro permitiu que os judeus residissem lá, e aparentemente eles continuaram a viver em Ka menets-Podolski apesar das repetidas proibições em 1654, 1665 e 1670. Sob o domínio otomano, a colonização judaica foi permitida e cresceu até um tamanho considerável.

Após o retorno da cidade à Polónia em 1699, os cidadãos cristãos retomaram sua oposição ao assentamento judaico. Em 1737 , o conselho da cidade apresentou um pedido às autoridades do Estado e da Igreja para banir os judeus da cidade, sustentando que eles não tinham o direito de se estabelecer lá, e estavam competindo com os habitantes cristãos e empobrecendo-os. O rei Augusto III expulsou os judeus de Kamenets-Podolski em 1750. Suas casas passaram para o conselho da cidade e a sinagoga foi demolida. Os judeus expulsos se estabeleceram nos subúrbios e em



aldeias vizinhas, que estavam sob jurisdição de nobres poloneses, e desenvolveram extensa atividade comercial que levou a queixas adicionais por parte dos cidadãos. Em 1725, o Conselho das Quatro Terras reuniu-se em Kamenets-Podolski.

Em 1757, uma disputa pública foi realizada pela Igreja em Kamenets-Podolski – ordenada pelo bispo local – entre os representantes dos judeus Podolian e Jacob \*Frank e seus partidários. Depois que aconteceu, o Talmud foi queimado publicamente na cidade por ordem do bispo (ver \*Disputas; \*Talmud, Burning of).

Depois que Kamenets-Podolski passou para a Rússia, o czar Paulo I confirmou em 1797 o direito dos judeus de residir lá. Naquela época, 24 judeus pertencentes a guildas de mercadores e 1.367 habitantes judeus foram registrados nos livros de impostos da cidade. Dois anos depois, em 1799, foram registrados 29 comerciantes e 2.617 habitantes judeus. Em 1832, os cristãos de Kamenets-Podolski pediram ao governo que expulsasse os judeus da cidade, baseando-se em seus antigos privilégios.

A petição foi rejeitada, mas em 1833 o governo restringiu o direito dos judeus de construir lojas e novas casas, ou adquirir casas, a dois subúrbios da cidade apenas para impedir que residissem na própria cidade. A restrição foi revogada em 1859. A comunidade era de 4.629 em 1847, 16.211 (40% da população total) em 1897, e eles estavam ocupados na pequena indústria, comércio e artesanato. Os rabinos que serviram na cidade foram Pinkhas de Koretz, David Wahrman, discípulo de R. Levi Isaac de Berdichev, SY Abramovitch (Mendele Mokher Sforim) e Menakhem Poznanski; os poetas Aharon Ashman e Avraham Rosen estiveram ativos por vários períodos. Em 1910 havia 22.279 judeus. Quatro escolas particulares e *yadarm* modernizado estavam operando, e mais tarde também duas escolas hebraicas e uma biblioteca. Todos os principais partidos judaicos estavam ativos lá.

Depois de 1918, durante a guerra civil, os judeus em Kamenets Podolski sofreram severamente e 200 judeus foram mortos em pogroms pelas gangues de Petlyura em julho de 1919. Após o estabelecimento do regime soviético, muitos judeus ricos fugiram através da fronteira e a economia de a população judaica foi arruinada.

A vida cultural e comunitária judaica foi totalmente suprimida após uma prolongada luta com o \*Yevseksiya. Em 1922, a ORT abriu escolas vocacionais para treinar jovens judeus em artesanato. Em 1926 restavam apenas 12.774 judeus (29,9% da população total), e em 1939 eram 13.796. Na década de 1920, 76 famílias partiram para se estabelecer na Crimeia e 80 para se estabelecer em Birobidzhan. Três escolas iídiche e duas faculdades de professores abriram lá, mas apenas uma escola estava ativa em 1938.

#### Período do Holocausto

Os alemães entraram na cidade em 11 de julho de 1941. Um gueto foi estabelecido em 20 de julho e, no final do mês, 11.000 judeus foram trazidos da Hungria, da Tcheco-eslováquia e da Polônia. De 25 a 28 de agosto, 23.600 judeus foram mortos. Trabalhadores qualificados, da cidade e de assentamentos vizinhos, estavam concentrados em um campo de trabalho dentro do gueto. Em janeiro de 1942, 4.000 foram assassinados e muitos

mais tarde, 500 crianças (de 4 a 8 anos) foram executadas; 2.500 foram mortos em janeiro de 1943 e outros 2.000 em fevereiro. Em 1979, cerca de 1.800 judeus viviam em Kamenets-Podolski; a maioria deles partiu na década de 1990 para Israel ou o Ocidente.

**Bibliografia:** M. Balaban, *Le-Toledot ha-Tenu'ah ha Frankistit* (1934), 137-51; A. Gumener, *A Kapitl Ucrânia* (1921); *Ka minits-Podolsk u-Sevivatah* (1965).

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KAMENETZKY, ABRAHAM SHALOM** (1874-1943), estudioso polonês. Kamenetzky, nascido em Slonim, estudou línguas orientais em universidades alemãs e suíças. Até 1914 ele estava na equipe da *Yevreyskaya Entsiklopediya* e lecionou no Instituto de Estudos Judaicos de São Petersburgo. Após a Primeira Guerra Mundial, ele foi responsável pela biblioteca anexa à Sinagoga *Tlomackie* de Varsóvia. Durante a ocupação nazista da Polônia, ele estava em Lodz, onde trabalhou nos arquivos do gueto. Ele morreu no gueto. As publicações de Kamenetzky em hebraico, iídiche, alemão e francês apareceram em vários periódicos. Ele produziu uma geografia ilustrada de Erey

Israel, *Geografyah Me'yuyeret shel Erey Yisrael* (edições de 1920 e posteriores), e coeditou uma versão hebraica abreviada de *Geschichte der Juden de Graetz*, chamada *Divrei Yemei Yisrael* (6 vols., 1929–30), da qual ele traduziu as partes três e quatro.

**KAMENEV, LEV** (pseudônimo de **Lev Borisovich Rosenfeld**; 1883-1936), estado soviético e ativista do partido. Ele nasceu em Moscou, filho de pai engenheiro e mãe russa. Kamenev ingressou no Partido Social Democrata em 1901, enquanto estudava direito na Universidade de Moscou, e em 1903 na facção Bolchevique. Até 1914 trabalhou na imprensa estrangeira do partido e voltou à Rússia para chefiar o conselho editorial do *Pravda*. Em 1915 ele foi exilado na Sibéria e retornou a Petersburgo após a revolução de fevereiro de 1917; ele liderou o Partido Bolchevique até o retorno de Lenin. Ele era contra a insurreição armada e a favor de uma coalizão com partidos socialistas, que contrariava as ideias de Lenin. Como protesto, ele renunciou ao Comitê Central do partido, e foi restaurado apenas em meados de 1918.

Nos anos de 1919 a 1926, ele foi membro do Politburo e, ao mesmo tempo, presidente do Conselho Municipal de Moscou e presidente do Conselho dos Comissários do Povo. Em 1926 foi Comissário do Comércio e editor-chefe dos escritos de Lenin. Em 1927 foi embaixador na Itália.

Em 1922-24, junto com Zinovyev e Stalin, ele se envolveu em uma luta com \*Trotsky pela liderança do partido. Em 1925 encabeçou junto com Zinovyev a nova posição da oposição, e em 1926 juntou-se a Trotsky. Por isso foi banido em 1927 do Comitê Central e do partido. Em 1928, ele admitiu seus "erros" e foi reintegrado ao partido, mas recebeu empregos de segunda categoria. Em 1932 foi novamente banido do partido e exilado nos Urais. Ele foi libertado, mas preso novamente em dezembro de 1934, após o assassinato de S.

Kirov, e condenado a cinco anos de prisão. Em julho de 1935, Stalin organizou um julgamento fechado, e somente devido à intervenção de M. Gorki ele não foi executado, mas condenado a dez anos de prisão.

kamenka, yevi hirsch de

prisão. Em agosto de 1936, no primeiro julgamento de fachada, ele foi acusado junto com Zinovyev e outros de contra-revolução, terror e espionagem, e sob pressão física e psicológica ele admitiu sua culpa e foi baleado, de acordo com um anúncio oficial em 25 de agosto de 1936.

Na década de 1920 ele promoveu o teatro Habimah, ajudou o Prof. Shor do Conservatório de Moscou a imigrar para Ereẓ Israel, e foi ativo na redução da prisão de sionistas à expulsão da União Soviética.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KAMENKA, YEVI HIRSCH OF (d. 1781)**, fundador de uma dinastia yásidic em Kamenka, Ucrânia. Kamenka foi um dos sete irmãos discípulos e admiradores de \*Israel b. Eliezer, o Ba'al Shem Tov, e foram ativos em promover sua influência. O irmão mais velho era SAMUEL (O MAIS VELHO) DE KAMENKA (falecido em 1831?). Um neto de yevi Hirsch, SAMUEL II DE KAMENKA, foi um \*admor yásidic, um discípulo de \*Baruch de Medzhibezh e \*Abraham Joshua Heschel de Apta, e um excelente discípulo e colega de \*Levi Isaac de Berdichev.

Seu neto, ABRAHAM DAVID de Miropolye, um estudioso notável e admor de muitos y asidim, continuou a dinastia. O filho de David, SAMUEL III, autor de Shem mi-Shemu'el, sucedeu ao pai e mudou-se para os Estados Unidos.

O livro Shenei ha-Me'orot (Kishinev, 1896) inclui alguns dos ditos de yevi Hirsch e seus irmãos, e de Samuel II de Kamenka.

[Adin Steinsaltz]

**KAMENKAÿBUGSKAYA** (Pol. **Kamionka Strumiŷowa**), cidade no distrito de Tarnopol, Ucrânia. As primeiras informações sobre o assentamento judaico datam de 1456. Um acordo alcançado entre os burgueses e os judeus, concedendo a estes últimos direitos de residência e livre comércio, foi confirmado pelo rei Sigismundo III Vasa em 1589. Os judeus comercializavam grãos, gado, peixe, e madeira. No final do século XVII, o bispo de Lvov permitiu à comunidade erguer uma sinagoga de madeira. As paredes deste belo edifício estavam cobertas de pinturas (feitas em 1730) representando principalmente figuras de animais. Em 1662 havia 16 casas judaicas e 90 cristãs na cidade. No início do século XVIII y ayyim b. Isaac \*Reiŷes serviu como rabino da comunidade, que estava sob a jurisdição do kahal regional

da província da "Rússia". Em 1719 e 1736 os judeus pagaram impostos de 786 e 400 zlotys respectivamente. Dos 522 judeus da cidade em 1765, 79 eram estalajadeiros. A comunidade contava com 2.922 (48y da população total) em 1880, 3.164 (43,3y) em 1900 e 2.685 (41y) em 1921. A queda em seu número resultou da devastação por um grande incêndio durante a Primeira Guerra Mundial. De 1924 a 1939 havia uma escola complementar de hebraico com cerca de 200 alunos. Em 1931, a população judaica era de 3.283; antes de setembro de 1939, havia chegado a 4.000.

[Enciclopédia Judaica (Alemã)]

#### Período do Holocausto

A comunidade judaica mudou muito durante o período soviético de 1939-41, quando as instituições comunitárias foram

resolvido e qualquer atividade política independente foi proibida.

A economia judaica tradicional também foi prejudicada. Os judeus tentaram integrar-se às novas atividades organizando-se em cooperativas de artesãos e ingressando no serviço municipal e civil. Em 28 de junho de 1941, a cidade foi ocupada pelos alemães, e no dia seguinte eles assassinaram 200 judeus. Em 2 de julho, os ucranianos, instigados pelos alemães, realizaram um pogrom, matando algumas centenas de judeus. Em 10 de novembro de 1941, outros 500 judeus foram mortos perto da cidade. No verão de 1942 foi feito um censo da população judaica; os trabalhadores receberam permissões especiais, enquanto dos outros cerca de 1.500 pessoas foram deportadas para o campo de extermínio de Belzec (15 de setembro de 1942).

Em 21 de setembro de 1942, 600 pessoas foram mortas em Zabuze (área além do rio Bug), onde judeus de \*Busk, Cholojow e Radziechow (Radekhou) também foram assassinados. Em 28 de outubro de 1942, outro grupo foi deportado para Belzec, completando assim o assassinato de grande parte da comunidade. Em novembro de 1941 foi montado um campo de trabalhos forçados no qual se concentravam judeus de todo o bairro. Em 10 de julho de 1943, mais de 5.000 judeus foram assassinados ali.

[Aharon Weiss]

**Bibliografia:** M. Baliŷski e T. Lipiŷski, Staroŷytna Pol ska, 2 (1845), índice; A. Breier, M. Eisler e M. Grunwald, Holzsyna gogen in Polen (1934), 16, 35, 40, 44, 47, 48, 52, 62; G. Loukowsky, arte judaica nas sinagogas europeias (1947), 37, 39, 41, 64; B. Wasiutyŷski, Ludnoŷe ŷydowska w Polsce w XIX i XX wiekach (1930), 98, 108, 120; I. Schiper, Dzieje handlu ŷydowskiego na ziemiach polskich (1937), índice.

**KAMENZAIN, TOBIAS (1918-2000)**, advogado e líder da comunidade judaica argentina. Kamenzain nasceu em Ostrow, Polónia. Em 1928 sua família emigrou para Buenos Aires. Além de estudar em uma escola estadual, ele frequentou a escola hebraica da Federação Sionista (Sionistas Gerais).

Ele se juntou ao Ha-Shomer ha-ŷa'ir quando adolescente e em 1939 iniciou seus estudos universitários, que concluiu em 1946. Ele também se juntou ao Partido Po'alei Zion da Direita e era próximo de um de seus líderes, Moshe Kostrinsky- \*Kitron. Em 1946 casou-se com Eva Staif, graduada em bioquímica. Sua família era muito ativa na vida judaica, e seu pai, Moshe Staif, foi um dos fundadores da Escola Sionista Bialik em Buenos Aires. Eva esteve muito envolvida na educação judaica e por muitos anos dirigiu a escola ORT. Em 1947, Kamenzain foi eleito para o comitê central da Direita Po'alei Zion e tornou-se secretário de \*Keren Kayemet com Isaac Kaplan como presidente. Posteriormente foi secretário do \* Keren Hayesod. Quando Yitzhak Harkavi fez aliá, Kamenzain foi eleito secretário-geral de Po'alei Zion. Em 1960 e 1966 Kamenzain foi eleito presidente da Comunidade AMIA-Ashkenazi de Buenos Aires.

Em 1966, ele também foi eleito presidente da Vaad Hakehillot – a federação de todas as comunidades judaicas da Argentina.

Entre outros cargos, nas décadas de 1960 e 1970 chefiou a diretoria da Hamidrasha Haivrit (escola de estudos judaicos e seminário para professores do ensino médio) e na década de 1990 o Keren Kayemet da Argentina.

[Efraim Zadoff (2ª ed.)]

**KAMHI, JAK V.** (1925–), industrial turco. Nascido em Is tanbul, Kamhi formou-se engenheiro pela Universidade Técnica de Yildiz, tornando-se presidente do conselho de administração do Grupo de empresas Profilo. Foi conselheiro do primeiro-ministro da Turquia para as relações Turquia-UE e Turquia-EUA. Foi o presidente fundador da Fundação Quicentenária, criada em 1989 com o objetivo de celebrar a chegada dos sefarditas exilados em 1492 às terras otomanas; e fez lobby em nome da República Turca, especialmente nos EUA, onde a Turquia foi severamente criticada por negar o genocídio armênio e pela violação dos direitos humanos. Ele recebeu vários prêmios, incluindo o Prêmio de Alto Serviço do Ministério das Relações Exteriores da Turquia, a Légion d'Honneur e o posto de comandante da Ordem Nacional do Mérito do presidente da República Francesa e do comandante da Ordem do Mérito Civil Espanhol do rei da Espanha.

[Rifat Bali (2ª ed.)]

**KAMHI, LEON** (1898-1943), agente comercial e ativista sionista. Kamhi nasceu e viveu em Bitola (Monastir) na parte iugoslava da Macedônia, também conhecida como Vardar Macedônia. Formou-se na escola da Alliance e pretendia continuar os estudos em Paris, mas problemas familiares o impediram e ele teve que começar a ganhar a vida sem demora. Trabalhando duro, ele logo se tornou um empresário independente. Desde sua juventude, ele foi um líder e organizador sionista. Ele também foi influente nos assuntos do Kehillah, ajudando no financiamento da participação da juventude judaica macedônia nos acampamentos de verão sionistas, principalmente realizados nos Alpes Julianos, na distante Eslovênia. Fundou ou administrou grupos sionistas em outras cidades da região, como Stip e a capital da província, Skopje. Ele representou os judeus macedônios em todos os fóruns e reuniões do condado, mantendo laços íntimos com líderes judeus em Zagreb, o centro sionista, bem como em Belgrado, sede da Federação das Comunidades Judaicas. Sua ajuda na promoção da aliá para a Palestina foi essencial, incluindo o envio de jovens solteiras ou arranjos para casamentos fictícios para garantir o uso pleno dos raríssimos certificados disponíveis (declarações de imigração) distribuídos pelos britânicos, alocados pelos serviços do Agência Judaica para a Palestina e seus representantes em Zagreb.

Kamhi planejava emigrar ele mesmo e se correspondia sobre este assunto com seus amigos que já residiam na Palestina durante os anos de 1934 a 1936, adiando a implementação de seu plano vez após vez por motivos pessoais e/ou comunitários.

Ele foi o líder incontestável dos judeus macedônios, eventualmente compartilhando seu destino trágico em março de 1943, quando os fascistas búlgaros, colaboradores cruéis e dispostos dos nazistas, prenderam todos os 7.000 judeus, maltratando-os e entregando-os aos alemães na cidade búlgara de Lom, de onde foram deportados, em quatro transportes, para a morte em Treblinka.

[Zvi Loker (2ª ed.)]

**KAMINER, ISAAC** (1834-1901), escritor hebraico. Nascido em Lewkiow, na Ucrânia, ele foi atraído para o movimento Haskalah em sua juventude e ensinou na escola do governo para judeus em Zhitomir (1854-1859). Mais tarde, ele completou a faculdade de medicina na Universidade de Kiev e foi médico naquela cidade até o final da década de 1870. Durante esse período, ele se inclinou para o socialismo e se juntou aos círculos de AS \*Liebermann e Judah Loeb \*Levin (Yehalel).

Kaminer escreveu sátiras em verso para os jornais socialistas hebreus Ha-Emet e Asefat y akhamim (entre eles seu melhor poema Shir ha-Yiyud la-Matbe'a), mas discordou das tendências assimilacionistas predominantes nos círculos socialistas. Apenas duas obras foram publicadas separadamente em sua vida, Kinot mi Sidduram shel Benei Dan (1878), e Seder Kapparot le-Va'al Takse (1878). Kaminer criticou não apenas os y asidim e aqueles que se apegam a velhas noções, mas também os defensores do Has kalah e os ricos líderes comunitários. Em uma série de poemas, Maskil el Dal, ele descreveu, sob uma luz favorável, figuras folclóricas como o mascate e os rabinos indigentes. Em alguns de seus versos, ele defendeu fortemente o uso da língua hebraica e lamentou a alienação da geração mais jovem da "nacionalidade judaica". Após os pogroms da década de 1880, ele se juntou ao movimento yibbat Zion e, a partir de então, seu verso foi dedicado à causa do nacionalismo judaico e à colonização da Palestina. O conselho de yovevei Zion publicou seus poemas selecionados postumamente (1905), editado por \*Ayad Ha-Am e JH Rawnitzky. A seleção foi drasticamente editada. As obras de Kaminer têm pouco valor artístico, mas influenciaram os leitores de sua época.

**Bibliografia:** JH Rawnitzky, Dor ve-Soferav (1926), 143-59; Klausner, Sifrut, 6 (19502), 208-42; Waxman, Literatura, 3 (1960), 263-4.

[Yehuda Slutsky]

**KAMINETSKY, JOSEPH** (1911-1999), diretor da Torá Umesorah. Kaminetsky frequentou a escola pública por um ano, quando seu pai percebeu que isso não funcionaria. Ele vendeu sua casa para que seu filho pudesse frequentar a Yeshiva Chaim Berlin em Brownsville, Brooklyn, Nova York. O menino então frequentou a Tal mudical Academy High School no Lower East Side e foi aluno da primeira turma de calouros da Yeshiva University. Graduou-se magna cum laude em 1932.

Enquanto trabalhava para seu doutorado em educação no Teacher's College da Universidade de Columbia, ele foi o diretor fundador do programa de aprendizado pós-escola do Centro Judaico Synagogue em Manhattan. Mais tarde, ele foi o rabino assistente da congregação sob o rabino Leo Jung. Depois de se formar, o rabino Kaminetsky foi nomeado diretor executivo da Manhattan Day School.

Em 1946, ele foi escolhido a dedo pelo rabino Shraga Feivel Mendlowitz, fundador da Torá Umesorah, a Associação Nacional de Escolas Hebraicas, para ser seu diretor educacional e, dois anos depois, seu diretor nacional. Ao se aposentar, 36 anos depois, foi nomeado diretor emérito.

Dr. Joe, como era carinhosamente conhecido, serviu a Torá Ume Sorah por 41 anos.

Kaminka, Armand

Kaminetsky foi a figura chave no crescimento explosivo das escolas ortodoxas nos Estados Unidos e Canadá desde a Segunda Guerra Mundial. Quando ele começou seu mandato na Torá Umehorah, seu objetivo era que cada vila ou cidade com uma população judaica de pelo menos 5.000 estabelecesse uma escola judaica. Como Kaminetsky colocou em suas memórias, *Memorable Encounters*, seu trabalho era criar “um escritório nacional de ‘fazedor’ que pudesse ajudar as comunidades a estabelecer suas próprias escolas judaicas durante todo o dia”.

O Dr. Hillel Goldberg, do Conselho Nacional da Sinagoga da Juventude, lembra que na década de 1940 pós-Holocausto, quase não havia nenhum judeu americano que tivesse todas as qualificações de Kaminetsky para se tornar diretor executivo da Torá Umehorah.

Goldberg escreveu que

O Dr. Kaminetsky podia vender a educação judaica, não apenas porque acreditava nela, entendia ou se importava. Ele não encontrou dezenas de escolas judaicas apenas com base nessas qualidades. Menos ainda, apenas por essas qualidades ele persuadiu outros a desistir de carreiras potencialmente lucrativas para fundar mais centenas de escolas externas. O segredo... o segredo dele? O Dr. Joseph Kaminetsky o convenceu de que você estava construindo a escola, você era o líder, você era o executor, você estava fazendo o sacrifício, você tinha as habilidades, você estava fazendo a diferença.

Hoje existem mais de 600 escolas de yeshivá nos Estados Unidos e Canadá com mais de 170.000 alunos.

Marvin Schick escreveu sobre o rabino Kaminetsky como um educador tor que uniu três mundos.

A Torá Umehorah representou uma união em causa comum de um notável grupo de Roshei Yeshiva, líderes leigos e funcionários. A Yeshiva Roshei estabeleceu a política geral e decidiu questões difíceis. Liderados por Rav Aharon Kotler, o líder transcendente da Torá da Ortodoxia Americana nos anos pós-Holocausto, seu envolvimento em escolas diurnas foi notável em vista de suas histórias pessoais e do caráter das instituições que lideravam. Suas atividades de Torá Umehorá implicavam, de certa forma, uma medida de compromisso, pois estavam sancionando escolas cujos padrões às vezes estavam mais do que um degrau abaixo do que normalmente estariam dispostos a aceitar. No entanto, todos eles sabiam que a construção da Torá na América exigia nutrição.

Em meados da década de 1950, a maioria dos líderes leigos eram ortodoxos modernos, enquanto a yeshivá roshei, em geral, também eram os líderes do mais rigoroso Agudath Israel. Como Schick diz: “Houve tensões, algumas sérias, no arranjo tripartido. Dr. Joe serviu como mediador entre o mundo yeshivish da liderança da Torá Umehorah e a comunidade ortodoxa moderna”.

Em suas memórias, o Dr. Kaminetsky escreveu

Embora eu me sentisse solidário com os ideais tanto do yeshi vish puro quanto do mundo ortodoxo moderno, fui classificado como um “moderno” por alguns dos kehillah da Torá Umehorah... dois mundos: o meio ortodoxo moderno da Universidade Yeshiva e o mundo yeshiva mais tradicional dos meus primeiros dias de Brownsville e da Torá Umehorah... Fui criticado de vez em quando por... pessoas religiosamente conservadoras que se opunham a qualquer sugestão de flexibilidade ideológica na escola diurna iniciativa – enquanto

ao mesmo tempo, muitos de meus ex-amigos da Yeshiva me chamavam de “chapéu-preto”. No entanto, o Senhor foi bom para mim e me permitiu manter um equilíbrio cuidadoso entre os dois mundos e trabalhar com ambos por causa da Torá.

[Jeanette Friedman (2ª ed.)]

**KAMINKA, ARMAND (Aarão; 1866-1950)**, rabino e estudioso. Kaminka, que nasceu em Berdichev, estudou nas universidades de Berlim e Paris, bem como no seminário ortodoxo Rabbiner em Berlim e no Lehranstalt fuer die Wissenschaft des Judentums em Berlim. Sua primeira nomeação foi como rabino em Frankfurt no Oder, depois como pregador no templo Reform em Praga (1893-1897). Depois de servir como rabino-chefe de Esseg (Oszyek), Eslavônia (1897-1900), mudou-se para Viena, onde se tornou secretário do Israelitische Allianz (cuja história ele descreveu em *Haolam*, 35 (1948), nos. 1-11). Em 1903, Kaminka foi enviado pelo Israelitische Allianz a Kishinev para investigar o pogrom ocorrido naquele mês de Ele também ensinou Talmude, filosofia e história no bet ha midrash de IH Weiss (1901-1904), bem como na faculdade de formação de professores religiosos da comunidade. Em 1924, Kaminka fundou o Maimonides College (para a divulgação do conhecimento judaico entre os judeus vienenses) e, a partir de 1926, lecionou sobre Talmude e filosofia judaica na Universidade de Viena. Com a anexação da Áustria por Hitler em 1938, Kaminka se estabeleceu na Palestina.

Como secretário da Allianz, Kaminka esteve envolvido no trabalho de socorro às vítimas de perseguição na Romênia e na Rússia até o final da Primeira Guerra Mundial, que considerou Kaminka um intermediário adequado entre ele e o russo Yovevei Zion. Kaminka participou do primeiro Congresso Sionista (1897), onde fez o discurso oficial sobre o assentamento judaico na Palestina.

Por causa de seu interesse no “sionismo prático”, ele acabou se desentendendo com Herzl.

Kaminka era poeta e tradutor. Suas traduções para o hebraico da literatura clássica incluem: *Meditações de Marcus Aurelius* (1923); *De Anima de Aristóteles* (1949); *Epistulae Morales* (1940–42), *Diálogos* (1943–45) e *Naturales Quaestiones* (1946), de Sêneca; e uma seleção em dois volumes de tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides (*Tragedyot Niv'yarot...*, 1940–48). A própria poesia de Kaminka, bem como algumas de suas traduções, foram publicadas em várias coleções. Ele também escreveu um drama, *Shever Beit A'jav* (“Queda da Casa de Ahab”, 1941).

Em seus escritos sobre a Bíblia, Kaminka geralmente adotava uma linha conservadora, rejeitando fortemente as teorias da crítica bíblica e defendendo a unidade de Isaías e a origem pré-exílica de grande parte dos Salmos e Cântico dos Cânticos. Kaminka também publicou numerosos estudos sobre a literatura talmúdica. Aqui, em contraste com sua pesquisa bíblica, ele adotou uma visão muito crítica negando a historicidade de muitas declarações talmúdicas. Ele também começou a publicar uma edição crítica do *She'iltot de-R.*

*A'jai Ga'on* (1908), assunto ao qual retornou em várias

artigos, alegando que o trabalho é de natureza retórica e não-áquica. Kaminka também preparou uma edição do *Ta'kemoni de Al-y' arizi* (1899), com introdução e notas. No campo dos apócrifos, ele traduziu o chamado IV Ezra do latim para o hebraico como *ẏ azonot Asir She'alt'i'el* (1936), com notas e introdução. Ele também voltou sua atenção para os primeiros tradutores em seu *Studien zur Septuaginta* (1928). Neste estudo ele tenta provar que a Septuaginta não teve uma versão hebraica textualmente diferente como base. Alguns de seus artigos acadêmicos foram republicados em *Me'ḵarim ba-Mikra u-va-Talmud...* (2 vols., 1938–51), e *Kitvei Bikkoret Historit* (1944).

**Bibliografia:** *Festschrift Armand Kaminka...* (Ger. e Heb., 1937), inclui bibliografia; M. Zucker, em: *Hadoar*, 29 (1950), 820-1, 840-1; °. Herzl, *Diários Completos...*, ed. por R. Patai, 5 (1960), índice; *A'ḡad Ha-Am, Iggerot...*, 6 vols. (1956-602), índice; ẏ.N. Bialik, *Iggerot...*, 5 vols. (1938-39), índice; I. Klausner, *Ha-Tenu'ah le-ẏiyyon be-Rusyah...* (1962), índice; A. Freud, em: *Zeitschrift fuer die Geschichte der Juden*, 3 (1966), 222-3.

[Tobias Grill (2ª ed.)]

**KAMINSKI** ou **KAMINSKA**, família de atores iídiche. ABRAHAM ISAAC KAMINSKI (1867–1918) organizou a sua própria companhia atrial em Varsóvia aos 20 anos e também percorreu as cidades menores. Quando a proibição russa do teatro iídiche foi suspensa em 1908, ele também excursionou na Rússia. Entre as peças que encenou estavam várias de sua autoria e traduções de Gorki (*The Lower Depths*), Schiller (*Die Raueber*) e Molière (*Le Malade imaginaire*). Pouco antes da Primeira Guerra Mundial fundou o Teatro Kaminski em Varsóvia.

Sua esposa ESTHER RACHEL KAMINSKA (nascida Halpern; 1870–1925) ganhou fama na companhia de seu marido. Quando ela apareceu em São Petersburgo em 1905, ela foi aclamada como “o prato *Yid Duse*”. Seu repertório incluía peças de Ibsen, Dumas e Sudermann, mas ela foi considerada a melhor em retratar os papéis maternos de Jacob \*Gordin .

IDA KAMINSKA (1899–1980), sua filha, iniciou a carreira ainda criança na empresa do pai e tornou-se sua principal figura. Seu primeiro marido foi Martin Sigmund \*Turkow; seu segundo Meir Melman (1899-1978), um ator principal.

Com a invasão da Polónia em 1939, a família fugiu para a zona ocupada pelos soviéticos e depois para a Ásia Central. Quando retornou à Polónia após a Segunda Guerra Mundial, retomou a atividade em Lodz. Em Varsóvia, ela conquistou para sua companhia o status de “Teatro do Estado Judeu”, com o qual percorreu Israel, América do Norte e do Sul e, posteriormente, Europa Ocidental. Ela também alcançou fama em filmes. Seu papel no filme *The Shop on Main Street* (1967) foi amplamente aclamado. Ela deixou a Polónia em 1968 como resultado da campanha antissemita no país, quando a emigração de muitos dos judeus remanescentes do país a privou de seu público. Depois de emigrar para os Estados Unidos, onde estrelou *Glueckel von Hameln*, Kaminska se estabeleceu em Israel em 1975 com seu marido e ator Meir Melman, e ingressou no recém-formado *Yiddish Theatre* em Tel Aviv.

Outro membro da família, JOSEPH KAMINSKI (1903–1972), filho de Abraham e Esther Rachel, estudou mu

sic em Berlim e Viena, estabeleceu-se na Palestina em 1937, e tornou-se primeiro violonista da Orquestra Filarmônica de Israel. Compôs obras para orquestra, grupos de câmara e solo em instrumentos.

**Adicionar. Bibliografia:** Y. Turkov-Grudberg, *Yiddish Teater em Poylen* (1951), 34. ff.

[Joseph Leftwich]

**KAMNIEL, ABU ALYHASAN MEIR IBN**, médico em Sevilha que foi convidado pelo governante almorávida Ali b. Yūsuf ibn Tūshfīn (1106–1143) para servir em sua corte em \*Marrakech. Ibn Kamniel era amigo de \*Judah Halevi, que lhe dedicou alguns de seus poemas. Na corte em Marraquexe ele conheceu Solo mon ibn al-Muḡallim, também médico e poeta, e amigo de Judah Halevi e Abraham \*Ibn Ezra, que elogiavam Ibn al-Muḡallim em seus poemas. De acordo com Ibn \*Aknin, Ibn al-Muḡallim expôs versos ao governante de Cântico dos Cânticos de acordo com seu significado claro, despertando assim a ira de Ibn Kamniel. Na época em que esses médicos judeus se reuniam em Marrakesh, que era a capital do império almorávida e residência de Ibn Tūshfīn, geralmente não era permitido que judeus morassem na cidade. Portanto, o convite de Ibn Tūshfīn aos dois médicos judeus da Espanha para servir em sua corte deve ter sido com razão, principalmente quando suas políticas não eram amigáveis com os judeus. Sabe-se que na época havia médicos árabes competentes no norte da África. Ao mandar buscar os médicos judeus, Ibn Tūshfīn pode ter desejado estabelecer uma escola de medicina em Marrakech que pudesse competir com a de Fez. Seja como for, esses médicos parecem ter construído o núcleo de uma pequena comunidade judaica em Marrakesh que foi destruída pelos \*almóadas em meados do século XII.

**Bibliografia:** Hirschberg, *Afrikah*, 1 (1965), 264, 386 n. 83 (inclui bibliografia); Dinur, *Golá*, 2 pt. 1 (19652), 335 no. 14; M. Maimônides, *Tratado sobre asma*, ed. por S. Muntner (1963), 43.

[Haim Z'ew Hirschberg]

**KAMPELMAN, MAX M.** (1920– ), advogado americano e diplomata. Nascido em Nova York, Kampelman recebeu sua graduação e educação jurídica na Universidade de Nova York, e seu mestrado e doutorado. em ciência política na Universidade de Minnesota. Ele ensinou ciência política na Universidade de Minnesota (1946-1948) e no Bennington College (1948-1950). Ele ficou sob a influência do senador Hubert H. Humphrey e serviu como seu conselheiro legislativo (1949-1955). Em seguida, ingressou no escritório de advocacia de Fried, Frank, Harris, Shriver e Kampelman, em Washington, DC. Ele atuou como diretor e presidente do comitê executivo do Banco Nacional do Distrito de Columbia (1962-1966). Foi criador e moderador do popular programa de televisão *Washington Week in Review* (1967-70) e presidente das estações de rádio e televisão públicas de Washington (1963-70).

Kampelman teve uma carreira ativa como importante diplomata americano, atuando em várias negociações importantes e delicadas . Ele atuou como consultor sênior da delegação dos EUA

Kamson, Ya'akov David

às Nações Unidas. De 1980 a 1983, por nomeação do Presidente Carter e depois do Presidente Reagan, foi basador e chefe da delegação norte-americana à Conferência sobre Segurança e Cooperação na Europa (ao abrigo da Acta Final assinada em Helsínquia em 1975). Em seguida, foi nomeado pelo Presidente Reagan como embaixador e chefe da Delegação para Negociações sobre Armas Nucleares e Espaciais.

Kampelman tem um longo e distinto histórico de serviço público e filantrópico. Por indicação do presidente dos Estados Unidos, foi presidente do conselho de administração do Woodrow Wilson International Center for Schol ars (1979-1981) e continuou como membro do conselho de administração. Ele foi presidente da Freedom House (1983-1985). Ele atuou no conselho de administração da Universidade de Georgetown, no conselho de conselheiros do Kennedy Institute of Eth ics, no conselho de curadores da Fundação Law Center da Universidade de Nova York, no conselho de curadores dos EUA Council for International Business, como vice-presidente da Helen Dwight Reid Educational Foundation, vice-presidente da Coalition for a Democratic Majority, membro do comitê executivo do Committee on the Present Danger e membro do conselho de administração da Conselho Atlântico dos Estados Unidos. Ele foi presidente do Conselho de Governadores da Associação das Nações Unidas (1989-1993) e atuou como vice-presidente do Instituto da Paz dos Estados Unidos (1992-2001).

Kampelman foi ativamente identificado com muitos interesses judaicos e israelenses. Ele é presidente honorário da Fundação Jerusalém e governador honorário da Universidade Hebraica de Jerusalém. Ele atuou como vice- presidente honorário da Liga Antidifamação B'nai B'rith; como membro do conselho de administração da Universidade de Tel Aviv e da Universidade de Haifa; como presidente do Comitê Consultivo Nacional do Comitê Judaico Americano; como membro do conselho de administração da HIAS; como vice-presidente da Sociedade de Publicação Judaica; no conselho de curadores da Fundação Cultural América-Israel e dos Amigos Americanos do Conservatório de Música de Israel; e no conselho de curadores do American Histadrut Cultural Ex change Institute.

Em 1989 recebeu a Medalha de Cidadão Presidencial; em 1999 foi agraciado com a Medalha Presidencial da Liberdade; e em 2000, ele estava entre os que receberam o primeiro prêmio Lenda Viva da Biblioteca do Congresso. Kampelman é autor de muitos artigos e panfletos sobre assuntos públicos, política externa americana e assuntos judaicos. Ele também escreveu O Partido Comunista contra o CIO (1957) e Entrando em Novos Mundos: As Memórias de um Homem Privado na Vida Pública (1991).

[Milton Ridvas Konvitz / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KAMSON, YA'AKOV (Jacob) DAVID** (1907-1980), poeta hebreu. Nascido em Vorna, Lituânia, Kamson imigrou para a Palestina em 1926, morando primeiro em Jerusalém e depois em Ashkelon. Enquanto estava na Alemanha, ele começou a publicar seus poemas na imprensa judaica-alemã, e mais tarde contribuiu para a maioria dos livros hebraicos.

periódicos. Suas obras incluem Yerushalayim (1950), uma coleção de poemas sobre o tema de Jerusalém, e livros de poesia e histórias para crianças. Foi editor do álbum sobre os judeus lituanos, Yahadut Lita (1959). Ele também escreveu em prato Yid. Para uma lista de traduções inglesas de sua poesia, veja Goell, Bibliography, 30f.

**Bibliografia:** U. Ofek, Gan ha-yaruzim (1961), 97; G. Berg filho, Sheloshah Dorot be-Sifrut ha-Yeladim ha-Ivrit (1966), 165f.

[Getzel Kressel]

**KAMÿA E BAR KAMÿA**, figuras em um dos aggadot lidar com os eventos que levaram à destruição do Segundo Templo (Git. 55b-56a; cf. Lam. R. 4:2 no. 3). A passagem começa com a afirmação: "Por causa de Kamÿa e Bar Kamÿa Jerusalém foi destruída", e afirma que um certo homem instruiu seu servo a convidar seu amigo Kamÿa para um banquete. Por engano, o servo estendeu o convite a um certo Bar Kamÿa, inimigo pessoal de seu mestre. Bar Kamÿa foi ordenado a sair, mas ofereceu somas crescentes de dinheiro para poder ficar e evitar a humilhação de ser expulso. Seu anfitrião permaneceu obstinado. Bar Kamÿa foi obrigado a sair. Furioso com os rabinos que testemunharam a cena e não falaram em seu nome, Bar Kamÿa foi até o imperador e informou-o de que os judeus estavam planejando uma revolta, a prova disso é que eles se recusariam a aceitar seu sacrifício. O imperador enviou um sacrifício através de Bar Kamÿa, que lhe infligiu uma mancha que o desqualificaria de acordo com a lei judaica, mas não de acordo com a lei romana. Os sábios estavam inclinados a ignorar essa mancha e oferecer o sacrifício para não ofender os romanos. Um certo "Zacarias b. Avkilus, no entanto, se opôs fortemente alegando que "as pessoas pensarão que animais manchados podem ser oferecidos para sacrifício". A uma proposta de que Bar Kamÿa fosse morto para impedi-lo de informar o imperador, Zacarias b. Avkilus objetou, sustentando que "as pessoas vão pensar que a pena por infligir uma mancha em animais sacrificados é a morte".

Pode muito bem haver um grão de verdade histórica nesta lenda. Josefo afirma que Eleazar, filho de Hananias, o sumo sacerdote, e líder dos zelotes, procurou abolir os sacrifícios de não-judeus no Templo, e sustenta que este foi o sinal para a eclosão da Guerra Romana, pois significava a abolição ção de sacrifício diário para o imperador (Wars, 2:409ss.), constituindo um ato de rebelião. Na história pode-se detectar um eco das dissensões faccionais que devastaram Jerusalém nos anos anteriores à destruição do Templo. Deve ser associado a ditos populares semelhantes da literatura talmúdica, por exemplo, "Por que o Segundo Templo foi destruído...? Por causa do ódio infundado" (Yoma 9b).

Alguns estudiosos veem uma semelhança entre o nome Kamÿa e Bar Kamÿa e o nome Compsus b. Compsus mencionado por Josefo (Vida, 33). Compsus era membro do partido aristocrático em Tiberíades e entre os partidários dos romanos. O suporte para a teoria é encontrado no fato de que a lenda é atribuída a Joanã, que ensinou em Tiberíades, que poderia muito bem ter sido o cenário da história.

**Bibliografia:** Derenbourg, Hist, 266-7; AA Halev, Sha'arei ha-Aggadah (1963), 203ss.

[A'hron Oppenheimer]

.(ȳȳ ȳȳ ȳ .Heb (Cana, **Kanah**

(1) Cidade no território de Aser (Js. 19:28), mencionada nas listas egípcias de cidades conquistadas por Seti I e Tutmés III (n. 26); agora Kanah, 6 milhas (10 km.) a sudeste de Tiro.

(2) Cidade na Galiléia capturada por Tiglate-Pileser III em 732 AEC De acordo com João 2, uma festa de casamento em Caná foi o cenário do milagre de Jesus de transformar água em vinho; lá também ele realizou um milagre de cura (João 4:46ss.). Jo sephus tornou sua sede no início de 67 EC durante a Guerra Judaica (Vida, 86). Após a destruição do Templo, Kanah foi colonizada por sacerdotes da família Eliashib. Identificado desde a Idade Média com Kafr Kann̄y, o local está agora mais provavelmente localizado em Khirbat Kann̄y, 8 km ao norte de Séforis.

(3) Rio que separa os territórios de Manassés e Efraim (Js 17:9); agora Wadi Kann̄y, um afluente do Yarkon.

**Bibliografia:** GH Dalman, Sacred Sites and Ways (1934), 113; Imprensa, Ereḡ, SV

[Michael Avi Yonah]

**KANAH E PELIYAH, BOOKS OF**, duas das mais importantes composições da \*Cabala pré-Safediana. O primeiro é um longo comentário sobre os mandamentos, o último um comentário sobre os primeiros capítulos de Gênesis. Embora diferentes do ponto de vista literário, os dois livros foram confundidos por muitos cabalistas, sendo o título Kanah atribuído a ambos. Escritos pelo mesmo cabalista, foram atribuídos a membros da família da famosa figura tanaítica R.

\*Neḡyunyah ben ha-Kanah, a quem alguma outra escrita cabalística havia sido atribuída anteriormente. O autor apresenta três gerações desta família, que discutem e trocam entre si ideias cabalísticas. O principal pressuposto do autor é a superioridade da Cabala, que contém as pistas mais importantes para a compreensão do judaísmo.

Por muitos anos pensou-se que os livros foram compostos na Espanha, mas as descobertas de Kushnir-Oron e Ta Shma estabeleceram o pano de fundo bizantino dos livros, presumivelmente no final do século XIV. Um estudo das fontes demonstra que o cabalista anônimo baseou-se em uma enorme variedade de fontes cabalísticas a partir da Cabala primitiva, o livro do Zohar, a Cabala profética, R. Joseph Gika tilla, R. Menahem Recanati e R. Joseph b. Shalom Ashke nazista. Especialmente importante é o impacto do Sefer ha-Temunah e o pensamento cabalístico em escritos de seu círculo, plausivelmente produzidos em Bizâncio de meados do século XIV. Também é detectável a apropriação de poemas de Heikhalot, Midrashim tardios e fontes nazistas de Ashke. Muitas dessas fontes foram copiadas na íntegra ou com pequenas alterações e interpolações. Apesar da natureza altamente eclética desses livros, a reformulação das fontes em forma de diálogo, que usa muitas parábolas, foi útil para introduzir a variedade de ideias apropriadas.

autor para públicos mais amplos e variados. Juntamente com os escritos do círculo Temunah, os livros de Kanah e Peliyah são pedras angulares da Cabala Bizantina como uma escola divergente do centro espanhol da Cabala, e contribuíram com uma mistura especial de pontos de vista que ressaltam a transmigração e os ciclos cósmicos (shemittot), supondo que o presente éon é de julgamento severo e mostra interesse especial em letras hebraicas e nomes divinos.

Os livros contêm ideias provenientes de fontes anteriores que se desviam do consenso das principais escolas cabalísticas da Espanha. Por outro lado, eles expressam atitudes críticas em relação aos estudantes da Halachá, retratados como imersos no estudo da lei judaica, mas desfrutando de uma vida boa em vez de jejuar e pregar aos judeus sobre sua situação no exílio. O estilo de admoestação e a frequente aparição de Elias, que ensina segredos celestiais, permeiam as duas composições e impactam os escritos posteriores. Por causa da preocupação recorrente com messianismo e escatologia – novamente seguindo fontes cabalísticas anteriores – os livros têm sido vistos como uma fonte muito confiável por causa de sua data inicial. O cálculo do ano de chegada do Messias como 1490 despertou especial interesse após a expulsão dos judeus da Espanha.

O impacto dos livros no desenvolvimento da Cabala tem sido bastante substancial. Eles foram canonizados já no início do século XVI, e sua influência é perceptível entre os cabalistas espanhóis que foram expulsos da Espanha e outros. Os nomes mais importantes neste contexto são Johanan \*Alemano, \*Moses of Kiev, Solomon \*Molcho, Joseph \*Caro, Solomon ha-Levi \*Alkabez, Meir ibn Gabbai, Moses \*Cordovero, David ibn Zimra, \*Shabbetai ḡevi e outros Shabbatean figuras, e alguns no início ḡ asidism.

Algumas de suas ideias mais radicais contribuíram para a rejeição dos livros por outros cabalistas, como R. Isaac \*Luria.

Sefer ha-Kanah foi publicado em parte em 1617 em Praga, em 1730 em Wilharsdorf, em 1786 em Poritsk e em 1894 em Cra cow e em 1974 em Jerusalém. Sefer ha-Peliyah foi publicado duas vezes, em 1784 em Koretz e em 1884 em Premislany.

**Bibliografia:** M. Benayahu, The Sabbatean Movement in Greece (Heb., 1971–1977), 350–354; T. Fishman, "A Kabbalistic Perspective on Gender-Specific Commandments: On the Interplay of Symbols and Society", em: AJS Review, 17:2 (1992), 199–245; M. Oron, "A Introdução ao Sefer ha-Peliyah", em: Koveḡ al-Yad Jubilee Volume, 2 (1989), 273–95; M. Kushnir-Oron, "O Sefer Ha-Pell'ah e Sefer Ha-Kanah: Seus Princípios Cabalísticos, Crítica Social e Religiosa e Composição Literária" (Heb., Tese de Doutorado, Universidade Hebraica, Jerusalém, 1980); SA Horodezky, Ha-Mistorin be-Yisrael, 4 (1952), 341-88, M. Idel, "Saturno e Sabbatai Tzevi: Uma Nova Abordagem ao Sabbateanismo", em: P. Schaefer e M. Cohen, Rumo ao Milênio, Expectativas Messiânicas da Bíblia para Waco (1998), 173–202; I. Ta-Shma, "Onde os livros Kanah e Peliyah foram compostos?" em: Sefer Jacob Katz (1980), 56-63 (heb.).

[Moshe Idel (2ª ed.)

**KANDEL, ERIC RICHARD** (1929– ), neurofisiologista e Prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina. Kandel nasceu em Viena, Áustria, e emigrou para os EUA em abril

kandel, isaac leon

1939 depois de uma experiência de infância de ocupação nazista que determinou seu interesse ao longo da vida em comportamento. Depois de frequentar a escola primária Yeshiva of Flatbush, seguida pela Erasmus Hall High School, formou-se em história europeia em Harvard antes de entrar na New York University Medical School com a intenção inicial de seguir uma carreira em psiquiatria. Um curso eletivo na Universidade de Columbia com Harry Grundfest reforçou sua decisão de se tornar um cientista. Após a formatura (1956), ingressou no National Institutes of Health (NIH), Bethesda (1957-60), e treinou em psiquiatria clínica na Harvard Medical School (1960-65), período que incluiu um ano seminal como pós-doutorado . bolsista com Ladislav Tauc em Paris. Ele formou um grupo de neurofisiologia na Universidade de Nova York (1965-1972). Em 1972, mudou-se para o Columbia University College of Physicians and Surgeons como diretor fundador do Center for Neurobiology and Behavior, onde se tornou professor (1983), pesquisador sênior do Howard Hughes Medical Institute (1984) e diretor do Kavli Institute for Ciências do cérebro (2004). Sua pesquisa centrou-se na base biológica da memória e suas implicações para o comportamento normal e anormal. Ele foi um dos primeiros a conceber métodos experimentais para estabelecer as bases fisiológicas e moleculares de uma função crucial do cérebro. Ele trabalhou inicialmente no relativamente simples caracol marinho gigante *Aplysia* e mais tarde no hipocampo, o centro de memória, em camundongos, convencido de que apenas sistemas simples dariam uma visão do formidável desafio de compreender a consciência e a função cerebral relacionada em humanos. Ele encerrou especulações infrutíferas anteriores ao estabelecer que a memória envolve as conexões entre as células nervosas e os padrões de síntese de proteínas nessas células. Foi agraciado com o Prêmio Nobel (2000) juntamente com Arvid Carlsson e Paul Greengard. Suas outras honras incluem a adesão à Academia de Ciências dos EUA (1974), o Prêmio Lasker (1983), o Prêmio Gairdner (1987), o Prêmio Harvey do Haifa Technion (1993) e o Prêmio Wolf (1999).

Suas publicações incluem (com J. Schwartz e T. Jessell) o livro padrão *Principles of Neural Science*.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**KANDEL, ISAAC LEON** (1881–1965), educador norte-americano, especialista internacionalmente conhecido em educação comparada. Kandel nasceu na Romênia e foi para a universidade em Manchester, na Inglaterra, e na Columbia University, em Nova York. De 1914 a 1923 foi especialista em pesquisa da Fundação Carnegie para o Avanço do Ensino e produziu importantes monografias, incluindo uma sobre o sistema de exames nos Estados Unidos. De 1923 a 1947, foi professor de educação no Teachers College da Columbia University e editor do *Educational Yearbook of the International Institute*.

De 1944 a 1949 ele editou o *Universities Quarterly*, e de 1946 a 1953, *School and Society*. Em 1948-1950, Kandel foi professor de estudos americanos na Universidade de Manchester, Inglaterra. Kandel contribuiu para os campos da história educacional, teoria educacional e educação comparada e internacional. Seu trabalho mais importante foi *Educação Comparativa*

(1933), e seus outros livros incluem *History of Secondary Education* (1930), *Conflicting Theories of Education* (1938), *Intellectual Cooperation: National and International* (1944), *The New Era in Education* (1955) e *American Education in século XX* (1957). De grande importância foi seu estudo pioneiro, *The Making of Nazis* (1935), no qual ele documentou a teoria e a prática da educação nazista e alertou para seus perigos. O trabalho de Kandel se distingue pela vigorosa oposição ao extremismo na educação progressista, sua defesa da cooperação internacional em cultura e educação e sua aplicação de uma abordagem precisa e multilíngue à pesquisa educacional. Kandel foi membro do conselho consultivo dos Amigos Americanos da Universidade Hebraica, do conselho editorial de *Estudos Sociais Judaicos* e do *Instituto de Estudos Sociais e Religiosos* (Seminário Teológico Judaico da América). Ele foi coautor de um artigo sobre educação judaica na *Cyclopedia for Education de Monroe*. Ele ensinou por um período no *Instituto Judaico de Religião em Nova York*.

**Bibliografia:** LA Cremin, Isaac Leon Kandel (1966); WW Brickman, em: *Educational Forum*, 15 (1950–51), 398–412; RG Templeton, *Contribuição de Isaac L. Kandel para a Teoria da Educação Americana* (1956).

[William W. Brickman]

**KANDLEIN DE REGENSBURG** (século XIV), líder comunitário mencionado pela primeira vez nos registros de Regensburg em 1351. Kandlein era uma viúva cujos parentes, incluindo seu irmão, filho e genro, eram os agiotas mais proeminentes naquela cidade. A família, originária de Graz, também pagava os impostos mais altos. Kandlein era um dos líderes designados da comunidade judaica de Regensburg e geralmente era mencionado em primeiro lugar nas listas dos judeus importantes. Este grupo estabelecia os impostos para os judeus locais e regulava quais judeus deveriam ser autorizados a se estabelecer em Regensburg e o que deveriam pagar pelo privilégio. Em julho de 1356, o conselho de Regensburg deu a Kandlein e outros permissão para viver em Regensburg por mais dois anos e todos os direitos de cantar em sua sinagoga e em seu cemitério. Kandlein foi assassinada em algum momento antes de agosto de 1365 durante um assalto à sua casa.

**Bibliografia:** E. Taitz, S. Henry e CI Tallan, "Kandlein of Regensburg," em: *The JPS Guide to Jewish Women*, 600 AC–1900 CE (2003), 79-80; F. Bastian e J. Wideman (eds.), *Monumenta Boica Regensburger Urkundbuch*, vol. 2, *Urkunden der Stadt 1351–1378* (1956).

[Cheryl Tallan (2ª ed.)]

**KANE, BOB** (1916–1998), criador de quadrinhos norte-americano. Nascido em Nova York com o sobrenome Cahn, ele frequentou a Cooper Union e a Art Students League antes de entrar no campo dos quadrinhos. Suas primeiras tiras, Peter Pupp e Hiram Hick, foram publicadas em 1936. Em 1938, enquanto desenhava tiras de aventura para a National Comics, apareceu um herói de quadrinhos chamado Superman . O chefe de Kane pediu a ele e seu colega de escola, Bill Finger, então vendedor de sapatos, que criassem um Super concorrente. Eles desenvolveram o Batman, que saiu em maio de 1939 na *Detective Comics*, o sucessor do *National*. homem Morcego



o Caped Crusader não era tão forte quanto o Superman, mas era muito mais ágil, se vestia melhor e tinha engenhocas tecnológicas mais sofisticadas. Ele morava na Batcaverna com seu “protegido”, Robin the Boy Wonder, dirigia o Batmóvel, que tinha um laboratório criminal e um circuito fechado de televisão na parte de trás, e possuía um Batplane. Ao criar Batman, na verdade um homem chamado Bruce Wayne, uma socialite rica, Kane disse que se baseou em várias fontes: um filme de 1920, *The Mark of Zorro*, um programa de rádio chamado *The Shadow* e um filme de 1930 chamado *The Bat Whispers*. À medida que a popularidade de Batman aumentava – havia uma série de televisão, filmes de Batman, brinquedos e fantasias – ao longo dos anos, Kane fazia cada vez menos desenhos. Embora seu nome tenha aparecido na tira até 1964, o trabalho foi feito principalmente por outros artistas. De acordo com uma lembrança-homenagem de Jerry Robinson, que foi escritor durante a criação de Batman, Kane e Finger, como ele e os criadores de Superman, vieram de famílias judias de classe média assoladas pela Depressão. Bruce Wayne, ele escreveu, “é rico, bonito e equipado com um mordomo, o Batmóvel e uma série de mulheres sedutoras. Isso, é claro, representou nossa fantasia final.”

A fantasia provou ser universal. Batman logo estava falando grego, árabe e japonês, entre outras línguas. Em 1966 Kane se voltou para os desenhos infantis de televisão e em seus últimos anos dedicou-se a pinturas do Batman e litografias para colecionadores.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KANE, CAROL** (1952–), atriz norte-americana. Nascida em Cleveland, Ohio, Kane viajou muito quando criança, morando com seus pais em Paris e no Haiti antes de se estabelecer com eles em Nova York. Ela frequentou a Professional Children's School em Nova York até os 14 anos, quando começou a atuar profissionalmente em papéis teatrais em Nova York e no Nordeste. Os primeiros papéis significativos de Kane no cinema foram em *Carnal Knowledge* (1971) e *The Last Detail* (1973), e ela desempenhou um papel memorável como caixa de banco refém em *Dog Day Afternoon* (1975). Mais tarde naquele ano, Kane recebeu uma indicação ao Oscar por sua interpretação de Giti, uma jovem noiva judia em *Hester Street*, de Joan Micklin Silver, um conto da vida de imigrante no Lower East Side de Nova York por volta de 1896. Em 1977, Kane desempenhou o papel de Woody Allen. primeira esposa em *Annie Hall* e namorada de Gene Wilder em *The World's Greatest Lover*. Dois anos depois, ela recebeu elogios por seu papel como babá Jill Johnson em *When A Stranger Calls* (1979). Apesar de seu sucesso no cinema, no entanto, Kane é talvez mais conhecido por seu papel como o immi grant Simka no programa de televisão *Taxi*. A atuação de Kane como Simka, que acabou se casando com o personagem de Andy \* Kaufman no programa, *Latka*, ganhou seus prêmios Emmy em 1982 e 1983. Posteriormente, Kane apareceu em uma infinidade de filmes e programas de televisão enquanto continuava a se apresentar no teatro. Entre essas aparições, outros créditos notáveis de Kane incluem a série de TV *Brooklyn Bridge* (1991) e os filmes *Racing with the Moon* (1984), *The Princess Bride* (1987), *Ishtar* (1987), *Scrooged* (1988), *The Lemon Sisters* (1990), *Addams Family Values* (1993), *Even Cowgirls Get the Blues* (1994), *Office Killer* (1997), *Jaw*

*breaker* (1999), *My First Mister* (2001) e *Confessions of a Teenage Drama Queen* (2004).

[Walter Driver (2ª ed.)]

**KANE, GIL** (1926-2000), artista de quadrinhos dos EUA. Nascido em Latvia e chamado Eli Katz, emigrou para Nova York com sua família quando tinha três anos. Kane abandonou o ensino médio aos 15 anos para procurar trabalho desenhando histórias em quadrinhos, a primeira etapa do processo. Alguns artistas passavam suas linhas com tinta, outros acrescentavam palavras e alguns acrescentavam cores. Seu primeiro emprego foi na MLJ, editora dos quadrinhos Archie. Pouco antes de entrar no exército em 1944, Kane conseguiu um emprego na DC Comics. Ele voltou para lá depois da guerra para trabalhar no alvorecer de um novo meio e gradualmente se tornou reconhecido como um dos maiores artistas de quadrinhos. Sua descoberta veio em 1959, quando ele desenhou uma continuação para o Flash da DC, um recurso que havia sido um sucesso na década de 1940. Ele então renovou os personagens Lanterna Verde e Átomo e os fundiu com uma nova vida vibrante. Ele representou parte integrante da ressuscitação dos super-heróis na década de 1960, época conhecida como a “idade de prata” dos quadrinhos. Ele deu novas interpretações dinâmicas ao Hulk, Capitão Marvel e Homem-Aranha. Kane desenhou dezenas de milhares de páginas de super-heróis para DC e Marvel Comics, bem como para dezenas de outras empresas.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KANE, IRVING** (1908–1988), advogado americano, empresário e líder comunitário. Kane nasceu em Kiev, na Rússia, e foi para os Estados Unidos em 1913 com seus pais, que se estabeleceram primeiro em Hoboken, Nova Jersey, e depois se mudaram para Cleveland, Ohio, em 1917. Kane trabalhou em um escritório de advocacia de Cleveland até 1937, quando estabeleceu sua própria firma. Presidente da Hospital Specialty Co. de Cleveland de 1941 a 1962, foi proprietário e operou a Irving Kane Associates, uma empresa de consultoria para negócios e finanças. Kane entrou para o serviço comunitário pela primeira vez como presidente do Comitê de Relações Comunitárias Judaicas de Cleveland em 1947. Ele serviu em organizações judaicas e não judaicas em várias funções, entre elas como presidente do Conselho Consultivo Nacional de Relações Comunitárias (1949-53), vice-presidente do Congresso Judaico Americano (1956-1958) e presidente do Conselho de Federações Judaicas e Fundos de Bem-Estar (1959-1962). Ele era um membro do gabinete de campanha do United Jewish Appeal de 1961. Em 1964, Kane foi um dos 29 fiadores de alto perfil do recém-formado *Cleveland Jewish News*, bem como um dos advogados envolvidos na negociação do acordo para criar o jornal judaico da comunidade de língua inglesa. Ele também atuou como presidente do Comitê de Assuntos Públicos da América de Israel.

[Hillel Halkin / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KANEE, SOL** (1909–), filantropo, advogado e empresário canadense; oficial da comunidade judaica. Kanee nasceu em uma família de imigrantes na pequena comunidade agrícola de Saskatchewan, Melville. Graduou-se com bacharelado na Universidade de Manitoba em 1929, antes de se formar em

kaneti, selim

Direito na Universidade de Saskatchewan em 1932. Ele foi admitido na Ordem dos Advogados de Saskatchewan em 1933. Kanee retornou a Melville para começar a exercer a advocacia, mas com a eclosão da guerra na Europa ele se alistou no exército canadense. De 1940 a 1945 serviu na Artilharia Real do Canadá, aposentando-se com o posto de major. Em vez de retornar a Melville, Kanee se estabeleceu em Winnipeg, onde combinou direito e negócios. Ele se tornou presidente da Loo Line Mills e diretor da Kanee Grain Company. Em 1956, foi nomeado diretor do Banco do Canadá e atuou em seu conselho por 17 anos, o maior tempo que alguém já havia ocupado como diretor. Ele também foi diretor do Federal Business Development Bank, que oferecia serviços financeiros para apoiar o crescimento de longo prazo de empresas em todos os setores da economia canadense.

Ativo na vida da comunidade judaica e não judaica, Kanee apoiou várias organizações comunitárias e grupos de serviço em Winnipeg. Por muito tempo um oficial do Congresso Judaico Canadense, ele serviu como presidente do Executivo Nacional do Congresso Judaico Canadense e presidente da organização entre 1971 e 1974. Ele também foi presidente do conselho de governadores da Universidade de Manitoba, onde uma série de palestras anuais foi nomeado em sua homenagem. Além disso, Kanee ocupou cargos executivos voluntários no Congresso Judaico Mundial, no United Way of Greater Winnipeg, no Royal Winnipeg Ballet e na Canadian National Millers Association, entre outras organizações. Apoiador vitalício do Partido Liberal e defensor de Israel, ele esteve próximo de importantes figuras políticas canadenses e israelenses. Seu histórico de serviço comunitário foi reconhecido quando a casa de repouso judaica de Winnipeg foi renomeada em homenagem à família Kanee e, entre seus muitos prêmios, Sol Kanee foi introduzido na Ordem do Canadá em 2000.

[Judith E. Szapor (2ª ed.)]

**KANETI, SELIM** (1934-1992), professor de direito civil e tributário. Nascido em Istambul, Kaneti se formou na Faculdade de Direito da Universidade de Istambul. Em 1968 foi professor associado e em 1972 tornou-se professor de direito civil. Em 1984 foi nomeado presidente do Departamento de Finanças e Economia da Faculdade de Direito da Universidade de Istambul e presidente do Departamento de Direito Tributário. Foi também vice-diretor do Centro de Pesquisa Comparada e Aplicação do Direito da Faculdade de Direito. A partir de 1957 foi membro da Ordem dos Advogados de Istambul e trabalhou como advogado. Ele foi presidente do Conselho Secular do Rabinato Chefe da Turquia entre 1989 e 1992. Ele escreveu *Akdin ıfa Edilmediyi Def'i* (1962); *ısviçre Federal Mahkemesi Borçlar Hukuku Kararları Özel Borç ılıykileri* (1969); *Hukuki ıylemlerin evrilmesi (Tahvil)* (1972); *Sınırlı Aynı Haklar* (1972); *Medeni Hukuk Sorunları* (1976); *Aile Hukuku* (1985); e *Vergi Hukuku* (1989).

[Rifat Bali (2ª ed.)]

**KANEV**, porto no rio Dnieper, no distrito de Kiev, Ucrânia. O assentamento judaico começou no final do século 17 ou início do 18t. A partir de 98 (incluindo os arredores

aldeias) em 1765, a população judaica cresceu para 1.635 em 1847 e 2.682 (30% da população total) em 1897. Na véspera da Primeira Guerra Mundial, a maior parte do pequeno comércio na cidade estava em mãos de judeus, todos os mantimentos e lojas de tecidos também como outros. Em 6 de novembro de 1917, bandidos locais saquearam muitas propriedades judaicas; isso aconteceu novamente no início do outono de 1919 pelos soldados do general \*Denikin. O número de judeus em 1926 era de 1.305 (17,2%), e caiu para 487 em 1939 (população total de 8.020). Na década de 1920 havia uma escola de segundo grau com 59 alunos. Kanev foi ocupada pelos alemães em 16 de agosto de 1941. Os judeus que permaneceram foram reunidos em um prédio sob condições horríveis e roubados de todas as suas propriedades. Depois de dois meses eles foram levados para Korsun e assassinados em novembro de 1941 junto com os judeus locais. Kanev foi libertado em 3 de fevereiro de 1944.

[Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KANEV, ISAAC** (1896-1980), especialista em seguro social. Nascido na Crimeia, Kanev estudou ciências e economia na Universidade de Simferopol. Ele imigrou para Erez Israel em 1919 e participou da defesa de Tel ıai, onde foi ferido. Depois de trabalhar como agricultor, foi nomeado para o executivo de Kuppat ıolim em 1923, e daí em diante dedicou-se inteiramente ao campo da previdência social, completando seus estudos em Viena e Londres, após o que se tornou responsável pela pesquisa em saúde social em Kuppat ıolim. Em 1947 ele fundou o Instituto de Pesquisa Social da Histadrut e no estabelecimento do estado foi nomeado para elaborar um esquema de seguro social e serviços sociais, cujos resultados ele publicou em 1950. Ele serviu no Primeiro Knesset como um representante do \*Mapai. Em 1957, ele foi nomeado pelo governo para elaborar um esquema de seguro de saúde abrangente. A partir de 1928 foi membro do executivo da International Social Security Association, da qual foi vice-presidente de 1955 a 1964, e em 1958 lecionou num seminário das Nações Unidas sobre os problemas sociais e demográficos dos países mediterrânicos. Ele publicou um grande número de trabalhos sobre seguro social e foi premiado com o Prêmio Israel de ciências sociais em 1962.

[Gilboa Abalada (2ª ed.)]

**KANIEVSKY, JACOB ISRAEL (“o Steipler”;** 1899-1985), rabino. Kanievsky nasceu em Hornistopol, de onde derivou sua denominação “o Steipler”. Desde cedo estudou na yeshivá de Gomel, dirigida pelo “ancião de Novogradok”, Joseph Yozel \*Hurvitz. Kanievsky logo ficou conhecido como o illui (“gênio”) de Stopol. No final de sua adolescência, ele foi forçado a servir no exército russo.

Em 1925 seu primeiro livro, *Sha'arei Tevunah*, foi publicado. Após o ı azon Ish, Avraham Yeshayahu \*Karelitz, ler a obra, ele ofereceu sua irmã Miriam em casamento a Kanievsky e os dois se casaram. Emigrando para a Palestina em 1934 – cerca de um ano e meio depois que seu cunhado se estabeleceu em Bene-Berak – Kanievsky foi nomeado chefe da yeshivá Bet Yosef Novohardok em Bene-Berak. Certa vez perguntaram a Karelitz

havia algum homem em sua geração para quem se pudesse recitar a bênção "Bendito é Ele por ter compartilhado Sua sabedoria com Seus reverenciadores", e a resposta do yazon Ish foi "o Steipler".

Kanivsky foi o autor de cerca de 30 livros e dedicou muito tempo a escrever, ensinar e lidar com o vasto público que constantemente afluía à sua casa em busca de orientação espiritual. Religiosos e não-religiosos procuravam seu conselho, e judeus de muitas comunidades o procuravam em busca de orientação. Cerca de 200.000 pessoas de todo Israel cuidaram de seu funeral.

**KANIN, FAY MITCHELL** (1917– ), roteirista e líder da indústria cinematográfica e televisiva norte-americana. Nascida em Nova York filha de Bessie (Kaiser) e David Mitchell, Kanin cresceu em Elmira, NY, onde quando adolescente ganhou o Campeonato de Ortografia do Estado de Nova York. Kanin frequentou o Elmira College com uma bolsa de estudos e recebeu um BA da Universidade do Sul da Califórnia depois que a família se mudou para Los Angeles.

Kanin começou no cinema como leitora de roteiros no RKO Studios, onde conheceu seu futuro marido, Michael Kanin (1910-1993), que estava escrevendo seu primeiro roteiro. Fay e Michael, que se casaram em 1940, criaram dois filhos enquanto colaboravam por 20 anos em dezenas de roteiros para cinema, teatro, rádio e televisão. Sua versão dramática do filme japonês *Rashomon* (1957) continua a ser realizada. O irmão de Michael Kanin, Garson \*Kanin, e sua esposa, Ruth Gordon, formavam uma equipe semelhante de marido e mulher. Fay Kanin também escreveu de forma independente. Sua peça, *Goodbye, My Fancy*, sobre uma congressista, foi um sucesso na Broadway em 1949. Muitos dos roteiros de Fay Kanin apresentam personagens que refletem seus próprios valores como uma mulher de carreira instruída e independente. Eles se concentram na importância da integridade pessoal, liberdade acadêmica e realização individual. Um de seus roteiros mais importantes, *Friendly Fire* (1979), estrelado por Carol Burnett, ganhou um Emmy por sua comvente representação de um casal de Iowa que perdeu seu filho no Vietnã. Ela também ganhou um Emmy por *Diary of a Young Girl* (1974) e *Remembering Mr. Maugham* (1966). Kanin, que foi indicada com o marido ao Oscar por escrever *Teacher's Pet* (1958), também foi indicada ao Tony Award de Melhor Livro (Musical) por *Grind* em 1985.

Kanin atuou por mais de 25 anos em vários cargos de liderança na indústria cinematográfica, incluindo governador da Academia de Artes e Ciências Cinematográficas, representando o ramo de roteiristas; presidente da Academy Foundation, o braço educacional e cultural da Academia; e presidente do Conselho Nacional de Preservação de Filmes da Biblioteca do Congresso. Ela era uma oficial da Writers Guild Foundation e membro do conselho de administração do American Film Institute. De 1979 a 1983, Kanin foi presidente da Academia de Artes e Ciências Cinematográficas por quatro mandatos consecutivos, a única mulher eleita para esse cargo desde o breve período de Bette Davis como presidente em 1941.

**Bibliografia:** H. Reisen. "Kanin, Fay," em: PE Hyman e DD Moore (eds.) *Mulheres Judias na América*, vol. 1 (1997), 718-19.

[Sharon Pucker Rivo (2ª ed.)]

**KANIN, GARSON** (1912–1999), dramaturgo e diretor norte-americano. Kanin, nascido em Rochester, Nova York, tornou-se diretor de Hollywood de Samuel Goldwyn aos 25 anos. Ele dirigiu John Barry mais em *A Great Man Votes* (1939) e *Ginger Rogers em Bachelor Mother* (1939) e *Tom, Dick and Harry* (1941). Após o serviço militar durante a Segunda Guerra Mundial, Kanin foi co-diretor, com Sir Carol Reed, de *The True Story* (1945). O filme era sobre a vitória dos Aliados e ganhou o Oscar de Melhor Documentário.

As peças que Kanin escreveu que foram realizadas na Broadway incluem *The Smile of the World* (1949), *Rat Race* (1950), *The Live Wire* (1950), *A Gift of Time* (1962) e *Come on Strong* (1962). Ele escreveu e dirigiu os sucessos da Broadway *Born Yesterday* (1946) e *Do Re Mi* (baseado em sua novela, 1960; indicações ao Tony de Melhor Musical e Melhor Diretor). Ele também dirigiu produções da Broadway como *The Rugged Path* (1945), *Anos Atrás* (1947), *The Leading Lady* (1948), *O Diário de Anne Frank* (1955, indicação ao Tony de Melhor Diretor), *Um Buraco na Cabeça* (1957), *Domingo em Nova York* (1962), e *Garota Engraçada* (1964). Ele produziu e dirigiu *A Very Rich Woman* (1965), escrito e interpretado por sua esposa escritora e atriz Ruth Gordon.

No campo do cinema, Kanin e Gordon foram co-autores de filmes como *A Double Life* (1947, indicação ao Oscar de Melhor Roteiro), *Costela de Adão* (1949, indicação ao Oscar de Melhor Roteiro), *The Marrying Kind* (1952), *Pat e Mike* (1952, indicação ao Oscar de Melhor Roteiro), e *Deveria Acontecer com Você* (1954). Em 1969, escreveu e dirigiu os filmes *Where It's At* (baseado em seu romance) e *Some Kind of a Nut*. Em 1979, o casal co-escreveu o filme para TV *Hardhat and Legs*. Em 1980, o romance de Kanin *Movieola* (1979) foi adaptado em três filmes separados feitos para a TV: *This Year's Blonde*; *A Guerra Scarlett O'Hara*; e *Os Amantes Silenciosos*.

Ruth Gordon morreu em 1985; Kanin casou-se com a atriz Marian Seldes em 1990. Ele era irmão do roteirista Michael Kanin (1910–1993).

Em 1999, o filme *Diary of a Young Girl* (1974) e *Remembering Mr. Maugham* (1966), *Cast of Characters: Stories of Hollywood* (1969), *Tracy and Hepburn: An Intimate Memoir* (1971), o romance *A Thousand Summers* (1973), *Hollywood* (1974), os romances *One Hell of an Actor* (1977) e *Smash* (1980), *Together Again: Stories of the Great Hollywood Teams* (1981) e o romance *Cordelia* (1982).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KANIUK, YORAM** (1930– ), escritor israelense. Kaniuk, que nasceu em Tel Aviv, lutou na Guerra da Independência, durante a qual foi ferido, passou a década de 1950 como jornalista e pintor em Nova York e, em 1961, estabeleceu-se em Tel Aviv. Um dos escritores mais prolíficos do país, sua obra reflete as mudanças na sociedade israelense ao mesmo tempo em que questiona a chamada narrativa sionista. A voz desiludida e crítica de Kaniuk lembra a de YH \*Brenner, escritor que ele admira muito e com quem compartilha uma afinidade temática e expressiva.

kaniuk, yoram

Suas obras, misturando elementos autobiográficos com preocupações coletivas, giram em torno de três grandes temas: o conflito árabe/palestino-israelense e em particular a Guerra da Independência, o Holocausto e a atitude do novo judeu, o israelense, em relação à tradição da diáspora.

O protagonista do primeiro romance de Kaniuk, *Ha-Yored le Ma'alah* (que apareceu em uma tradução para o inglês como *The Acrophile* em 1961, dois anos antes de ser publicado em hebraico!), que é atormentado por sentimentos de culpa por ter matado um menino árabe durante a guerra, preferindo viver em total isolamento a retornar ao seu país natal. Tema semelhante, claramente inspirado na experiência pessoal de Kaniuk nos Estados Unidos, é tratado no romance *Sus-Ey* (1974; *Rocking Horse*, 1977). O dilema moral, presente em várias obras de outros escritores de sua geração, está na base de muitos dos romances de Kaniuk, incluindo *Bitto* (1987; *His Daughter*, 1988) e *Aravi Tov* (1984; *Confessions of a Good Arab*, 1987), este último sendo uma saga de família árabe-judaica convincente e deliberadamente provocativa, que "pretende fraturar o osso mal colocado que deforma o Oriente Médio" (*The Los Angeles Times*). Enquanto seu segundo romance, *Yimmo Melekh Yerushalayim*

(1965; *Himmo King of Jerusalem*, 1969), descreve a dramática relação entre um soldado israelense gravemente ferido e a enfermeira que atende às suas necessidades em um antigo mosteiro em Jerusalém durante a Guerra da Independência, o terceiro romance, *Adam Ben Kelev* (1968; *Adam Resurrected*, 1969; 1971) marca uma nova direção temática e estilística na prosa de Kaniuk. Neste romance, bem como em *Ha-Yehudi ha-Ayaron* (1982; *O Último Judeu*, 2005), Kaniuk confronta as cicatrizes sempre abertas dos sobreviventes do Holocausto e sua vida traumatizada. Em estilo expressionista, áspero, macabro e provocativo, Kaniuk conta a patética e grotesca história de Adam Stein, um palhaço conhecido na Europa, que sobreviveu ao campo de extermínio porque entretinha as vítimas a caminho da câmara de gás. Stein chega a Israel, mas sofre um colapso nervoso. Paciente de um instituto de reabilitação e terapia, ele preside um reino demente que inclui pessoas perturbadas, como Jenny, que lhe fornece serviços médicos e sexuais, e um "cachorro", que lentamente mostra sentimentos e finalmente pode até falar. O romance, que foi traduzido para quatorze idiomas, também foi encenado com sucesso e é, sem dúvida, um dos romances hebraicos mais originais e poderosos sobre o Holocausto. O Último Judeu, uma das obras mais ambiciosas de Kaniuk, que tenta apresentar um panorama histórico do destino judaico no século XX, é a história trágico-grotesca de Ebenezer Schneurson, que acredita ser o "último judeu". Confrontar o Holocausto e as feridas incuráveis dos sobreviventes levou Kaniuk também a olhar mais de perto as relações entre alemães e judeus. Em *Post Mortem* (1992), um retrato impressionante, embora perturbador, de seus pais, Kaniuk não esconde suas emoções ambivalentes em relação à Alemanha e sua cultura. Foi o pai, Moshe Kaniuk, por muitos anos diretor do Museu de Tel Aviv, que imbuíu seu filho de uma paixão pela língua alemã e sua cultura. Kaniuk conta como ele, um menino em Tel Aviv da década de 1930, queria se livrar dos atributos onipresentes de Sabra

e se assemelham aos filhos dos Templários Alemães. Um dos autores israelenses de maior sucesso na Alemanha, Kaniuk visitou aquele país muitas vezes e publicou em 2002 (primeiro em alemão, dois anos depois em hebraico!) suas impressões de um país assombrado e assombrado.

Outras obras em prosa de Kaniuk examinam o Mito Sionista e sua realização, como em *Afar ve-Teshukah* ("Solo e Desejos", 1975) ou *Ha-Sippur al Dodah Shlomiyon ha-Gedolah* (1976; *Tia Schlomzion, a Grande*, 1978); falam do amor apaixonado e obsessivo de um produtor de cinema de 60 anos por uma mulher muito mais jovem ("Another Love Story", 1996); relatam um encontro imaginário e bem-humorado com a rainha Elizabeth (*Ha-Malkah va-Ani*; "The Queen and I", 2001); ou relembrar momentos pessoais, tanto turbulentos quanto inspiradores, na Nova York dos anos 1950 (*Y ayim al Neyar Zekhukhit, "I Did It My Way"*, 2003). Em 2005, Kaniuk publicou *Ha-Ne'ederet mi-Nayal Zin*, um thriller sofisticado no qual examina a corrosão dos valores na sociedade israelense.

Kaniuk também escreveu livros para jovens leitores, como *Wasser man* (1988), e um romance biográfico sobre o comandante do famoso navio *Exodus* (1999). Kaniuk ganhou o Prix de Droits de l'Homme em Paris (1997) e recebeu o Prêmio Bialik (1999). Em 2000 foi premiado com o prestigioso Prix Méditerranée Étranger.

Os livros de Kaniuk foram traduzidos para vinte idiomas, e uma lista está disponível no site da ITHL em [www.ithl.org.il](http://www.ithl.org.il)

**Bibliografia:** A. Feinberg, "The Story of Great Aunt Schlomzion", em: *Modern Hebrew Literature*, 1:3-4 (1975), 73-75; U.M.A. Feinberg, "Afar u-Tesuká", em: *Moznayim*, 42 (1976), 149-150; H. Barzel, "Derekh ha-Sippur shel Y. Kaniuk," em: *Alei Sia'y*, 7-8 (1980), 172-190; G. Moked, "Ha-Toda'ah ve-ha-Eimah shel Y. Kaniuk," em: *Ye dioth Aharonoth* (19 de junho de 1981); J. Green, "Ambições e Obsessões", em: *Modern Hebrew Literature*, 9:3-4 (1984); O. Bartana, "Anatomiyyah shel Melankholiyyah Yehudit", em: *Akshav* 49 (1984), 303-308; H. Dan iel, "Die israelische Tragödie, Bekenntnisse eines guten Araber", em: *Allgemeine juedische Wochenzeitung* (5 de maio de 1989); W. Hinck, "Adam Hundesohn," em: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (10 de fevereiro de 1990); G. Dachs, "Der letzte Jude", em: *Die Zeit*, 17 (19 de abril de 1991); R. Jütte, "Der letzte Jude", em: *Allgemeine juedische Wochenzeitung*, 47:29 (16 de julho de 1992); R. Ben-Shahar, "Al Leshon ha-Roman 'Bitto' shel Y. Kaniuk," em: *Lashon ve-Ivrit*, 4 (1999), 36-45; H. Halperin, "Ha-Im Immo shel Yoram Kaniuk Yoda'at Levashe! Ha-y omarim ha-Biografiyim bi Y'iroi Kaniuk," em: *Moznayim* 69:5 (1995), 13-17; H. Zmiri, "Ha-Tekst ke-Sheder shel Idiologiyyah ve-Tikshoret", em: *Moznayim*: 71:4, 27-32; G. Kaynar, "A Experiência do Holocausto através da Profanação Teatral", em: C. Schumacher (ed.), *Encenação do Holocausto* (1998), 53-69; J. Lushizki, "Kalat ha-Met", em: *Mabbatim fiktiviyyim al Kolno'a Yis raeli* (1998), 247-260; G. Shaked, "Reshut ha-Ze'akah," em: *Mabbatim* 66-92; G. Shaked, *Ha-Sipporet ha-Ivrit*, 5 (1998), 183-205; L. Haber, "Fato e Ficção por Yoram Kaniuk," em: *Midstream*, 46:8 (2000), 33-35; G. Morahg, "Mekorot Musmakhim", em: *Me'ykarei Yerushalayim be-Sifrut Ivrit*, 18 (2001), 341-357; D. Juette, "Yoram Kaniuks Der Letzte Berliner", em: *Mitteilungsblatt*, 178:12 (2002), 12; Y. Orian, "Yoman Mas'a be-Moledet ha-Na'yim," em: *Maariv* (28 de maio de 2004); M. Azaryahu, "Ha-Emet ve-ha-Elbon," em: *Haaretz Sefarim* (9 de junho de 2004); D. Juette, "Die Queen, ihr Liebhaber und ich," em: *Stutt garter Zeitung* (3 de setembro de 2004).

[Anat Feinberg (2ª ed.)]

**KANN, JACOBUS HENRICUS** (1872–1945), banqueiro; fundador da Organização Sionista na Holanda. Nascido em Haia, Kann foi desde 1891 o proprietário e gerente do banco de sua família, Lissa & Kann – um dos maiores bancos da Holanda (fundado em 1805) e por três gerações o da família real holandesa. O Der Judenstaat de Herzl causou uma grande impressão em Kann, que até então não estava envolvido na vida pública judaica. Participou como observador no Primeiro Congresso Sionista (1897) e mais tarde tornou-se assessor de Herzl, especialmente em questões bancárias. Ele e David \*Wolffsohn estavam entre os fundadores do \*Jewish Colonial Trust, apesar de sua hesitação anterior sobre a eficácia financeira do banco. Ele estabeleceu a Organização Sionista na Holanda, tornando-se seu líder e representante no Conselho Geral Sionista (então chamado Comitê de Ações Maiores; 1897-1905). No Sétimo Congresso Sionista (1905) foi eleito para o Executivo Sionista (o "Comitê de Ações Menores"), reduzido a três membros, Kann, Wolffsohn e Otto \*Warburg, no Oitavo Congresso Sionista (1907). O tempo todo, ele foi um lutador entusiástico do sionismo político de Herzl em oposição ao sionismo "prático", que a organização sionista introduziu durante seu mandato no executivo. Quando a oposição a Wolffsohn foi vitoriosa no X Congresso (1911), Kann também renunciou, mas continuou a administrar as instituições financeiras (o Jewish Colonial Trust e o Anglo-Palestine Bank). O terreno do subúrbio "A'juzzat Bayit" perto de Jaffa, comprado por uma associação de colonos em Ereÿ Israel e do qual Tel Aviv se desenvolveu, foi registrado em seu nome. Impressões de sua visita a Ereÿ Israel em 1907, publicadas em seu Ereÿ Israel (holandês, 1908; alemão, 1909; francês, 1910), incluíam uma demanda por um governo autônomo judaico em Ereÿ Israel. Essa demanda suscitou fortes críticas de V. \*Jabotinsky, então chefe da imprensa sionista em Constantinopla, que afirmou que a declaração de Kann estava causando danos políticos ao sionismo na capital otomana. Quando Wolffsohn rejeitou seu argumento, Jabotinsky renunciou e deixou Constantinopla. A partir de 1911, Kann permaneceu na oposição sionista.

Não participou dos Congressos Sionistas após a Primeira Guerra Mundial. No entanto, mudou-se para a Palestina em 1923 como cônsul-geral da Holanda (até 1927). Ele retornou à Holanda em 1931, trabalhando em prol de diferentes projetos na Palestina (entre eles o estabelecimento da Biblioteca Nacional Judaica no Monte Scopus, usando os recursos do Fundo Wolffsohn, etc.). Após os distúrbios de 1929 na Palestina, Kann publicou um panfleto em inglês (1930) no qual criticava as ações do Executivo sionista em questões econômicas e nas relações árabe-judaicas. Quando a Holanda foi ocupada pelos alemães na Segunda Guerra Mundial, ele foi demitido do banco e acabou deportado para Theresienstadt, onde morreu pouco antes da libertação.

**Bibliografia:** N. Sokolow, *History of Zionism*, 2 (1919), em dex; A. Boehm, *Die Zionistische Bewegung*, 1 (1935), índice; T. Herzl, *Diários Completos*, ed. e tr. por R. Patai (1960), índice; J. Simon, em: *Haaretz* (11 de março de 1945).

[Getzel Kressel]

**KANN, MOISÉS** (m. 1761), chefe da yeshivá em Frankfurt no Meno. Nascido em uma família rica e influente que residia em Frankfurt desde 1530, Moses era uma das principais autoridades de sua época. Sua primeira esposa era filha do famoso judeu da corte Samson \*Wertheimer, que colaborou com Moisés para permitir que JL Frankfurter, o rabino de Frankfurt, publicasse uma nova edição do Talmud (Amsterdã-Frankfurt, 1714-22). Quando o Talmud foi confiscado após as denúncias do apóstata Paul Christian, Moisés apelou para o eleitor de Mainz; a ordem de confisco foi finalmente rescindida em 1753. A segunda esposa de Moses era filha do judeu da corte Behrend \*Lehmann. O estudioso talmúdico Jacob Joshua \*Falk deve sua nomeação ao rabinato de Frankfurt em grande parte à influência de Moisés.

Moses e seu irmão BEER LOEB ISAAC dobraram a soma de 10.000 táleres, que seu pai havia deixado para o sustento de estudiosos, e a presenteou à comunidade em 1736. Em 1749 David Meyer Kulp iniciou uma revolta contra a longa e impopular oligarquia de Beer Loeb Isaac governar a comunidade. O pomo da discórdia era o controle do tesouro comunal. Os judeus de Frankfurt se dividiram em facções opostas, os distúrbios eclodiram e as tropas tiveram que ser convocadas. Beer Loeb Isaac foi apoiado pelo conselho da cidade, enquanto Kulp apelou para o imperador. Uma investigação absolveu Beer Loeb Isaac das acusações de peculato. Ambos os contendores foram empobrecidos pelo litígio contínuo; o poder da família Kann foi quebrado e reformas constitucionais foram introduzidas na comunidade. Beer Loeb Isaac morreu em 1754; seu filho, LAZARUS BEER ISAAC, estabeleceu-se em Haia cerca de um ano depois. O filho de Lázaro, HIRSCHEL (1772-1819), fundou a empresa Lissa & Kann, que seu filho, ELEAZAR (1810-1890), transformou em uma importante casa bancária. O neto de Eleazar, Jacobus Henricus \*Kann, também banqueiro, era um conhecido filantropo e sionista.

**Bibliografia:** I. Kracauer, *Geschichte der Juden in Frankfurt...*, 2 vols. (1925–27), índice SV Kann, Baer; M. Horowitz, *Frankfurter Rabbinen...*, 4 vols. (1882–85), passim; °. Stevens, em: *Studia Rosenthaliana*, 4 (1970), 43-95; A. Dietz, *Stammbuch der Frankfurter Juden* (1907); H. Schnee, *Die Hoffinanz und der moderne Staat*, 6 (1967), 244-9.

**KANN, PETER R.** (1947–), editor norte-americano. Natural de Princeton, NJ Kann formou-se na Universidade de Harvard com bacharelado em jornalismo. Ingressando no escritório de São Francisco do *The Wall Street Journal* em 1963, Kann tornou-se repórter da equipe no ano seguinte e trabalhou nos escritórios de notícias de Pittsburgh e Los Angeles. Em 1967, Kann tornou-se o primeiro repórter residente do *Journal* no Vietnã. De 1969 a 1975, ele continuou a cobrir a Guerra do Vietnã, bem como outros eventos na Ásia, como repórter itinerante baseado em Hong Kong. Em 1972, ele recebeu o Prêmio Pulitzer por reportagem distinta sobre assuntos internacionais por sua cobertura da guerra Índia-Paquistão de 1971. Em 1976, Kann foi nomeado o primeiro editor e editor do *The Asian Wall Street Journal*, com sede em Hong Kong. Após 12 anos na Ásia, Kann retornou aos Estados Unidos em 1979.

kannegiser, leonid akimovich

e no ano seguinte foi nomeado editor associado do Journal e vice-presidente da Dow Jones & Company, editora do Journal. Mais tarde naquele ano, tornou-se diretor de operações da Dow Jones. Ele se tornou diretor executivo em janeiro de 1991 e presidente do conselho em julho de 1991. Durante seu mandato, o Wall Street Journal cresceu significativamente à medida que os leitores buscavam mais informações comerciais. Kann também presidiu a expansão do Journal de cinco dias para seis dias, quando adicionou uma edição de sábado orientada a recursos em 2005. A esposa de Kann, Karen Elliott House, que recebeu o Prêmio Pulitzer de reportagem internacional em 1984 por sua cobertura do Oriente Médio, tornou-se editora do The Wall Street Journal em 2002.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KANNEGISER, LEONID AKIMOVICH (1873-1918).** Poeta russo que assassinou MS Uritsky, o presidente da Polícia Secreta de Petrogrado, a Cheka. O avô de Kannegiser, um médico, alcançou o status de nobreza enquanto seu pai era um engenheiro famoso. Ambos estavam envolvidos na vida comunitária judaica. Kannegiser nasceu em São Petersburgo. De 1915 a 1917 estudou no Instituto Politécnico de Petrogrado, depois ingressou na União dos Estudantes Politécnicos Judeus. Após a Revolução de Fevereiro de 1917, ingressou na academia militar e foi eleito presidente dos cadetes socialistas. Sua atitude em relação à Revolução de Outubro foi positiva, mas após a conclusão do tratado de paz de Brest-Litovsk, ele começou a ser altamente crítico dos bolcheviques. O assassinato de Uritsky e a tentativa de morte de Lenin no mesmo dia (30 de agosto de 1918) serviram de pretexto para as autoridades soviéticas declararem seu "terror vermelho". Kannegiser foi executado pela Cheka em Petro grad logo depois.

Desde a infância Kannegiser escreveu poesia. Ele era próximo dos Acmeístas (ver O. \*Mandelstamm). Motivos judaicos aparecem em sua poesia (por exemplo, em "Yevreyskoe venchanie"; "Jew ish Betrothal"). A antologia Leonid Kannegiser contendo vários de seus poemas líricos sobreviventes com memórias dele por M. \*Aldanov e outros apareceu em Paris em 1928. Uma grande parte da herança literária de Kannegiser é preservada nos arquivos fechados dos Arquivos de Literatura do Governo Central e Arte em Moscou.

[A Enciclopédia Judaica Mais Curta em Russo]

**KANER, LEO (1894-1981),** psiquiatra infantil norte-americano. Kanner, nascido em Klekotow, na Áustria, emigrou para os Estados Unidos em 1924. Em 1928 iniciou sua ligação com a Universidade Johns Hopkins, onde foi nomeado professor associado de psiquiatria em 1948 e professor de psiquiatria infantil em 1957. Foi presidente da seção de psiquiatria infantil da American Psychiatric Association em 1942-43.

Kanner pode muito bem ser considerado o pai da psiquiatria infantil americana. Vindo da tradição da psiquiatria psicobiologicamente orientada, ele deu atenção proporcional, ao descrever a base do comportamento, aos aspectos constitucionais, biológicos, ambientais, psicológicos e situacionais.

aspectos da vida da criança. Por mais de duas décadas, seu livro *Psiquiatria Infantil* (1935, 1957) foi o livro básico neste campo, e deixou seu impacto sobre a psiquiatria infantil nos Estados Unidos e na Europa. Ele é particularmente conhecido por sua descrição original de "autismo infantil precoce", ou o que agora é chamado de "autismo de Kanner" – um distúrbio comportamental grave que é aparente desde a primeira infância. Ele escreveu a introdução à *Modern Perspective in International Child Psychiatry* (ed. por JC Howells, 1969).

[Joseph Marcus]

**KANOVICH, GRIGORY** (pseudônimo de **Yakov Semenov ich;** 1929–), prosador, poeta e dramaturgo soviético. Kanovich, que escrevia em russo e lituano, nasceu na cidade de Ionava perto de Kaunas ou, segundo outra fonte, na própria Kaunas, na família de um alfaiate judeu praticante. Em 1953 ele se formou na Universidade de Vilnius. Seus primeiros escritos foram publicados em 1949. Ele escreveu coleções de poesia em russo: *Dobroye utro* ("Bom dia", 1955) e *Vesen niy grom* ("Primavera do trovão", 1960); de epigramas literários e paródias em lituano ("Com um olho alegre", 1964; *Nus no Olimpo*, 1981); 30 peças e cenários de filmes (alguns co-autoriados) sobre temas contemporâneos; e traduziu prosa literária do lituano para o russo.

As obras em prosa russa de Kanovich são quase todas dedicadas à vida dos judeus lituanos. O tema da busca moral de um menino judeu de um shtetl lituano em suas longas histórias "Ya smotryu na zvezdy" ("Eu olho para as estrelas", 1959) e "Li chnaya zhizn'" ("Vida privada", 1967) é desenvolvido em sua trilogia *Svechi na vetru* ("Velas ao Vento") que consiste nos romances: *Ptitsy nad kladbishchem* ("Pássaros sobre o Cemitério", 1974), *Blagoslovi i list'ya i ogon'* ("Abençoe tanto as folhas quanto o fogo", 1977), *Kolybel'naya snezhnoy babe* ("Canção de ninar para um boneco de neve", 1979, traduzido para o hebraico em 1983). A trilogia, cuja ação se passa entre 1937 e 1943, recria o mundo tradicional e a espiritualidade dos judeus do Leste Europeu. Os eventos, mesmo os de maior escala, como o Holocausto, são apresentados pelos olhos de um jovem e, à medida que ele se desenvolve, de um jovem; em sua estrutura, o romance em alguns lugares se assemelha a um diário lírico. Um elemento épico e filosófico predomina no ciclo de romances de Kanovich dedicados à vida do shtetl judaico do final do século XIX e início do século XX – *Slëzy i molitvy durakov* ("Lágrimas e orações de tolos", 1983); *I net rabam raya* ("Não há céu para os escravos", 1985), *Kozlenok za dva grosha* ("Um garoto por dois centavos"). O caráter étnico dos romances (o modo de pensar dos heróis, reminiscente da dialética talmúdica, e seu modo de falar) e os problemas que eles levantam (a aspiração das massas judaicas pela autopreservação nacional, o sentimento de responsabilidade pela essência ética e étnica do povo, a tendência de parte da intelectualidade judaica de rejeitar sua identidade por causa da carreira e assimilação) trouxeram popularidade a essas obras entre os judeus soviéticos. Kanovich visitou Israel em 1980 e se estabeleceu lá em 1993.

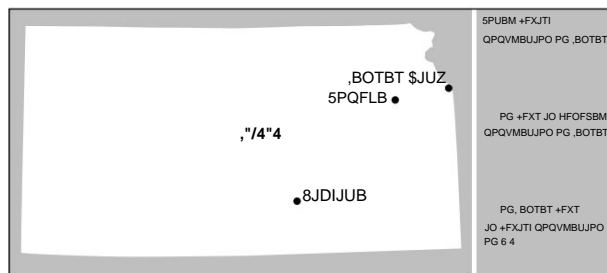
[A Enciclopédia Judaica Mais Curta em Russo]

**KANOVITZ, HOWARD** (1929–), pintor norte-americano. Kanovitz nasceu em Fall River, Massachusetts, e estudou na Providence College, Rhode Island (1947–49), e na Rhode Island School of Design (1949–51). Lecionou no Brooklyn College e no Pratt Institute, em Nova York, até 1964, quando se mudou para Londres. Kanovitz alcançou destaque internacional com o desenvolvimento do “Foto-Realismo” no final da década de 1960 e a exposição com esse título de pintores e escultores americanos, que percorreu a Europa em 1973. A obra de Kanovitz tende a ser mais complexa do que a dos meticulosos imitadores de realidade; ele costuma trabalhar em formas de colagem ou tridimensionais. Em entrevista à revista alemã *Kunst* (4<sup>o</sup> trimestre, 1971), ele explicou: “Não há nada em meu trabalho que não seja real, mas não há nada real em meu trabalho além de pintura, tela e maca. Há muito, porém, que parece ser real, e essa semelhança é a maneira de esfriar minha visão ansiosa... A questão para mim é encontrar na pintura de imagens aquele estágio que traz os objetos a um estado de relação relaxada. A outros objetos, por mais absurdos que sejam, e tudo isso deve ocorrer de forma lógica e com bom senso”. Sua primeira exposição individual foi na Stable Gallery, Nova York, em 1962, desde quando realizou inúmeras exposições na América, incluindo o Museu Judaico, Nova York, em 1964.

[Charles Samuel Spencer]

**KANSAS**, estado do meio-oeste no centro dos Estados Unidos. A população em 2001 era de 2.692.000, com uma população judaica de 14.000, a maior parte dos judeus vivendo na área metropolitana de Kansas City. Wichita tem cerca de 1.300 judeus. Os primeiros colonos judeus começaram a chegar logo depois que o Território do Kansas foi estabelecido em 1854. Duas das primeiras chegadas foram August \*Bondi e Theodore Wiener, que eram membros do exército Free-Soil de John Brown e também lutaram na Guerra Civil. O primeiro cemitério judeu do estado foi o Mt. Zion Cemetery Association, fundado em Leavenworth em 1857. Essa cidade também foi o local da primeira congregação do estado, B'nai Jeshurun, que foi formada em 1859. Uma congregação ortodoxa, Beth Jacob, foi organizado muito mais tarde. A segunda congregação a ser formada no Kansas foi Emanu-El, de Wichita, em 1885. O primeiro rabino, Bernard Cantor, foi morto em 1920 enquanto servia como representante do Comitê de Distribuição Conjunta em Leavenworth. Uma congregação ortodoxa, Ahavath Achim, foi organizada em 1913. A I. Goldsmith Memorial Library, contendo a maior coleção de Judaica no Kansas, estava localizada em Wichita. Foi nomeado após Ike Goldsmith, que abriu a primeira livraria da cidade e foi um dos fundadores do Templo Emanu-El.

Havia muitas colônias agrícolas judaicas mal sucedidas, a mais importante das quais era Beersheba, fundada em 1882 por Isaac Mayer Wise. Outras colônias, como Lasker, Montefiore, Gilead, Touro, Leeser e Hebron também falharam. Os colonos voltaram para o leste, mudaram-se para o Colorado ou se juntaram a outros assentamentos. Em 1890, o Kansas continha seis congregações judaicas, com 486 membros. Entre essa data e 1905, apenas mais uma foi formada, Ohev Shalom, em Kansas City. Em 1917, o Centro Comunitário Judaico do Kansas



População judaica do Kansas, 2001.

City, Kansas abriu suas portas pela primeira vez. Em 1924, a Congregação Beth Shalom foi organizada em Topeka, e a cidade de Hutchinson mais tarde construiu um centro judaico. Muitos judeus estavam espalhados entre as comunidades menores do Kansas, onde muitas vezes não havia um número suficiente para organizar uma congregação. Existem antigos cemitérios judaicos em Atchinson, Fort Scott e Eudora, indicando que essas cidades já tiveram comunidades judaicas, que desde então desapareceram. A Federação Judaica Mid-Kansas foi criada em 1935 para unificar a população judaica do centro-sul do Kansas. Em 1959 veio o estabelecimento da The Jewish Community Foundation de Kansas City, Kansas, que fornece educação e contribuições de caridade, bem como cuida das necessidades econômicas urgentes da comunidade. O Kansas City Jewish Chronicle foi fundado em 1920 para fornecer aos judeus de Kansas City, Kansas e Missouri notícias sobre sua comunidade. Nos últimos anos, a população judaica do Kansas diminuiu muito, principalmente porque os jovens frequentam faculdades em áreas de maior população judaica e não retornam ao Kansas. Ainda assim, as duas principais universidades do estado, a University of Kansas e a Kansas State University, mantêm casas Hillel que ajudam suas populações estudantis a viver uma vida judaica no campus e oferecem cursos de estudos judaicos. Vários judeus do Kansas se distinguiram na vida pública, como Adolph Gluck, prefeito de Dodge City; Sol Kohn, prefeito de Wichita; e BI Litovich, presidente da Kansas Bar Association. Os judeus do Kansas são servidos pela Federação Judaica de Topeka-Lawrence e pela Federação Judaica de Bem-Estar de Mid-Kansas. Dan \*Glickman era um congressista dos EUA representando Wichita e mais tarde o primeiro secretário de agricultura judeu. O senador Abraham \*Spector da Pensilvânia nasceu no Kansas e era descendente de fazendeiros judeus.

[Helen Kragness-Romanishan / Ben Paul (2<sup>a</sup> ed.)]

**KANSAS CITY**, centro comercial e industrial de Missouri, no rio Missouri, em frente a Kansas City, Kansas; A população judaica totalizou aproximadamente 19.000 ou 1,1 por cento da população total da cidade que está listada como 2.692.000 (2005).

Já em 1839, vários judeus haviam encontrado seu caminho para o assentamento de Wyandotte, Missouri, que não foi renomeado “Kansas City” até 1889. Entre os primeiros residentes judeus estavam Herman e Benjamin Ganz, Henry Miller e Lewis Hammerslough. Durante a Guerra Civil, 12 judeus serviram na guarda local e outro, o tenente-coronel Reuben E. Hershfield, era comandante do vizinho Fort Leavenworth.

Kansas City, MO, faz parte da grande área de Kansas City, que incorpora Kansas City, Kansas, bem como seus subúrbios circundantes. A primeira organização judaica em Kansas City foi uma sociedade funerária fundada em 1864. Três anos depois, um capítulo local da B'nai B'rith foi formado. A primeira sinagoga, Bnai Jehudah, foi estabelecida em 1870 como uma congregação reformista. Uma congregação ortodoxa, Keneseth Israel, foi organizada em 1878; uma década depois, sua ala mais liberal se separou para se tornar a Congregação Beth Shalom. Bnai Jehudah abriu a primeira escola dominical da cidade na década de 1880 e Keneseth Israel fundou um talmud torá em 1901. À medida que a população judaica de Kansas City crescia, outras instituições não demoraram a seguir. O primeiro grupo social judaico da cidade, o Clube do Progresso, foi estabelecido em 1881. Em 1895 foi formado um capítulo do Conselho de Mulheres Judias e em 1901 foi estabelecido o Serviço de Família e Crianças Judaicas para ajudar no reassentamento e aconselhamento. Em 1913, o primeiro grupo Hadassah surgiu após a visita de Henrietta Szold. Um ramo do Círculo de Trabalhadores foi criado em 1904. Um Lar Judaico para Idosos foi aberto em 1912 e um Centro Comunitário Judaico e YMHA-YWHA em 1917. A Kansas City United Jewish Charities, fundada em 1901, estabeleceu o Jewish Educational Institute em 1907 e um centro de saúde, o Alfred Benjamin Dispensary, em 1919. Enquanto a UJC ampliava seus serviços, os recém-chegados desenvolviam outras agências que forneciam ajuda de maneiras muitas vezes mais aceitáveis para seus beneficiários, como o Hebrew Ladies Relief, o Hebrew Free Sociedade de Empréstimo, o Lar dos Órfãos Judeus e a Loja dos Viajantes. O sionismo teve seus apoiadores em Kansas City desde a época do primeiro Congresso Sionista em 1897, e vários grupos sionistas foram formados logo depois. A década de 1920 testemunhou o crescimento contínuo da vida institucional. O semanário Kansas City Jewish Chronicle vem relatando a atividade judaica na área desde que começou a ser publicado em 1920. Em 1926, a Jewish Memorial Association foi formada e logo depois recebeu uma doação de \$ 200.000 para a construção de um hospital com um kasher.

cozinha. O edifício, primeiro chamado Hospital Menorah e depois o Centro Médico Menorah, foi dedicado em 1931.

A crise econômica da década de 1930 representou uma grave ameaça econômica para as instituições judaicas de Kansas City, e em 1933 a situação tornou-se tão ruim que o Centro Comunitário Judaico quase foi forçado a fechar suas portas. Para enfrentar esse desafio, vários líderes da comunidade desenvolveram um plano para estabelecer uma federação e realizar uma campanha para necessidades imediatas. A ação conjunta foi um sucesso e, desde então, a federação continuou a atender às necessidades financeiras da comunidade. A tendência de consolidação continuou no final dos anos 1930 e 1940. Em 1939 a Associação Rabinica foi organizada por Samuel S. Mayerberg e Gershon Hadas e em 1945 todas as organizações comunitárias foram reunidas em um conselho combinado com a federação. Em 1968 Kansas City tinha sete congregações: Bnai Jehudah, Beth El (est. 1958), e a New Reform Congregation (est. 1967) eram Reform; Ohav Shalom (est. 1930), Beth Israel-Abraham (est. 1958) e Kehi lath Israel (est. 1959) eram ortodoxos; e Beth Shalom no subúrbio de Overland Park era conservadora. Além de con

escolas gregorianas, uma escola judaica, a Academia Hebraica, foi fundada em 1966. A educação judaica para adultos, anteriormente oferecida pela Escola de Estudos Judaicos (1946-1956), estava sob a direção conjunta do Centro Comunitário Judaico e das congregações em 1968.

Nesse mesmo ano, no campo dos serviços sociais, a United Jewish Charities, que foi rebatizada de Jewish Family and Children's Service em 1960, continuou a oferecer uma ampla variedade de programas. O Serviço Vocacional Judaico, criado em 1950 pela Federação e pelo Conselho com o propósito inicial de encontrar empregos para os recém-chegados, estava amplamente ocupado com a orientação para os jovens. O Centro Médico Menorah, ampliado em 1951 e novamente em 1960 e 1963, tinha capacidade para 335 leitos. Em 1966, o Programa Educacional Judaico foi fundado para ajudar a comunidade judaica do Kansas a entender melhor sua herança.

Os judeus desempenharam papéis importantes em quase todas as fases do crescimento de Kansas City. Os colonos, que muitas vezes começaram como mascates, logo se mudaram para o comércio varejista e mais tarde se tornaram comerciantes atacadistas. Um bom número tornou-se fabricantes e desenvolveu empresas como o importante centro para a fabricação de roupas femininas. Os judeus têm sido negociantes proeminentes de grãos e farinha, gado e couros, empacotamento e produtos de carne, seguros e imóveis e, nos últimos anos, títulos e bancos. A participação cívica e política dos judeus é significativa há muitos anos. Vários judeus estavam no conselho de comércio já em 1869. De 1904 a aproximadamente 1934 vereadores e vereadores judeus sentaram -se continuamente no conselho da cidade. De 1932 a 1937, o rabino Mayerberg assumiu um papel de liderança na liderança da longa, amarga e, finalmente, bem-sucedida campanha contra o governo corrupto e dominado pelas máquinas da cidade. Após a Segunda Guerra Mundial, Richard H.

Koenigsdorf foi conselheiro municipal e depois juiz de circuito. Ken Neth Krakauer e Bert Berkley eram presidentes da câmara de comércio, Irving Fane fazia parte do conselho de polícia e Richard L. Berkley era o presidente republicano do condado. No início de 1948, quando os assentamentos judeus na Palestina estavam sob forte ataque árabe, vários moradores de Kansas City chamaram Eddie \*Jacobson, um conterrâneo e amigo íntimo do presidente Truman, para persuadir Truman a conceder uma audiência a Chaim Weizmann, uma missão que ele realizou com sucesso.

Em 1968, estimava-se que aproximadamente 60 por cento da população judaica trabalhava por conta própria, aproximadamente 20 por cento eram empregados por terceiros e outros 20 por cento trabalhavam em profissões liberais. Esse relativo isolamento da realização econômica judaica teve sua contrapartida social na geralmente pequena quantidade de mistura com não-judeus. O principal clube social do centro da cidade começou a aceitar membros judeus apenas em 1967. Outros clubes ainda mantinham uma prática informal de exclusão. Os dois clubes judaicos, por outro lado, eram quase totalmente desprovidos de não-judeus. No entanto, a taxa de casamentos entre casais aumentou constantemente, enquanto o tamanho da população judaica permaneceu praticamente inalterado de 1948 a 1968. Hoje, muitos dos judeus na área da Grande Kansas City se mudaram do centro da cidade para subúrbios como



como Overland Park, Kansas. Com uma população geral de mais de 160.000 (estimativa de 2004), Overland Park tornou-se o novo centro da comunidade judaica na Grande Kansas City. Várias instituições judaicas se mudaram para Overland Park nas últimas décadas, incluindo a Sociedade Histórica Judaica e o Templo Bnai Jehudah. Isso faz parte de uma tendência maior em todo o país, já que as populações judaicas em muitas áreas metropolitanas se movem constantemente do centro da cidade para comunidades suburbanas mais residenciais.

[Gershon Hadas / Ben Paul (2ª ed.)]

No início do século 21, a área metropolitana de Kansas City continha 12 sinagogas, 7 cemitérios judaicos e várias novas organizações dedicadas à vida judaica. O Midwest Center for Holocaust Education foi fundado em 1993 em Overland Park, com uma doação de US\$ 2,4 milhões. A comunidade de Kansas City também patrocina a comunidade de idosos Village Shalom, localizada no coração da cidade. Embora pequena em número, a comunidade judaica de Kansas City trabalha duro para manter sua identidade e garantir que seus membros recebam uma forte educação judaica.

**Bibliografia:** LA Campbell, Campbell's Gazetteer of Missouri (1875), 715; Israelita americano (1900), n. 28; The Reform Advocate (28 de março de 1908); Sachs, em: Missouri Historical Review, 60 (abril de 1966), 350–360.

## \*KANT, IMMANUEL (1724-1804), filósofo alemão.

Nascido em Königsberg, na Prússia Oriental, Kant estudou na universidade daquela cidade, onde em 1755 começou a lecionar como Privat Dozent. Em 1770 foi nomeado para a cátedra de lógica e metafísica. Sua principal obra, a *Crítica da Razão Pura*, na qual estabelece os fundamentos de sua filosofia crítica, apareceu em 1781. Em 1783, publicou os *Prolegômenos a toda metafísica futura*, em um esforço para explicar mais claramente os principais argumentos da *Crítica*. A *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica do Julgamento* foram publicadas em 1790, *Religion Within the Limits of Reason Alone* em 1793, e *The Foundation of the Metaphysics of Morals* em 1797.

### Atitude em relação à religião

A afirmação de Kant na *Crítica da Razão Pura*, "Achei necessário negar o conhecimento para dar lugar à fé" (*Crítica da Razão Pura*, BXXX) expressa sucintamente sua atitude em relação à religião, revelando seus aspectos críticos e construtivos. Sua análise crítica da razão pura leva Kant a limitar o alcance do conhecimento teórico demonstrativo ao mundo fenomenal, ou seja, ao mundo da percepção sensorial, negando assim a possibilidade da metafísica e, conseqüentemente, a validade das provas tradicionais da existência de Deus – os argumentos ontológicos, cosmológicos e teleológicos (ibid., B811-25). Mas enquanto Kant sustenta que Deus, como um ser supra-sensível, não pode ser um objeto de conhecimento demonstrativo, ele não afirma que Deus não existe, ou que Ele está além do alcance da razão como tal. De fato – e este é o aspecto construtivo da filosofia de Kant – ele afirma que a razão deve postular a existência de Deus. No reino de

conhecimento científico a necessidade de um "princípio regulador da unidade sistemática da multiplicidade do conhecimento empírico..." leva a razão a postular a existência de Deus. É, no entanto, principalmente no domínio da ética que reside o ônus de estabelecer a existência de Deus. Deus entra em cena aqui não como o doador da lei moral, pois isso destruiria a autonomia da lei moral que é fundamental para a teoria ética de Kant, mas como a "condição necessária para a possibilidade do *summum bonum*", ou seja, pela "distribuição da felicidade na exata proporção da moralidade" (*Crítica da Razão Prática*

(tr.) Beck (1956), 129). A existência de Deus é postulada para cumprir uma exigência fundamental da lei moral, a saber, que o homem virtuoso é digno de ser feliz (ibid., 135). A verdadeira religião, em contraste com o clericalismo, é, portanto, religião ética na qual o reino de Deus nada mais é do que a comunidade ética (*Religion Within the Limits of Reason Alone* (1960), 90ss.).

### Visão do judaísmo

Kant acredita que o cristianismo, por causa de seus ensinamentos éticos idealizados e espiritualizados baseados no amor puro, se aproxima desse ideal de religião ética mais do que qualquer outra religião histórica. Em contraste, seguindo \*Spinoza, ele vê o judaísmo como uma mera entidade nacional-política, alegando que não satisfaz os critérios essenciais da religião na medida em que falha em inculcar a apropriação interna da moral, exigindo apenas obediência externa a estatutos e leis. Interpretando o messianismo judaico como nada mais do que uma experiência nacional-política, Kant sustenta que o judaísmo se preocupa apenas com as coisas deste mundo, e carece de qualquer formulação do conceito de imortalidade.

A visão negativa de Kant do judaísmo, no entanto, de forma alguma interferiu em suas relações agradáveis com a comunidade judaica ou com judeus individuais, como Moses \*Mendelssohn. Tampouco impediu que muitos judeus emancipados se sentissem atraídos pela filosofia kantiana. Durante a vida de Kant, Markus \*Herz, Lázaro \*Bendavid e Solomon \*Maimon estavam entre seus fervorosos partidários, e mais tarde, no renascimento neokantiano, Hermann \*Cohen e Ernst \*Cassirer foram contados entre seus fervorosos seguidores. Kant também exerceu uma influência apreciável em Moritz \*Lázaro, e uma influência menos pronunciada, embora significativa, em Solomon \*Formstecher, Solomon \*Steinheim e Franz \*Rosenzweig.

### Kant e o judaísmo liberal

A influência de Kant sobre os filósofos judeus pode resultar da afinidade básica entre sua formulação filosófica da religião e a orientação do judaísmo liberal moderno (ver \*Reform Judaism). Os expoentes do judaísmo liberal, considerando a religião como essencialmente um sistema de ética, encontraram em Kant uma formulação filosófica da religião que articulava suas próprias concepções do judaísmo. A semelhança entre Kant e o judaísmo é ainda mais profunda do que a ligação da religião com a ética. Isso se reflete na própria estruturação do sistema ético. A estrutura da ética de Kant é paralela à da ética bíblica com seu padrão fonte-consequência e as categorias centrais de "dever" e "direito" e não o modelo grego

Kantor, Jacob Robert

com seu padrão meio-fim e as categorias de "bem" e "felicidade". No entanto, é nesse ponto de maior semelhança que surgem as diferenças básicas. Para Kant, a fonte ética é a razão.

Assim, a religião é, em última análise, fundamentada na razão; é "religião dentro dos limites da razão somente" e, como tal, é a-histórica, universal e disponível para todo indivíduo em virtude de sua capacidade racional inerente. Para o judaísmo clássico, por outro lado, a fonte ética é Deus. A ética está fundamentada não na razão, mas na vontade de Deus, uma vontade que se expressa não em continuidade atemporal, mas em um momento específico do tempo por meio da revelação.

Enquanto para Kant, a religião é fundamentada na ética, no judaísmo é a ética que é fundamentada na religião. Assim, não obstante as semelhanças entre Kant e o judaísmo, as duas formulações da religião se movem em "mundos" radicalmente diferentes, tornando problemática a tentativa de adotar Kant como uma expressão filosófica autêntica para o judaísmo.

É interessante notar que foi precisamente naqueles aspectos em que ele mais diferia do judaísmo que Kant se mostrou mais simpático a seus seguidores judeus. Isso é compreensível na medida em que seus seguidores eram judeus emancipados para quem a religião em sua manifestação histórica, particularista, e sua dimensão mística, sobrenatural ou ritualística era inaceitável. Para ser aceitável, a religião tinha que ser completamente racionalizada, etizada e universalizada. Essas pessoas desistiram da tentativa de encontrar em Kant uma formulação filosófica capaz de expressar autenticamente o judaísmo, mas procuraram interpretar o judaísmo de tal maneira que se conformasse à formulação da religião de Kant. A formulação filosófica de Kant tornou-se a norma e o ideal. De fato, para muitos de seus seguidores, o mérito do judaísmo residia precisamente em ser, como pensavam, maleável a tal transformação.

#### Moritz Lázaro e Hermann Cohen

Isso pode ser visto de maneira particularmente impressionante nos escritos de Moritz \*Lazarus e Hermann \*Cohen. Em seu *Ethik des Judentums* (2 vols., 1898-1911; vol. 1 tr. into Eng. sob o título *The Ethics of Judaism*, 1900) Lazarus, embora reinterprete o imperativo ético kantiano, segue Kant completamente ao dar prioridade à ética sobre a religião, e a autonomia da ética é plenamente salvaguardada (*Ética do Judaísmo*, 1 (1900), n. 104). A ética não é o conteúdo ou a expressão da religião, mas a religião é uma das subdivisões ou expressões da ética. Assim, Deus está sujeito ao ético. Ele comanda o ético porque é ético: "As leis morais, então, não são leis porque estão escritas; escrevem-se porque são leis" (*ibid.*, 1 (1900), n. 85).

Nos escritos anteriores de Hermann Cohen há uma forte influência kantiana. A autonomia da ética nunca é comprometida. A religião, com sua ideia central de Deus, é estabelecida apenas com base e na medida das exigências de considerações éticas. Em sua *Ethik des reinen Willens* (1904) ele sustenta que a ética requer Deus como uma ideia, uma hipótese que garante a existência da natureza para a realização do objetivo ético infinito.

**Bibliografia:** Guttman, *Filosofias*, índice; idem, *Kant und das Judentum* (1908); *Enciclopédia de Filosofia* (1967); UMA. Lewkowitz, em: *Festschrift... des juedish-theologischen Seminars*, 1 (Breslau, 1929), 215ss., 226; M. Wiener, *Juedische Religion im Zeitalter der Emanzipation* (1933); SH Bergmann, *Hogim u-Ma'aminim* (1959), índice; N. Rotenstreich, *Filosofia Judaica nos Tempos Modernos: De Mendelssohn a Rosenweig* (1968), índice; S. Pines, em: *Scripta Hierosolymitana*, 20 (1968), 3-54; S. Axinn, em: *JQR*, 59 (1968), 9-23; EL Fackenheim, em: *Comentário*, 36 (1963), 460-7.

[Manfred H. Vogel]

**KANTOR, JACOB ROBERT** (1888-1984), psicólogo norte-americano. Nascido em Harrisburg, Pensilvânia, Kantor passou a maior parte de seus anos de ensino e pesquisa na Universidade de Indiana. Seus principais campos foram teoria do comportamento, linguagem e lógica, psicologia fisiológica e história da psicologia e ciências relacionadas. Em 1937 ele fundou, e por décadas contribuiu para, a revista *The Psychological Record*. Kantor foi um importante porta-voz nos Estados Unidos para a visão de que o objetivo adequado da psicologia em todos os seus aspectos é tornar-se uma ciência natural objetiva do comportamento, em vez de uma disciplina subjetiva ou mentalista. Em seus escritos, Kantor usou o termo "intercomportamento" para enfatizar certas teses: (1) que as variáveis que controlam o comportamento são físicas, contínuas e instantâneas; (2) que as próprias consequências físicas do comportamento tornam-se parte do complexo de determinantes do comportamento subsequente; e (3) que o comportamento é uma corrente em constante mudança, de modo que os conceitos de "estímulo" e "resposta" como eventos estáticos não fornecem categorias analíticas que sejam pontos de partida adequados para a teoria do comportamento.

Após sua aposentadoria da Universidade de Indiana em 1959, Kantor atuou como professor visitante na Universidade de Nova York (1952-1963) e na Universidade de Maryland (1963-1964). Ele lecionou muitas vezes em universidades e sociedades profissionais nos EUA e, a partir de 1974, muitas vezes lecionou e deu seminários em universidades no México.

Entre as principais obras de Kantor estão *Princípios de Psicologia*, 2 vols. (1924, 1926), *Uma Psicologia Objetiva da Gramática* (1935), *Psicologia e Lógica*, 2 vols. (1945-1950), *Problemas de Psicologia Fisiológica* (1947), *A Lógica da Ciência Moderna* (1953), *Psicologia Intercomportamental* (1958, 1959), *A Evolução Científica da Psicologia*, 2 vols. (1963, 1969), *Linguística Psicológica* (1977), *Psicologia Cultural* (1982), *Tragedy and the Event Continuum* (1983) e *Psychological Comments and Queries* (1984).

**Bibliografia:** N. Smith, *Greek and Interbehavioral Psychology: Selected and Revised Papers of Noel Smith* (1993); N. Smith, et al., *Reavaliação em Psicologia: A Alternativa Intercomportamental* (1983).

[William N. Schoenfeld / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KANTOR, JUDAH LEIB** (1849-1915), fundador do primeiro jornal diário hebraico. Nascido em Vilna, tornou-se um devoto da Haskalah em sua juventude, formou-se no Seminário Rabínico do Governo em Zhitomir e também estudou medicina em Berlim. Depois de editar *\*Ha-ÿefirah* em Berlim (1874-75) e

o semanário russo Russki Yevrey (O Judeu Russo, 1879-1884), fundou o diário hebreu \*Ha-Yom em 1886, um empreendimento ousado de publicação para a época. Como suplemento ao Ha-Yom, para o qual escreveu a maioria dos artigos sob vários pseudônimos, Kantor publicou um periódico científico-literário mensal, Ben-Ammi (dos quais quatro edições apareceram).

No início, Ha-Yom foi bem sucedido, mas a competição com os jornais estabelecidos, \*Ha-Meliy e Ha-yefirah, que também se tornaram diários sob sua influência, levaram ao seu fim. O fracasso dos projetos literários de Kantor foi parcialmente causado por sua atitude negativa em relação ao movimento yibbat Zion, que alienou os únicos círculos que consideravam a literatura hebraica e hebraica como uma necessidade nacional vital. De 1888 a 1890 Kantor foi um dos editores de Ha-Meliy; ele também editou o semanário iídiche, Dos Yidishe Folksblat.

Kantor era um representante da última geração de maskilim na literatura hebraica que acreditava que Haskalah era a cura para todos os males do judaísmo e não conseguia aceitar os movimentos nacionalistas e sionistas. Em seus últimos anos serviu como rabino oficial em Libau (1890–1904), Vilna (1905–08) e Riga (1909–15).

**Bibliografia:** Torch, em: Moznayim, 20 (1945), 91–99, 219–26, inclui bibliografia; N. Sokolow, Ishim (1958), 153-91; Waxman, Literature, 4 (19602), 441f., 448f., 608.

[Yehuda Slutsky]

**KANTOR, MICHAEL ("Mickey"; 1939– ),** advogado e lobista norte-americano. Kantor foi representante dos EUA na Organização Mundial do Comércio (OMC) e depois como secretário de comércio no governo Clinton, atuou como um defensor ferrenho do livre comércio e um inimigo incansável das barreiras comerciais restritivas no exterior. Descendente de varejistas de móveis de Nashville, Kantor estudou na Vanderbilt University, onde se tornou um astro do time de beisebol. Formado em 1961, Kantor serviu quatro anos como tenente da Marinha dos Estados Unidos, depois estudou direito no Centro de Direito da Universidade de Georgetown, onde se formou em 1968. Em 1972, trabalhou como coordenador de equipe do candidato a vice-presidente R. Sargent Shriver durante a tentativa malsucedida de George McGovern para o cargo. Depois de representar grupos agrícolas migrantes como advogado anti-pobreza e fundar o Los Angeles Conservation Corps em 1973, Kantor conseguiu a reeleição do senador (D-Califórnia) Alan Cranston. Em 1976, Kantor ingressou na firma de lobby de Los Angeles Manatt, Phelps, Phillips & Kantor, onde representou entretenimento em clientes industriais como a US National Cable Television Association, bem como empresas como Occidental Petroleum, Lockheed, Philip Morris, e General Electric. A Kantor é especializada em garantir o acesso ao mercado e aumentar os mercados estrangeiros por meio de comércio, investimento direto, joint ventures e alianças estratégicas de negócios. O fracasso em repetir seu sucesso nas campanhas políticas que se seguiram não impediu Kantor, amigo de Hillary Clinton e um apto arrecadador de fundos e negociador político, de ajudar Bill Clinton a garantir a indicação do Partido Democrata e a presidência em 1992. Nomeado para a equipe de transição de Clinton, Kantor tornou-se representante dos EUA na OMC em Janu

1993, cargo que ocupou até 1996, quando assumiu o cargo de secretário de comércio após a morte de Ron Brown em um acidente de avião. Kantor deixou o Gabinete em 1997, envolvendo-se nos esforços de Clinton para evitar o impeachment. Naquele ano, Kantor juntou-se à Mayer, Brown, Rowe & Maw, LLP, uma firma jurídica com sede em Washington especializada em financiamento de projetos globais, e à Morgan & Stanley Co. Inc. como consultora sênior. Após um ano de afastamento da política, ele fez lobby em nome da indústria de trigo americana e de outros grandes clientes.

Descrito como "brusco", "prodigiosamente temperado" e possuindo o "tato de um pit bull", Kantor traumatizou a comunidade internacional, alternadamente encantando e intimidando colegas e governos do Canadá e México à China e Japão. Durante as negociações com o Japão em nome das montadoras americanas, Kantor apresentou seu número oposto, Ryutaro Hashimoto, uma espada de artes marciais de kendo que simboliza coragem, honestidade, integridade e paciência. Hashimoto, que se tornaria o primeiro-ministro do Japão, supostamente temia que Kantor pudesse usá-lo contra ele, declarando que "Ele é mais assustador do que minha esposa quando chego em casa bêbado". Como fiscal do comércio de Clinton, no entanto, Kantor provou ser extraordinariamente bem-sucedido, negociando centenas de acordos comerciais que geraram cerca de US\$ 100 bilhões em contratos para empresas norte-americanas. As realizações de Kantor foram compensadas por várias tragédias pessoais, incluindo a perda de sua esposa em um acidente de avião de passageiros em 1978, e de um filho de 17 anos em um acidente de carro dez anos depois. Ele tem dois filhos crescidos e uma filha de nove anos de sua segunda esposa, a ex-repórter da NBC Heidi Schulman.

[Sheldon Teitelbaum (2ª ed.)]

**KANTOROVICH, LEONID (1912-1986),** matemático e economista soviético, co-vencedor do Prêmio Nobel de Economia em 1975. Membro da Academia Soviética desde 1958, foi também vencedor do Stalin (1949) e Lenin (1965) Prêmios. Ele foi professor na Universidade de Leningrado em 1934-1960. No entanto, sua posição foi enfraquecida durante os últimos anos da vida de Stalin, e seus métodos foram criticados como "ciência burguesa". Suas aplicações de métodos matemáticos ao planejamento econômico não foram favorecidas pela liderança soviética. No entanto, depois de 1953, ele foi novamente reconhecido e tornou-se professor na Universidade de Leningrado e no Instituto de Moscou para Gestão da Economia Popular, além de ensinar no Instituto de Matemática de Novosibirsk. O prêmio Nobel chamado

ele "o principal representante da escola de matemática na pesquisa soviética" e observou que em seu livro *The Best Use of Economic*

*Resources*, ele analisou as condições de eficiência em uma economia como um todo e demonstrou a conexão entre a alocação de recursos e o processo de desenvolvimento econômico. crescimento. Ele argumentou que uma política de investimento soviética deficiente não conseguiu alcançar o crescimento econômico ideal.

**KANTOROWICH, ROY (1917–1996),** arquiteto e urbanista sul-africano. Nascido na África do Sul, filho de um pioneiro do Transvaal, Kantorowich ganhou reputação internacional

kantorowicz, ernst hartwig

ção para o urbanismo. Em Israel, ele foi responsável pelo projeto mestre e planos detalhados para a cidade de \*Ashkelon.

Na África do Sul ele planejou uma série de projetos cívicos e industriais de grande escala. Estes incluíram o esquema de desenvolvimento da costa na Cidade do Cabo, o projeto para o centro siderúrgico Transvaal de Vanderbijlpark, um esquema de redensolvimento central para Pretória (com o especialista britânico Lord Holford) e planos para várias cidades menores. Ele preparou o projeto vencedor (com Jack Barnett) para o centro cívico na nova cidade de Welkom, nos campos de ouro do Estado Livre de Orange. Ele atuou como consultor de planejamento urbano para a cidade de Port Elizabeth e, com Lord Holford, aconselhou sobre o replanejamento do centro de Durban.

Kantorowicz foi presidente do Instituto Sul-Africano de Urbanistas em 1960. A partir de 1961, ele ocupou a cátedra de planejamento urbano e rural na Universidade de Manches, Inglaterra.

[Louis Hotz]

**KANTOROWICZ, ERNST HARTWIG** (1895-1963), historiador medieval alemão. Nascido e educado na Prússia, ingressou no exército na Primeira Guerra Mundial e foi ferido em Verdun.

Em Heidelberg, Kantorowicz realizou pesquisas na história antiga e depois na medieval e produziu seu primeiro e mais famoso livro *Kaiser Friedrich der Zweite* (2 vols., 1927), que combinava profundo conhecimento histórico com habilidade literária e imaginação. Críticos que chamaram sua interpretação de *Mythenschau* foram silenciados por *Kaiser Friedrich der Zweite: Ergänzungsband* (1931). O livro teve várias edições e foi traduzido para o inglês (*Frederick II*, 1931) e para o italiano. Em 1930, Kantorowicz foi nomeado professor de história medieval em Frankfurt. Demitido pela pressão nazista em 1934, ele foi para Oxford como conferencista e de lá para os EUA para a Universidade da Califórnia (Berkeley) de 1940 a 1949, e depois de 1951 como professor do Instituto de Estudos Avançados de Princeton. Na América, Kantorowicz estudou a natureza da realeza teocrática revelada em fontes patrísticas, litúrgicas e arqueológicas. Criou uma nova área de estudos, a teologia política, em *Laudes regiae* (1946, 19582), em *The King's Two Bodies* (1957) e em muitos artigos que mais tarde foram reunidos em seus *Selected Studies* (1965).

**Bibliografia:** Y. Malkiel em: *Romance Philology*, 18 (1964), 1–15; F. Baethgen, em: *Deutsches Archiv fuer Erforschung des Mittelalters*, 21 (1965), 1-17 (incl. bibl.).

[Helene Wieruszowski]

**KANTOROWICZ, HERMANN** (1877-1940), jurista alemão. Nascido em Posen, Kantorowicz tornou-se professor assistente na Universidade de Freiburg em 1908 e professor extraordinário em 1913. Em 1923 tornou-se membro da comissão parlamentar alemã que investiga as origens da Primeira Guerra Mundial e a questão da dívida de guerra, e em 1929 foi nomeado professor titular de jurisprudência e direito penal na Universidade de Kiel. Ele foi removido de seu cargo pelos nazistas em 1933 e imigrou para os Estados Unidos, onde lecionou nas universidades de Columbia e Nova York. Em 1935 estabeleceu-se em

Inglaterra, onde lecionou e realizou pesquisas jurídicas nas universidades de Londres, Oxford e Cambridge.

Kantorowicz era uma autoridade em jurisprudência e história jurídica. Foi autor de numerosas obras sobre jurisprudência, incluindo *Kampf um die Rechtswissenschaft* (1906); *Rechtswissenschaft und Soziologie* (1911); *Der Geist der englischen Politik* (1929; *O Espírito da Política Britânica*, 1931) e *Navios Ditadores* (1935). Em seu último trabalho, *Studies in the Glossators of the Roman Law* (1938), ele examinou o desenvolvimento do direito romano na Idade Média.

**Bibliografia:** K. Muscheler, *Herman Kantorowicz* (*Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlungen, Neue Folge* Vol. 6), 1984; S. Silberg, "Hermann Kantorowicz und die Freirechtswissenschaft" (Dissertação; 2004); D. Ibbentson, "Hermann Kantorowicz e Walter Ullmann", em: J. Beatson, R. Zimmermann (eds.), *Juristas desenraizados – Advogados emigrados de língua alemã na Grã-Bretanha do século XX* (2004), 269–98.

[B. Mordechai Ansbacher]

**KANTROWITZ, ADRIAN** (1918– ), cirurgião cardiovascular norte-americano nascido em Nova York. Graduou-se como um MD da Western Reserve University (1943). Após treinamento em fisiologia cardiovascular, tornou-se diretor de serviços cirúrgicos no Maimonides Medical Center, no Brooklyn, e professor de cirurgia na New York State University (1964-1970) e presidente do departamento de cirurgia do Sinai Hospital, Detroit (1970). Ele também foi diretor da empresa de biotecnologia LVAD de Detroit. Ele foi um pioneiro na bioengenharia relacionada ao coração e cirurgia cardiovascular. Ele concebeu uma válvula cardíaca de plástico, uma máquina coração-pulmão, um marcapasso interno, o primeiro coração mecânico parcial implantado em humanos, uma máquina que registra a perda de sangue durante a cirurgia cardíaca aberta, dispositivos para ajudar o ventrículo cardíaco a bombear o sangue de forma mais eficaz, e técnicas para levar filmes para dentro do coração vivo. Ele realizou o segundo transplante de coração do mundo (1967). Suas técnicas bioeletrônicas também têm sido usadas para controlar a função da bexiga em paraplégicos. Ele ganhou o Prêmio Max Berg (1966).

[Michael Denman (2ª ed.)]

**KANTROWITZ, ARTHUR** (1913– ), físico e aerodinamicista norte-americano. Kantrowitz, que nasceu em Nova York, trabalhou com o Conselho Consultivo Nacional de Aeronáutica de 1935 a 1946 e, nos dez anos seguintes, foi professor de engenharia aeronáutica e física de engenharia na Universidade de Cornell. A partir de 1956 foi diretor da Avco-Everett Research and Laboratories e da Avco Corporation. Seus numerosos artigos científicos têm se preocupado com compressores de fluxo axial supersônico, o efeito de vibrações moleculares na dinâmica do gás, geradores magnetohidrodinâmicos, estudos de tubos de choque, ondas de choque no plasma interplanetário e a reentrada de veículos espaciais na atmosfera terrestre. Ele inventou o feixe molecular de alta intensidade que tem sido fundamental em vários projetos de pesquisa vencedores do Prêmio Nobel. Kantrowitz também trabalhou em engenharia médica no desenvolvimento de dispositivos de assistência cardíaca.

[Samuel Aaron Miller]

**KAPLAN, ABRAHAM** (1918-1993), filósofo norte-americano. Nascido em Odessa, Ucrânia, Kaplan era filho de um rabino e o caçula de oito filhos. A família Kaplan imigrou para os Estados Unidos em 1923. Kaplan se formou no ensino médio em Duluth aos 14 anos. Ele ganhou cinco prêmios nacionais de debate no Duluth Junior College e no College of St. Thomas. Ele estudou filosofia na Universidade de Chicago com Rudolf Carnap e professor visitante Bertrand Russell, de quem se tornou amigo íntimo.

Kaplan recebeu seu Ph.D. pela Universidade de Cali, em 1942, e lá ensinou filosofia por muitos anos. Ele ensinou em muitas outras universidades, incluindo Harvard, Columbia e a Universidade de Michigan e em 1966 foi nomeado pela Time Magazine como um dos dez grandes professores da América. Ele foi diretor do Centro Leste-Oeste no Havaí e foi presidente da Sociedade Filosófica de Israel. Em 1972, Kaplan mudou-se para Israel para ingressar na Universidade de Haifa como reitor do departamento de filosofia-sociologia. A Universidade de Haifa, recém-criada, procurava renomados professores judeus para integrar o corpo docente da universidade. Kaplan foi o único professor a atender, cumprindo suas aspirações e as aspirações sionistas de sua esposa, Iona.

Os interesses filosóficos de Kaplan eram amplos em escopo, incluindo ética, estética, teoria política e metodologia das ciências sociais, bem como filosofia oriental e filosofia da religião, incluindo o pensamento *yasidic*. Ele escreveu *Power and Society* (com WHD Lasswell, 1950); *O Novo Mundo da Filosofia* (1962); *Ética Americana e Políticas Públicas* (1963); *Conduta de Inquérito* (1964); *Amor... e Morte* (1973) e *Em Busca da Sabedoria* (1977). Ele também publicou cerca de uma centena de artigos em revistas profissionais e tornou-se editor associado da *Philosophy East and West* em 1951. O lema de Kaplan era "Interesse em tudo". Como Kaplan disse de si mesmo: "Sou por formação um positivista, por inclinação um pragmatista, por temperamento um místico, na prática um democrata; minha fé judaica, educada por católicos, protestante habitual; nascido na Europa, criado no Centro-Oeste, endurecido no Leste, amaciado em California e vivendo em Israel".

[Eyal Diskin (2ª ed.)]

#### **KAPLAN, ALEXANDER SENDER BEN ZERAH HAJ**

**KOHEN** (m. 1884), rabino lituano. Poucos detalhes biográficos são conhecidos sobre ele. Kaplan serviu primeiro como *dayyan* em Wilkomierz (Ukmerge), mas mais tarde foi nomeado rabino de Kupishki (Kupiskis) no distrito de Ponevezh (Panevezys), onde serviu por 40 anos. Ele é mais conhecido por seu *Shal mei Nedarim* (1881), um comentário abrangente sobre o tratado *\*Nedarim*. Ele considerou a compilação de um comentário sobre o tratado *Nedarim* como de primordial importância, porque muitos erros se infiltraram nele por culpa dos impressores. Já nas gerações anteriores, isso resultou em *haggahot* sendo adicionado a ele por Isaiah *\*Berlin-Pick* e Samuel Straschun.

Anexado ao volume está *Millu'im li-Shelamim* contendo uma carta de Elijah David Rabinowitz-Teomim sobre um problema *halakhic* submetido a Kaplan, e sua resposta. Outra resposta

A soma de Rabinowitz-Teomim a Kaplan é mencionada no *Shalmei Nedarim* (p. 470). As notas de Kaplan sobre o Talmud permanecem em manuscrito.

**Bibliografia:** D. Kamzon et al., *Yahadut Lita, Temunot ve yiyyunim* (1959), 95, 237; *Yahadut Lita*, 3 (1967), 305, 343.

[Yehoshua Horowitz]

**KAPLAN, ANATOLI LVOVICH** (1902-1980), desenhista e litógrafo russo. Kaplan estudou na Academia de Leningrado de 1921 a 1927 e depois trabalhou como cenógrafo por dez anos. Tornou-se membro da União dos Artistas Soviéticos em 1939 e seu trabalho foi exibido regularmente na Rússia. Em 1941, ele foi contratado para organizar a exposição judaica no Museu Etnológico de Leningrado. Kaplan começou a fazer litografias em 1937. Suas gravuras são inspiradas na tradição judaica e no folclore russo. A ênfase em elementos decorativos imbuídas muitas de suas obras com uma qualidade de conto de fadas. Kaplan desenhou ilustrações para *Kasrilovka* (1937-41), *The Bewitched Tailor* (1953-57), de *\*Shalom Aleichem*; e *Teveye, o Leiteiro* (1957-1961).

A série "Vistas de Leningrado" (1946), executada nos dias do bloqueio, foi adquirida por muitas musas russas. Ele também criou litografias para *Song of Songs* (1958-60), *Yiddish Folk Songs* (1959-60) e *The Little Goat* (1958). O plano *Ka*, mesmo nessa data tardia, captou a atmosfera do *shtetl* judaico com simplicidade e humor e conseguiu transmitir o clima poético das fontes literárias.

**Bibliografia:** Kaplan (catálogo do Museu Nacional Bezalel de Jerusalém, 1962).

[Elishev Cohen]

**KAPLAN, ARYEH** (1934-1982), estudioso e autor norte-americano. Kaplan foi um professor de judaísmo que teve profunda influência no movimento *Teshuvá* do final dos anos 1950 e 1960. Ele foi uma figura importante no movimento de meditação judaica, um pensador e escritor cujas traduções, comentários e ensaios inspiraram milhares de jovens judeus a uma conexão mais profunda com a tradição religiosa judaica.

Nascido no Bronx, Kaplan veio de uma família cujas origens estavam em Salônica, na Grécia. Ele foi educado na *Torá Voda'ath* e *Mir yeshivot* no Brooklyn. Posteriormente, ele foi ordenado pelo rabino Eliezer Yehuda Finkel da *Mir Yeshivah* em Jerusalém. Formado como cientista (por algum tempo foi assistente do físico de renome mundial J. Robert Oppenheimer), preferiu dedicar sua vida ao ensino do judaísmo.

A carreira de escritor de Kaplan começou no início dos anos 1970 com os livretos da Série *Hashkafa Intercollegiate Young Israel*. Outros livretos que tratam dos fundamentos da observância judaica foram publicados pela União Ortodoxa e sua ala juvenil, a Conferência Nacional da Sinagoga da Juventude (NCSY). Ele também escreveu obras anti-missionárias, que foram combinadas no volume *The Real Messiah* (1976).

Kaplan foi um pioneiro no estudo e ensino do asidismo *Bre slov y*. Por iniciativa do rabino Zvi Aryeh Rosenfeld, que foi o principal professor de língua inglesa de Breslover

Kaplan, Chaim Aron

nos Estados Unidos, ele fez a primeira tradução confiável para o inglês dos escritos do Rebe Nachman.

Ele traduziu para o inglês e escreveu notas e introduções de obras clássicas sobre os grandes clássicos do misticismo judaico, o Bahir (“Livro da Iluminação”, 1989) e Sefer Yeῳirah (1997), que ele elucida em termos da doutrina cabalística tradicional, fornecendo detalhes da prática esotérica não comumente discutida na forma impressa. Ele também escreveu três obras sobre meditação judaica.

Em suas obras Meditação e a Bíblia (1989) e Meditação Judaica (1995), ele considera a meditação em relação às práticas judaicas atuais através do prisma de textos bíblicos e comentários cabalísticos sobre elas.

Sua capacidade de trabalho era extraordinária, refletida em seus mais de 50 livros publicados. Suas obras abrangeram uma ampla variedade de assuntos, incluindo o asidismo, Kabbalah e Aggadah.

[Shalom Freedman (2ª ed.)]

**KAPLAN, CHAIM ARON** (1880-1942), educador e diarista do Holocausto. Kaplan nasceu em Gorodishche, Bielorrússia. Ele recebeu uma educação talmúdica na famosa yeshivá de Mir e mais tarde estudou no Instituto Pedagógico do Governo em Vilna. Em 1902, estabeleceu-se em Varsóvia, onde fundou uma pioneira escola primária de hebraico, da qual foi diretor por 40 anos. A escola era conhecida como “Escola Primária de Gramática da Sexta Série do Ch. A. Kaplan. O plano Ka foi um expoente do método direto de ensino de línguas, no qual o hebraico era ensinado como língua falada, usando a pronúncia sefardita. Seguindo obstinadamente esse sistema, apesar da forte oposição dos expoentes dos métodos tradicionais, ele publicou vários livros didáticos de hebraico defendendo seu método. Hebraísta fervoroso, ele participou ativamente da Sociedade para Escritores e Jornalistas Judeus em Varsóvia, e contribuiu para muitos periódicos hebraicos e iídiches.

Kaplan visitou os Estados Unidos em 1921. Em 1936 ele visitou Ereῳ Israel, pretendendo se estabelecer lá para ficar com seus dois filhos que haviam emigrado para lá antes, mas não conseguiu obter um emprego e retornou a Varsóvia. Em 1937, Kaplan publicou um livro em hebraico chamado Pezurai, uma coleção de ensaios e artigos sobre a língua hebraica e a educação judaica que ele publicou durante os 40 anos de ensino.

Ele também escreveu gramática hebraica e livros para crianças sobre história e costumes judaicos.

O judaísmo de Kaplan parece ter se baseado na lealdade nacional e histórica, e não na observância tradicional. Meio introvertido, fazia dos livros seus amigos e das paredes das academias seus companheiros. Às vezes, ele sentia que sua ambição de ser independente era o principal obstáculo para alcançar a liderança na comunidade de Varsóvia e, por essa razão, não conseguia desenvolver todos os seus talentos e habilidades intelectuais. Por outro lado, o fato de ser um membro respeitado da comunidade lhe dava conforto e satisfação.

Kaplan começou um diário pessoal já em 1933. Isso o treinou para a missão que empreendeu no início da Segunda Guerra Mundial, para dedicar todos os seus esforços para preservar um registro para a posteridade. Nenhum diarista, é claro, pode ser totalmente objetivo, mesmo em um momento menos atormentado que o de Kaplan. No entanto, sua intenção de objetividade é realizada com notável tenacidade e com crescente dedicação diante das dificuldades, à medida que os terríveis eventos aumentaram seu próprio sofrimento físico e emocional e sua angústia pela tragédia crescente ao seu redor. É significativo que, embora sofresse de diabetes desde 1928, não há menção a essa doença em seu diário que trata dos anos de guerra. O diário foi preservado in toto, tendo sido contrabandeado para fora do Gueto de Varsóvia antes de sua destruição total. O próprio Kaplan foi o grande responsável pelo milagre de sua preservação. Em 1942, quando soube que o laço nazista estava em seu pescoço, ele o deu a um amigo judeu chamado Ru binsztejn, que trabalhava diariamente em trabalhos forçados fora do gueto, retornando todas as noites. Rubinsztejn contrabandeou os cadernos um por um, entregando-os a um polonês.

A escrita hebraica de Kaplan é clara e bela, sem rasuras, um feito notável em vista das condições quase impossíveis sob as quais foi escrita. Nos piores momentos, à beira da destruição, Kaplan se sustentava na esperança de que o diário fosse salvo. Seu próprio futuro o preocupava pouco; o destino de sua crônica era sua principal preocupação. Essa preocupação aumentou na proporção das atrocidades diárias dos nazistas. Nos dias mais trágicos, em meio a uma fuga frenética de um lugar para outro, ele se sentia obrigado a acelerar o ritmo de seu trabalho. Ele escrevia várias vezes ao dia para incluir todos os detalhes do horror que o cercava.

Não foi fácil “pegar com a caneta a faca que corta incessantemente sem uma gota de piedade”, mas ele continuou a registrar os acontecimentos com uma regularidade espantosa. Assim ele escreve em sua última entrada (4 de agosto de 1942) durante a Grande Ação que começou em 23 de julho e durou até setembro: “Se os caçadores não pararem e se eu for pego, temo que meu trabalho seja em vão. . Estou constantemente incomodado com o pensamento: se minha vida acabar, o que será do meu diário?”

O diário registra os eventos e experiências diárias do autor e da comunidade do gueto. O coração de um educador sofrido e dedicado é revelado quando ele descreve o anseio das crianças por um pouco da natureza, a visão de uma árvore ou uma folha de grama. Um sorriso – o riso dos condenados – ilumina sua descrição da chegada dos ciganos ao gueto, pois também os ciganos, segundo a ideologia nazista, eram de raça inferior.

O diarista tem um olho para os detalhes, bem como para as principais tendências. Ele está preocupado com a política, bem como com a filosofia. Como o diário era seu companheiro constante, Kaplan despejou nele grande parte de sua vida intelectual – seus pensamentos, suas informações e todas as conversas que teve com seus amigos. Ele não está separado da cena; na verdade, ele aparentemente buscou todas as informações possíveis em primeira mão e suas descrições lidam com o clima da época, a hora da ocorrência. Muitas aparentes contradições são realmente as mudanças de hora em hora daqueles

tempos fantásticos, com o resultado de que ora condena os líderes da comunidade judaica e ora os elogia.

Ele não tinha utilidade para Adam \*Czerniakow, o presidente do \*Judenrat, a quem acusou de usurpar o poder numa época em que a comunidade judaica de Varsóvia era impotente para eleger um líder. No entanto, quando Czerniakow cometeu suicídio porque não

conseguia mais entregar judeus aos nazistas, Kaplan escreveu um nobre elogio a ele, comentando: "Seu fim prova conclusivamente que ele trabalhou e se esforçou pelo bem de seu povo, embora nem tudo o que foi feito em seu nome foi digno de louvor.

Czerniakow ganhou a imortalidade em um único instante."

O diário foi traduzido para inglês, alemão, francês, dinamarquês e japonês.

**Bibliografia:** Al Katsh, *Scroll of Agony, O Diário de Varsóvia de Chaim A. Kaplan* (1965); idem, *O Diário de Varsóvia de Chaim A. Kaplan* (1973); idem, hebraico ed. (1947), 60; E. Ringelblum, *Notas do Gueto de Varsóvia* (ídiche, 1952), 339-40; CH. A. Kaplan, *Pezurai* (1937); idem, *Gramática Hebraica* (1924); B. Mark, livro ídiche (1952), 339-40.

[Abraão I. Katsh]

**KAPLAN, ELIEZER** (1891-1952), líder financeiro israelense e político, membro do Primeiro e Segundo Knessets. Nascido em Minsk na Rússia Branca, quando criança estudou em um yeder e mais tarde em um ginásio russo. Kaplan recebeu um diploma em engenharia de construção da Escola Superior de Tecnologia de Moscou em 1917. Em 1915 ele se juntou aos sionistas socialistas e em 1918 ye'irei Zion, tornando-se membro de seu Comitê Central e representando-o na Comissão Central Sionista. mitene. Durante a Primeira Guerra Mundial, Kaplan foi ativo na ajuda aos refugiados judeus e no final da guerra foi membro da delegação judaica da Rússia que participou do \*Comité des Délégations Juives, que representou o povo judeu nas negociações de paz em Versalhes em 1919. Em 1920 Kaplan foi um dos iniciadores da união entre parte de ye'irei Zion e Ha-Po'el ha-ya'ir, que veio a ser conhecida como Ha-Hita'yadut ha-Olamit, e cujo programa foi "o pioneirismo e o trabalho em Eretz Yisrael e o socialismo popular". Ele representou o Hitayadut na Conferência Sionista de Londres em 1920 e foi eleito para o Executivo Sionista.

Kaplan imigrou para a Palestina em 1920, mas foi imediatamente enviado para dirigir o escritório de ye'irei Zion-Ha-Po'el ha-ya'ir em Berlim. Ele retornou à Palestina em 1923 e serviu como membro do executivo do Departamento de Obras Públicas da \*Histadrut, que mais tarde foi renomeada para Solel Boneh, e tornou-se membro do Executivo da Histadrut. Em 1923-25 dirigiu o departamento técnico no município de Tel Aviv e em 1925-33 foi membro do Conselho de Tel Aviv. Ele também foi membro do Comitê Central Ha-Po'el ha-ya'ir, e foi um dos iniciadores da união entre Ha-Po'el ha-ya'ir com A'ydut ha-Avodah em 1930, e o fundação do \*Mapai, tornando-se membro de seu Comitê Central. Dentro do Mapai ele era considerado um moderado. Em 1933-1948, Kaplan serviu como tesoureiro da \*Agência Judaica e foi membro de seu Executivo; em 1943-1948, ele também atuou como chefe de seu Departamento de Liquidação. Como tesoureiro conseguiu empréstimos no exterior

e enviou grandes esforços para introduzir uma supervisão rigorosa das despesas. Ele estava entre os iniciadores e implementadores de todas as principais empresas econômicas sionistas do período. Naqueles anos, apoiou Chaim \*Weizmann na questão da moderação na luta contra as autoridades britânicas e se opôs à linha ativista de David \*Ben-Gurion. Durante o período de transição para o estabelecimento do Estado de Israel, dirigiu os assuntos financeiros de Minhelet ha-Am (Administração Popular) e foi nomeado ministro das finanças no Governo Provisório após o estabelecimento do Estado. Kaplan lançou as bases para a política financeira e fiscal do Estado de Israel e ajudou a moldar sua política para os vários ramos da economia, interessando-se particularmente pelo desenvolvimento da agricultura. Em 1949 obteve o primeiro empréstimo do US Ex-Im Bank. Ele também contribuiu para a organização da campanha de Títulos de Israel nos Estados Unidos. Kaplan foi ministro das Finanças até junho de 1952 e renunciou por problemas de saúde, servindo como vice-primeiro-ministro até sua morte em julho. Publicou vários livros sobre a economia de Israel.

**Bibliografia:** J. Shapira (ed.), *Eliezer Kaplan – yazon u Ma'as* (1973).

[Susan Hattis Rolef (2ª ed.)]

**KAPLAN, ISAAC** (1878-1976), líder dos agricultores judeus na Argentina e veterano sionista. Nascido em Svisloch, na Bielorrússia, em 1895 Kaplan chegou à Argentina com sua família e foi direto para a Colônia Clara em Entre Ríos, uma das colônias da Associação de Colonização Judaica. Juntamente com Miguel Sajaroff e Noé Yarcho, Kaplan esteve entre os mais entusiasmados promotores do movimento cooperativo entre os colonos através de seu trabalho no Fondo Comunal de Clara, fundado em 1904. Kaplan defendeu as doutrinas do Fondo Comunal, que começou como um instituição de ajuda aos colonos e depois se transformou em cooperativa, em artigos do Colono Cooperador (o jornal mensal dos colonos judeus), que dirigiu de 1921 a 1947. Também ocupou cargos executivos na Federación Agraria Israelita Argentina, fundada em 1925, e foi um participante ativo em vários congressos agrários nacionais e provinciais. Ele promoveu a aprovação de várias leis no parlamento argentino para o bem-estar de todos os colonos e foi nomeado para atuar em vários projetos pelo secretário de agricultura. Ele também foi um dos fundadores das organizações sionistas nas colônias judaicas e ocupou cargos de liderança nas principais instituições judaicas em Buenos Aires (por exemplo, a Federación Sionista Argentina, à qual presidiu por oito anos; o JNF; Keren Hayesod; e DAIA).

[Victor A. Mirelman]

**KAPLAN, JACOB** (1895-1994), rabino francês e autor. Nascido em Paris, Kaplan serviu com distinção na Primeira Guerra Mundial e mais tarde se formou na Sorbonne (1919) e na Séminaire Israélite de France (1921). Ele ocupou cargos rabínicos em Mulhouse, Alsácia (1922), e em Paris (1929). Durante a ocupação alemã trabalhou com o movimento de resistência.

Kaplan, Joana

Ele serviu brevemente como rabino chefe interino da França (1944) e mais tarde tornou-se rabino chefe de Paris (1950). Participou da criação do movimento de amizade judaico-cristã (1948) e em 1953 negociou o retorno à família dos filhos \*Finaly. Ele foi nomeado para o cargo de rabino-chefe da França em 1955. Ele se aposentou como rabino-chefe da França no final de 1980 e foi nomeado rabino-chefe honorário. Kaplan proclamou abertamente a solidariedade dos judeus franceses com o Estado de Israel durante o período da Guerra dos Seis Dias e depois, quando a política oficial francesa era hostil a Israel. Além de sua bolsa de estudos judaica, Kaplan também foi professor no Institut d'Etudes Politiques e membro da Académie des Sciences Morales et Politiques em Paris (1967). Seus trabalhos publicados incluem *Le Judaïsme et la justice sociale* (1937), *Racisme et Judaïsme*

(1940), judeus franceses sob a ocupação (1945-1946), *Le Judaïsme dans la société contemporaine* (1948), *Témoignages sur Israël* (1949), *Les Temps d'Épreuve* (1952), e *Notice sur la vie et les travaux de Georges Duhamel* (1968).

[Lucien Lazare]

**KAPLAN, JOHANNA** (1942–), autor e professor norte-americano. Nascido na cidade de Nova York, Kaplan tornou-se professor de crianças com distúrbios emocionais no sistema escolar de Nova York e no Hospital Mt. Sinai. Ao mesmo tempo, ela desenvolveu um interesse em escrever e após a publicação de uma coleção de contos e um romance foi reconhecido como um talento significativo entre a geração mais jovem de escritores judeus.

Sua coleção de contos, *Vidas de outras pessoas* (1975), revelou seu desenvolvimento sensível de personagem e diálogo, um talento explorado ao máximo em seu primeiro romance *O My America!* (1980). *Ó minha América!* descreve a vida de um famoso radical, Ezra Slavin, contada após sua morte por um de seus filhos. O livro segue os primeiros anos de Slavin no Lower East Side, sua ascensão intelectual e sua tentativa de dissociação de suas raízes judaicas. À medida que se desenrola, o romance também examina várias gerações da experiência judaica na América.

Johanna Kaplan também contribuiu com resenhas de livros para o *New York Times* e outros periódicos.

[Susan Strul]

**KAPLAN, JOSEPH** (1902-1991), geofísico. Kaplan nasceu em Tapolcza, Austro-Hungria, e mudou-se com a família para Baltimore aos oito anos de idade. Ele recebeu seu B.Sc. em química em 1924 e seu Ph.D. em física em 1927 na Universidade Johns Hopkins, Baltimore, após o qual foi pesquisador na Universidade de Princeton antes de se mudar para a Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) em 1928. Ele permaneceu na UCLA pelo resto de sua vida. Na UCLA foi professor titular desde 1940, presidente do Departamento de Física (1939–44) e diretor do Instituto de Geofísica (1946–47). O trabalho de laboratório de Kaplan simulou as reações atômicas e moleculares que ocorrem na atmosfera superior da Terra. Seu trabalho subsequente caracterizou a natureza física do nitrogênio na atmosfera superior e as faixas atmosféricas de oxigênio que contribuem para a luz do céu noturno. Com os colegas ele

fundou a ciência da "aeronomia", que estuda a física da atmosfera planetária. Kaplan era um entusiasmado professor de graduação e pós-graduação. Ele também contribuiu para o programa da Segunda Guerra Mundial, treinando oficiais meteorológicos da Força Aérea do Exército dos EUA. Foi um destacado colaborador de organizações internacionais preocupadas com a geofísica, incluindo a presidência da União Internacional de Geodésia e Geofísica (1963). Suas muitas honras incluíam a de membro da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (eleito em 1957). Foi membro honorário do Conselho de Governadores da Universidade Hebraica de Jerusalém e membro do Conselho de Governadores do Instituto Weizmann de Ciências.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**KAPLAN, LOUIS LIONEL** (1902–2001), educador americano. Kaplan nasceu em Slonim, na Rússia, foi levado para os Estados Unidos em 1909 e educado em Nova York. A partir de 1930, atuou como diretor executivo do Conselho de Educação Judaica de Baltimore. Foi presidente do Baltimore Hebrew College, agora \*Baltimore Hebrew University, de 1930 a 1970. Foi presidente do Conselho Nacional de Educação Judaica (1939-41); e, a partir de 1940, foi membro do conselho de governadores do \*Dropsie College, Filadélfia. Ele também foi membro do Conselho de Regentes da Universidade de Maryland desde 1952. Ele escreveu *Uma Nova Abordagem ao Ensino da Torá* (1942) e editou textos e leitores hebraicos. Kaplan via a educação judaica como um instrumento para ajudar o indivíduo, por meio de um estudo da tradição histórico-religiosa judaica, a encontrar seu lugar na sociedade maior da qual ele faz parte.

De 1975 a 1981, serviu como rabino interino na Sinagoga Beth Am em Baltimore.

Com Theodor Schuchat, Kaplan escreveu *Justice, Not Charity: A Biography of Harry Greenstein* (1967).

A Universidade Hebraica de Baltimore estabeleceu o Prêmio Louis L. Kaplan em Literatura Hebraica; e a Universidade de Maryland concede a Bolsa Louis L. Kaplan aos seus líderes estudantis de graduação mais destacados.

**Adicionar. Bibliografia:** J. Fruchtman (ed.), *A Life in Jewish Education: Essays in Honor of Louis L. Kaplan* (1997).

[Leon H. Spotts / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KAPLAN, MORDECAI MENAHEM** (1881–1983), rabino, filósofo, educador, ativista e fundador da escola de pensamento \*Reconstrucionista. Kaplan nasceu em Svencian, Lituânia. Seu pai, Israel Kaplan, era um estudioso talmúdico que imigrou para os Estados Unidos em 1888, onde se juntou um ano depois por sua esposa, Anna, e seus dois filhos, Sophie e Mordecai. A educação inicial de Kaplan foi estritamente ortodoxa, mas quando ele chegou ao ensino médio, ele foi atraído por opiniões heterodoxas, particularmente em relação à abordagem crítica da Bíblia. Após sua ordenação no \*Jewish Theological Seminary of America, tornou-se ministro e superintendente de educação de Kehilath Jeshu run, uma notável sinagoga ortodoxa na cidade de Nova York. Foi somente em 1908, quando recebeu a ordenação tradicional por



Rabi Isaac Jacob \*Reines, que a sinagoga estava preparada para honrar o título de rabino que lhe fora conferido pelo Seminário. Enquanto isso, Kaplan ficou desconfortável em Kehilath Jeshurun, porque então ele percebeu que não poderia mais servir a uma congregação ortodoxa em sã consciência.

Em 1909, Solomon \*Schechter convidou Kaplan para se tornar o diretor do recém-criado Instituto de Professores do Seminário Teológico Judaico. Pouco tempo depois, ele também começou a ensinar homilética, bem como Midrash no departamento rabínico do Seminário. Mais tarde, ele começou a ensinar filosofias da religião também. Por mais de 50 anos, Kaplan influenciou o pensamento dos rabinos conservadores. Ele falou sobre seus problemas espirituais existenciais à luz dos desenvolvimentos filosóficos e sociológicos contemporâneos e, em sua opinião, o colapso da teologia tradicional. Mesmo aqueles que discordaram de seus pontos de vista apreciaram sua abordagem direta. Eles ficaram impressionados com sua ênfase na honestidade intelectual ao confrontar os desafios colocados pelo pensamento moderno às crenças e práticas judaicas tradicionais. Em sua abordagem do Midrash e das filosofias da religião, Kaplan combinou a erudição científica com a aplicação criativa dos textos a problemas contemporâneos. A filosofia reconstrucionista do plano Ka influenciou não apenas seus próprios alunos imediatos, mas através deles e através de seus extensos escritos e palestras públicas ao longo de várias décadas, a comunidade judaica americana em geral. Muitas de suas ideias, como o judaísmo como uma civilização (e não apenas uma religião ou nacionalidade), o bat mitzvah, o envolvimento igualitário das mulheres na sinagoga e na vida comunal, a sinagoga como um centro judaico e não apenas um local de culto, e como judeus em uma sociedade multicultural, acabou sendo aceito como lugar-comum e implementado em todos os segmentos da comunidade, exceto os estritamente ortodoxos.

Kaplan foi, sem dúvida, um produto de sua época. Mas ele também foi um inovador cultural. Todos os avanços no pensamento humano são gerados por mentes seminais que trabalham com o conhecimento que adquiriram de pensadores igualmente criativos. No início de sua carreira, Kaplan tornou-se um devoto do estudo científico e histórico da Bíblia. Ele foi o principal educador a confrontar rabinos, professores e leigos com as mudanças no pensamento judaico que se tornaram necessárias uma vez que a Bíblia foi exposta a técnicas modernas de exame e interpretação. Mas longe de denegrir a genialidade do texto bíblico, Kaplan ensinou seus alunos a considerá-lo uma fonte indispensável para a compreensão do povo e da civilização judaica.

Kaplan era um leitor voraz. As referências em seus escritos publicados e em seus Diários são um verdadeiro catálogo dos destacados pensadores dos tempos antigos, medievais e modernos. No entanto, pode-se dizer que, na maioria das vezes, as idéias do plano Ka faziam parte do Zeitgeist, mas não cópias carbono do pensamento dos homens e mulheres que ele citou.

Kaplan não morava em uma torre de marfim. Embora tenha produzido estudos sobre MH \*Luzzatto e Hermann \*Cohen, ele não estava interessado principalmente em estudos acadêmicos. Em vez disso, ele se concentrou em ensinar futuros rabinos e educadores a controlar o culto excessivo ao passado. Para Kaplan,

interpretar o judaísmo e tornar a identidade judaica significativa nas circunstâncias modernas. Este também foi o foco de muitos de seus sermões e palestras intercontinentais. Ele estava fortemente envolvido em esforços comunitários para melhorar a educação judaica e foi um dos fundadores do New York Kehillah. Ele se tornou o primeiro rabino do Centro Judaico, quando foi inaugurado em 1918. Devido a conflitos ideológicos com a liderança leiga do Centro, renunciou ao cargo e, em 1922, organizou a Sociedade para o Avanço do Judaísmo. Em 1935, ele e seus colegas publicaram a primeira edição de *The Reconstructionist*.

Alguns anos depois, ele participou da fundação da Fundação Reconstrucionista Judaica.

Kaplan era frequentemente chamado para participar de assuntos sionistas. Em 1925, quando a Universidade Hebraica de Jerusalém foi oficialmente inaugurada, a Organização Sionista Americana enviou Kaplan a Jerusalém como seu representante oficial. Suas associações com Weizmann, Brandeis, Magnes, Ben Gurion e outras figuras proeminentes constituem capítulos interessantes da história sionista. Além disso, Kaplan era muito ativo em vários aspectos do trabalho social judaico e da organização comunitária. Ele viajou por toda a América para espalhar suas ideias.

#### **A Filosofia do Judaísmo de Kaplan**

Ao formular sua filosofia do judaísmo, Kaplan baseou-se em fontes rabínicas clássicas, bem como em filósofos judeus e não judeus, incluindo os pensadores da Haskalah, e nas descobertas das ciências físicas e humanas. Ele definiu o judaísmo como uma "civilização religiosa em evolução", tentando assim ajudar no ajuste do judaísmo mundial às condições sociais e intelectuais do século XX. Ele sustentou que, como uma civilização, o povo judeu possui todas as características de terra, língua, estrutura política, cultura e outras características associadas a essa designação.

Enquanto Kaplan sempre foi um sionista ardente, ele estava igualmente convencido de que a sobrevivência criativa do povo judeu na diáspora livre era possível e necessária.

Embora os judeus tenham sido forçados por muitos séculos a viver no exílio, eles se tornaram um povo transterritorial por escolha. Enquanto os judeus forem livres, eles viverão onde quiserem. E assim, pensou Kaplan, é altamente improvável que a "reunião dos exilados" seja totalmente implementada. Portanto, ele nunca deixou de estimular seu povo a formular uma nova aliança, que proclamasse a centralidade de Eretz Israel em sua identidade transterritorial e declarasse os elementos históricos e culturais de sua unidade e identidade.

A civilização judaica, argumentou Kaplan, expressa melhor seu gênio em sua religião histórica. A religião implica esclarecer os propósitos e valores da existência humana, lutar com Deus, a quem Kaplan concebeu em termos impessoais, e manter a vitalidade dos rituais do lar, da sinagoga e da comunidade. No entanto, como o judaísmo é uma civilização, os elementos seculares da cultura são tão essenciais quanto a religião judaica. Esses elementos refreiam a tendência frequente da religião de promover a rigidez, a uniformidade

kaplan, mordecai menahem

A religião judaica deve abranger tudo o que pertence à busca do povo judeu por uma existência significativa para si mesmo.

Por “evoluir”, Kaplan quer dizer que o judaísmo deve ser considerado de um ponto de vista pragmático e histórico, ao invés de um ponto de vista metafísico ou revelacional. Todos os conceitos e rituais devem ser medidos por sua utilidade em sustentar o crescimento individual e comunitário. O foco da vida judaica deve ser o povo judeu, suas necessidades e sua resposta ao desafio, em vez de confiar em textos “revelados” ou construções metafísicas. Kaplan argumentou que o povo judeu não vai e não deve confiar em uma teoria estática do judaísmo. Após o estudo responsável, cada judeu deve contribuir com seu próprio entendimento para resolver as perplexidades da vida. A tradição deve guiar, mas não ditar. Kaplan abraçou plenamente o pluralismo inerente à sua concepção. Ele entendeu que sua própria abordagem naturalista pode ser apenas uma opção. Doravante, os judeus terão que aprender a arte do compromisso e como orquestrar suas diferenças com respeito mútuo.

Kaplan desenvolveu um conceito de “sancta” pelo qual ele quis dizer que as civilizações diferem umas das outras não tanto idealmente em suas ideias e valores, que eles afirmam serem universalmente aplicáveis, mas existencialmente nas formas particulares em que expressam essas ideias e valores. Por exemplo, Kaplan designou como sancta textos, rituais e práticas folclóricas, festivais ou símbolos que são considerados sagrados, ou seja, de significado especial e como evocando respeito e reverência. Os santuários de uma civilização estão continuamente sujeitos a “reavaliação”, por meio da qual são ressignificados, assim como o termo “democracia” era entendido de forma diferente na antiga Atenas da forma como é interpretado atualmente nos Estados Unidos, ou no totalitarismo . repúblicas democráticas populares”. Da mesma forma, “Deus” e “Torá” foram valorizados de maneiras diferentes por Moisés, Esdras, Hillel e Mai monides. Os antigos santuários do judaísmo precisam ser sujeitos a uma interpretação funcional, com a qual Kaplan quis dizer que devemos entender como conceitos e práticas funcionaram na vida dos judeus ao longo dos séculos e como podem funcionar hoje. Especificamente, com relação a Deus, Kaplan argumentou que uma interpretação funcional da crença teísta leva a um conceito impessoal de Deus como processo cósmico e não como um ser pessoal. Como substantivos como pai, professor ou presidente, Deus denota função e não substância.

O aspecto mais controverso do pensamento de Kaplan é essa teologia pragmática. No início de sua carreira, ele rejeitou a noção tradicional de um Deus pessoal que intervém nos assuntos humanos . Kaplan escolheu enfatizar os aspectos divinos do universo e as forças criativas que estão incorporadas em nossa tentativa de nos tornarmos plenamente humanos. Sua teologia é complexa e multifacetada. Ele rejeitou explicitamente os termos naturalismo e humanismo para caracterizar seu pensamento, mas olhou para o que chamou de transnaturalismo, um reino além, mas não separado do natural, onde encontramos a realidade do divino.

Ao argumentar que as ideias de Deus são correlativas das ideias do homem e do cosmos e, portanto, têm uma relação orgânica com a compreensão que o homem tem de si mesmo e do mundo, Kaplan tem sido criticado pelo que se afirma ser sua excessiva relutância.

confiança na razão humana expressa nas últimas teorias científicas de sua época.

No entanto, é digno de nota que algumas das críticas a Kaplan apenas aumentaram a persuasão de muito de seu pensamento. Em defesa de sua teologia, exemplificou a modéstia intelectual ao apontar que o pluralismo nessa disciplina era um resultado inelutável das incertezas que parecem estar aqui em todos os esforços para sondar as profundezas da realidade cósmica.

Kaplan era um forte defensor da igualdade das mulheres na vida judaica. Ele inaugurou a primeira cerimônia de bat mitzvah em 1922, quando chamou sua filha, Judith (\*Eisenstein), para ler a Torá. Ele defendeu publicamente que os rituais judaicos fossem reconstruídos para incluir maior igualdade para as mulheres. Embora suas idéias fossem avançadas para sua época, ele nunca tentou revisar a liturgia para ser sensível ao gênero. Mas seu apelo para a leitura da Bíblia como um documento inspirado, mas feito pelo homem, sua exigência pela igualdade das mulheres, sua insistência em ajustar a liturgia às crenças contemporâneas – essas e outras marcas de sua filosofia são agora geralmente aceitas em todos, exceto estritamente fileiras ortodoxas. Uma crítica persistente está relacionada ao que é erroneamente considerado como a falha de Kaplan em apreciar a primazia da emoção na adoração. Kaplan, no entanto, argumentou que a emoção é mais pura quando os adoradores acreditam na verdade do conteúdo de suas orações.

Nenhuma compreensão de Kaplan pode ser completa sem referência a seus Diários, que estão contidos em 27 volumes de 300 páginas manuscritas cada. Os Diários são uma coleção inigualável de dados autobiográficos, material de fonte histórica , reflexão filosófica, crítica literária, esboços de inúmeras pessoas e reflexões sobre a vida. Os originais estão alojados na biblioteca do Seminário Teológico Judaico da América.

### Sobre o denominacionalismo

Por muitos anos, Mordecai Kaplan procurou manter sua filosofia do judaísmo dentro dos limites de uma escola de pensamento. Ele resistiu à pressão de alguns de seus apoiadores para deixar o Seminário Teológico Judeu e aceitar o convite do rabino Stephen S. \*Wise para se juntar ao corpo docente do Instituto Judaico de Religião (fundado em 1922), um movimento que poderia ter o precursor de uma nova denominação judaica. Em 1927, Kaplan finalmente renunciou ao seu cargo no JTS e aceitou a proposta de Wise. Embora alguns dos colegas do Seminário de Kaplan possam ter ficado satisfeitos com este passo, muitos alunos e ex- alunos não ficaram. Kaplan cedeu à pressão deles, retirou sua renúncia e permaneceu no Seminário até se aposentar em 1963. Apesar de sua insatisfação com o Seminário, Kaplan acreditava que uma nova denominação fragmentaria ainda mais a comunidade judaica americana. Ele defendia que o Reconstrucionismo fosse concebido como uma escola de pensamento que pudesse operar dentro de todas as correntes da comunidade judaica americana. No final da década de 1940, no entanto, vários leigos nas sinagogas nos Estados Unidos decidiram organizar uma federação independente de sinagogas reconstrucionistas. Kaplan foi incapaz de impedir esse desenvolvimento.

Enquanto isso, alguns dos principais apoiadores de Kaplan, incluindo os rabinos Ira \*Eisenstein (seu genro), Solomon \*Goldman, Max \*Kadushin, Milton \*Steinberg, Joshua Loth \*Liebman e Edward \*Israel insistiram várias vezes para que ele estabelecer uma nova escola rabínica. Em 1963, Kaplan se aposentou do Seminário aos 82 anos. Em pouco tempo, seus apoiadores, liderados por Eisenstein, fundaram o Reconstructionist Rabbinical College, que agora está localizado em Wyncote, Pensilvânia. Ka plan ensinou de bom grado na faculdade por um ano ou mais. Além do lento crescimento do movimento Reconstrucionista, que no início do século 21 incluía mais de 100 congregações e havurot, um número crescente de graduados do Reconstructionist Rabbinical College e um acampamento de verão bem-sucedido, a escola de pensamento de Kaplan continua a carne e desafiar outros movimentos judaicos, especialmente os reformistas, conservadores e ortodoxos modernos.

### Produção Literária

Embora tenha começado a publicar livros com idade considerada avançada, Kaplan foi um escritor prolífico. Seu primeiro e principal trabalho, *Judaism as a Civilization*, foi publicado pela primeira vez em 1934, quando Kaplan tinha 53 anos. Outros escritos incluem *A New Approach to the Jewish Problem* (1924); a tradução e edição de *Mesillat Yesharim*, de Moses ʿayyim Luzzatto (1937); *O significado de Deus na religião judaica moderna* (1937); *A Nova Hagadá para o Seder de Pesah* (1941); *The Faith of America* (ed. com Paul Williams, 1951); *Ha-Emunah ve-ha-Musar* (1954); *O Futuro do Judeu Americano* (1949); *Um Novo Sionismo* (1955); *Perguntas que os judeus fazem* (1956); *Judaísmo sem sobrenaturalismo* (1958); *O maior judaísmo em formação* (1960); *Aprendizagem Judaica Superior* (1963); *O Propósito e o Significado da Existência Judaica* (1964); *Pensamentos não tão aleatórios* (1966); *A Religião da Nação Ética* (1970); *Se não agora, quando?* (com Arthur A. Cohen, 1973). Ao longo dos anos, Kaplan também foi a figura dominante na produção dos *sidurim*, *maʿzorim* e outros materiais litúrgicos do movimento Reconstrucionista. Três dos volumes acima foram traduzidos para o hebraico: *O Significado de Deus na Religião Judaica Moderna*, *Um Novo Sionismo* e *A Religião da Nação Ética*. *Ha-Emunah ve-ha-Musar* apareceu apenas em hebraico. Uma bibliografia completa de mais de 400 itens pode ser encontrada em *The American Judaism of Mordecai Kaplan*, ed. por Emanuel S. Goldsmith, Mel Scult e Robert Seltzer (1990).

**Bibliografia:** ES Goldsmith e M. Scult (eds.), *Judaísmo Dinâmico: Os Escritos Essenciais de Mordecai M. Kaplan* (1985); ES Goldsmith, M.Scult e RM Seltzer (eds.), *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan* (1990); M. Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan* (1993); D. Breslauer, *O pensamento de Mordecai Kaplan em uma era pós-moderna* (1994); JS Gurock e JJ Schacter, *um herege moderno e uma comunidade tradicional* (1997); JJ Cohen, *Guias para uma Era de Confusão* (1998); M. Scult (ed.), *Comunhão do Espírito: Os Diários de Mordecai M. Kaplan [1913–1934]* (2001).

[Jack Cohen, Mel Scult e Raphael Jospe (2ª ed.)]

**KAPLAN, PESAÿ** (1870–1943), jornal hebraico e iídiche ist. Nascido em Stawiski, Polônia, Kaplan viveu em Bialystok desde

1888 e foi ativo nos círculos sionistas, escrevendo regularmente na imprensa hebraica. Ele também publicou uma série de obras populares e livros infantis em hebraico. Mais tarde, ele se afastou do sionismo, escreveu em iídiche e atuou como jornalista e editor de periódicos em iídiche. Ele era membro do \*Judenrat no gueto de Bialystok e morreu no Holocausto. Dois diários que ele manteve no gueto (sobre o Bialystok Judenrat e sobre a expulsão dos judeus de Bialystok) estão preservados nos arquivos do \*Yad Vashem em Jerusalém.

**Bibliografia:** Kressel, *Leksikon*, 2 (1967), 288f.

[Getzel Kressel]

**KAPLAN, ROBERT P. (Bob)**; 1936–), político canadense, advogado, empresário. Kaplan nasceu em Toronto. Ele ganhou um BA (1958) e LL.B. (1961) da Universidade de Toronto, período durante o qual recebeu vários prêmios acadêmicos e escreveu para o jornal estudantil da Universidade e para o Toronto Telegram. Convocado para a Ordem dos Advogados de Ontário em 1963, praticou direito societário e tributário em várias firmas proeminentes. Em 1968 entrou na política nacional, trabalhando na campanha bem sucedida de Pierre Elliott Trudeau para a liderança do Partido Liberal. Na eleição federal daquele mesmo ano, Kaplan foi eleito para a Câmara dos Comuns por Don Mills, em Toronto. Ele perdeu seu assento na eleição de 1972, mas foi reeleito em 1974 no centro fortemente judaico de York e ocupou o assento até se aposentar da política eleitoral em 1993.

Em 1980, Trudeau nomeou Kaplan para o cargo de procurador-geral, responsável pela aplicação da lei canadense e pela segurança nacional. Ele também ocupou o cargo durante a curta administração do sucessor de Trudeau, John Turner. Entre as contribuições de Kaplan como procurador-geral estava a supervisão de uma reorganização da Polícia Montada Real do Canadá e o estabelecimento do Serviço de Inteligência de Segurança Canadense. Ele também implementou o Young Offenders Act (1982), que trata da responsabilização de jovens por ações criminosas, e reformou os Serviços Correcionais do Canadá.

Quando os liberais perderam a eleição federal de 1984, Kaplan foi reeleito pessoalmente no York Center e tornou-se crítico de justiça da oposição liberal.

Kaplan é mais lembrado na comunidade judaica canadense por suas tentativas de persuadir um governo liberal relutante a agir contra criminosos de guerra que vivem no Canadá. O governo, sob a influência de Trudeau, no entanto, estava cauteloso em incitar paixões interétnicas e se recusou a agir, apesar do forte lobby dos líderes judeus. Mesmo assim, Kaplan conseguiu extraditar um criminoso de guerra nazista, Helmut Rauca, para a Alemanha Ocidental em 1982, onde foi preso.

Kaplan foi homenageado com vários prêmios, incluindo a Ordem da Plêiade por seu serviço à francofonia no Canadá. A partir de 1994, foi cônsul geral honorário do Cazaquistão no Canadá e fomentou as relações e contatos comerciais entre aquele país e o Canadá. Kaplan foi membro de comitês da Universidade de Toronto, da Alliance Française em Toronto, do Congresso Judaico Canadense e da B'nai

Kaplan, remetente meyer

B'rith Canadá. Ele fez parte de conselhos de várias empresas de capital aberto e foi administrador da H&R REIT, um dos maiores fundos de investimento imobiliário do Canadá, e diretor da TV Ni agara e da European Goldfields.

[Frank Bialystok (2ª ed.)]

**KAPLAN, SENDER MEYER** (1914–1992), jornalista e ativista sionista; cônsul honorário de Israel em Cuba. Ele era filho do rabino Zvi Kaplan, o líder espiritual da congregação Ashkenazi Adath Israel em Havana (1929–31) e mais tarde do Knesset Israel (1931–41), o remetente Kaplan emigrou da terra do Pó para Cuba com sua família na idade de 15. Depois de servir por um curto período como aprendiz de relojoeiro, ele começou a trabalhar no periódico iídiche Havaner Lebn, servindo como editor de 1935 até seu fechamento em 1960. Havaner Lebn, publicado duas vezes por semana, foi o principal periódico judaico em Cuba, e Kaplan teve um papel central na formação da opinião pública judaica. Um destacado líder sionista, foi presidente da União Sionista de Cuba em 1940-43. Quando o líder do JNF Nathan Bistrizky começou a organizar o Comitê Cuba Pro Palestina Hebraea (o Comitê Cubano para uma Palestina Judaica), Kaplan serviu como elo com políticos e intelectuais cubanos. Graças à sua grande devoção à causa sionista e aos seus contatos próximos nos círculos governamentais, Kaplan foi nomeado cônsul honorário quando o Consulado de Israel foi aberto em Havana (1952). Em 1954, o embaixador israelense no México apresentou suas credenciais ao presidente Batista, e Kaplan permaneceu o único representante diplomático de Israel residente em Havana até a revolução de Castro. Em 1961 Kaplan emigrou para Miami, onde continuou a servir a causa sionista. Ele trabalhou como diretor do Departamento Latino das Federações Judaicas da Grande Miami. Ele dedicou os últimos anos de sua vida a escrever a história dos judeus de Cuba, mas não conseguiu completar o trabalho.

[Margalit Bejarano (2ª ed.)]

**KAPLANSKY, KALMEN** (1912–1997), líder trabalhista canadense e defensor dos direitos humanos. Kaplansky nasceu em Bialystok, Polônia, e, ainda adolescente, imigrou sozinho para o Canadá em 1929. Ele se estabeleceu na comunidade de imigrantes judeus no centro de Montreal. Um tipógrafo e operador de linotipo, durante a Depressão Kaplansky subiu na hierarquia do movimento trabalhista. Foi delegado da União Tipográfica de Montreal 176 ao Congresso de Comércio e Trabalho do Canadá e, logo depois, ao Congresso Trabalhista Canadense. Em 1939, ele ajudou a organizar o Jewish Labor Committee (JLC) no Canadá, uma ramificação da organização trabalhista americana fundada em 1933.

Kaplansky tornou-se o diretor nacional do grupo canadense em 1946. Sob sua liderança, o JLC foi fundamental para forjar a aliança de 1946 de fabricantes de roupas e líderes trabalhistas judeus que convenceram o governo federal a abrir as portas do Canadá para vários milhares de trabalhadores de roupas dos campos de pessoas deslocadas na Europa. O JLC também foi peça-chave no comitê tripartite de trabalho, manufatura e

governo responsável pela seleção de alfaiates na Europa para a imigração canadense.

Defensor dos direitos humanos, Kaplansky ficou furioso com as restrições discriminatórias de emprego comuns no Canadá e organizou os Comitês Trabalhistas Conjuntos Contra a Discriminação Racial e Religiosa, mais tarde conhecidos como Comitês Trabalhistas para os Direitos Humanos. Ele também convenceu o Trades and Labor Congress of Canada e o Canadian Congress of Labor a estabelecer comitês paralelos. Juntos, eles pressionaram ativamente o governo de Ontário por uma legislação que proibisse a discriminação e, em grande parte, foram responsáveis pela aprovação do Ontario Fair Employment Practices Act em 1951 (posteriormente usado como modelo para praticamente todos os códigos provinciais e federais que se seguiram), o Ontario Fair Accommodations Act em 1954 e, em última análise, o Código de Direitos Humanos de Ontário. Kaplansky também foi pioneiro nos esforços para erradicar a discriminação contra negros e povos nativos no Canadá. Ele esteve envolvido na Sociedade Histórica Judaica Canadense e duas vezes concorreu a cargos públicos como candidato à Federação Cooperativa da Commonwealth (CCF).

Lembrado como um homem humilde, despretensioso, leal às suas raízes, Kaplansky recebeu muitos prêmios e comendas, incluindo a Ordem do Canadá, a mais alta condecoração civil do país.

[Frank Bialystok (2ª ed.)]

**KAPLANSKY, SHELOMO** (1884-1950), líder trabalhista sionista. Nascido em Bialystok (então Rússia), Kaplansky formou-se engenheiro e ingressou no movimento trabalhista sionista ainda jovem. Ele morou em Viena entre 1903 e 1912, fundou o movimento \*Po'alei Zion na Áustria e editou seu jornal Der Juedische Arbeiter, publicado em alemão e iídiche. Ele foi um dos fundadores da União Mundial de Po'alei Zion e foi fundamental para que ela fosse aceita como membro da Internacional Socialista. Ele concebeu a ideia do Fundo dos Trabalhadores de Ereẓ Israel (Kuppat Po'alei Ereẓ Yisrael), que foi fundado em 1910 pela União Mundial de Po'alei Zion para promover assentamentos cooperativos e empresas em Ereẓ Israel. Ele foi para Ereẓ Israel em 1912 para se estabelecer lá, mas entre 1913 e 1919 foi secretário da sede do \*Fundo Nacional Judaico em Haia. Foi membro e presidente do comitê de finanças e economia do Executivo Sionista em Londres entre 1919 e 1921. Kaplansky, que pertencia à tendência socialista moderada, apoiou a participação de Po'alei Zion na Organização Sionista Mundial e todos os seus instituições. Na Conferência Mundial de Po'alei Zion de 1920 em Viena, ele preferiu a divisão do movimento, repudiando sua facção pró-comunista (a Esquerda Po'alei Zion). Entre 1927 e 1929 foi membro do Executivo Sionista em Jerusalém e diretor de seu Departamento de Assentamento. De 1929 a 1931, viveu em Londres como emissário do movimento trabalhista sionista junto ao Partido Trabalhista Britânico, então no poder. De 1932 até sua morte, Kaplansky foi diretor do Haifa \*Technion.

Durante o debate sobre a partilha da Palestina em 1937, ele se opôs ao esquema, preferindo a ideia de um estado binacional

em toda a Palestina. Como resultado, ele deixou o partido \*Mapai em 1944 e depois se juntou ao \*Mapam. Alguns de seus muitos artigos e panfletos em russo, alemão, inglês, hebraico e iídiche estão reunidos em *Yazon ve-Hagshamah* ("Visão e Cumprimento", 1950).

**Bibliografia:** Z. Shazar, *Or Ishim*, 2 (1964), 159-68; UMA. Granott, Dor Tekumah (1963), 321-4; M. Singer, Shelomo Kaplansky, 2 vols. (1971).

**KAPO**, prisioneiro encarregado de um grupo de internos em campos de concentração nazistas. A derivação da palavra não é clara; de acordo com uma visão o nome é italiano (capo = "chefe"); segundo outros, é uma abreviatura de Kameradschaft polizei e teria então se originado entre os próprios prisioneiros. Da mesma forma, não é possível determinar quando esse termo não oficial começou a ser usado. A nomeação de Kapo foi feita pela SS que guardava os campos; mas a autoridade para nomear Kapos nunca foi explicitamente definida. Era tarefa do Kapo cumprir as ordens da SS e garantir o controle absoluto sobre os prisioneiros. O Kapo não era um especialista como o "trabalhador-chefe" (Vorarbeiter), mas apenas um homem forte.

Na maior parte, os Kapos estavam encarregados das gangues de trabalho, mas também havia Kapos para os hospitais ou as cozinhas. Certos campos tinham até uma hierarquia: Oberkapo, Kapo, Unter kapo. Inicialmente, os Kapos foram nomeados entre os prisioneiros étnicos alemães condenados por acusações criminais. Esses criminosos gozavam de privilégios extras de grande importância nas condições do campo: melhor alimentação, roupas e moradia. Em contrapartida, muitos deles tiravam os prisioneiros com uma crueldade igual à dos SS, motivados tanto pelo desejo de bajular os SS quanto por inclinações sádicas. Com o passar do tempo, os presos políticos em muitos campos conseguiram expulsar alguns dos criminosos e tê-los substituídos por Kapos de suas próprias fileiras. Os judeus foram nomeados Kapos apenas nos campos que eram todos judeus. Alguns Kapos exerciam seu poder com humanidade e sensibilidade e trabalhavam para ajudar seus companheiros de prisão. Outros imitaram o comportamento opressivo da SS e podem ter internalizado seus valores. Assim, o termo Kapo tornou-se sinônimo de uma pessoa cruel e egocêntrica que oprime, tortura e explora os outros.

**Bibliografia:** E. Kogon, *Teoria e Prática do Inferno* (1950), passim; EA Cohen, *Comportamento Humano no Campo de Concentração* (1953), índice; D. Gaussen, *Le Kapo* (1965); O. Wormser-Migot, *Le Système concentrationnaire nazi 1933-1945* (1968), índice.

[Joseph Michman (Melkman)]

**KAPOSI (Kohn), MORITZ** (1837-1902), dermatologista. Nascido em Kaposvar, Hungria, tornou-se assistente de Ferdinand Hebra no hospital dermatológico de Viena, em 1879, e a colaboração com o famoso patologista se mostrou muito frutífera. Kaposi completou os estudos de Hebra sobre os aspectos anatomopatológicos da dermatologia com novas descobertas em química e bacteriologia. Juntos, eles foram os primeiros a descrever várias doenças. Em 1875 Kaposi, convertido ao cristianismo,

foi nomeado professor de dermatologia na Universidade de Viena. Kaposi foi um excelente diagnosticador e professor, bem como um autor prolífico. Ele escreveu *Pathologie und Therapie der Hautkrankheiten* (1879) e *Handatlas der Hautkrankheiten* (1898-1900) que incluía as mais completas descrições e ilustrações de doenças de pele da época. Foi o primeiro a descrever o sarcoma hemorrágico idiopático múltiplo, denominado sarcoma de Kaposi, e o xeroderma pigmentoso, denominado doença de Kapo si. Escreveu muitos artigos na área de dermatologia e sifilologia.

**Bibliografia:** Biographisches Lexikon der hervorragenden Aerzte, 3 (1931), SV; SR Kagan, *Medicina Judaica* (1952), 414-5.

[Suessmann Muntner]

**KAPOSVAR** (Hung. **Kaposvár**), cidade no sudoeste da Hungria.

Em 1784 havia 15 judeus vivendo na cidade. Os números aumentaram para 95 em 1840; 1.078 em 1869; 3.505 em 1920; e 2.341 em 1941.

Uma escola primária judaica funcionou de 1840 até o Holocausto. A sinagoga foi erguida em 1862. Como os de todas as comunidades vizinhas, os judeus de Kaposvar tendiam à \*assimilação. Em 1860 A. Freystaedtler, um judeu, alugou uma propriedade do Conde Esterházy e se esforçou para empregar judeus. No início do século XX, muitos bancos eram de propriedade de judeus, assim como várias grandes fábricas e moinhos de farinha. Um judeu serviu como vice-prefeito por 20 anos. Ataques antijudeus foram feitos em 1848. O antisemita G. \*Istóczy e alguns nobres que haviam sido desapropriados de suas propriedades foram responsáveis por surtos antijudaicos na cidade. Rab bis da comunidade incluía A. Ehrental (1852-1854) e S.

Kutna (1853-1871).

#### Período do Holocausto

Em 1940, todos os homens judeus foram transferidos para um campo de trabalho e após a invasão alemã em março de 1944, cerca de 6.000 judeus, incluindo refugiados, foram concentrados em um gueto ao redor da sinagoga em maio. Em 4 de julho todos foram deportados para \*Auschwitz. Após a libertação da cidade (dezembro de 1944) pelo Exército Vermelho, homens judeus dos campos de trabalho ao redor começaram a retornar a Kaposvar. Apenas cerca de 200 dos deportados de Kaposvar sobreviveram. Havia 450 judeus vivendo na cidade em 1945 e 574 em 1949. Após a revolução de 1956, muitos deles deixaram o país, e em 1959 apenas 261 judeus permaneceram em Kaposvar.

[Baruch Yaron]

יָיִי יְיָ .Heb (**KAPPAROT**); kapparah. יָיִי יְיָ יָיִי יְיָ .Heb do plural, יָיִי יְיָ יְיָ "expição"), costume em que os pecados de uma pessoa são simbolicamente transferidos para uma ave. O costume é praticado em certos círculos ortodoxos na véspera do \*Dia da Expição (em algumas congregações também na véspera do \*Rosh Ha-Shanah ou no \*Hoshana Rabbah). Os Salmos 107:10, 14, 17-21 e Jó 33:23-24 são recitados; então um galo (para um macho) ou uma galinha (para uma fêmea) é girado três vezes ao redor da cabeça enquanto o seguinte é pronunciado: "Este é meu substituto, minha oferenda vicária, minha expiação; este galo (ou galinha) deve atender

Kapper, Siegfried

morte, mas encontrarei uma longa e agradável vida de paz". A ave é pensada para assumir qualquer infortúnio que poderia acontecer a uma pessoa em punição por seus pecados. Após a cerimônia, costuma-se doar a ave aos pobres, exceto os intestinos que são jogados aos pássaros. Alguns rabinos recomendavam que se desse dinheiro, equivalente ao valor da ave.

Este costume não é mencionado em nenhum lugar no Talmud. Aparece primeiro nos escritos dos geonim do século IX, que explicam que um galo é usado no rito porque a palavra *gever* significa tanto "homem" quanto "galo"; o último pode, portanto, substituir o primeiro.

Na Babilônia, outros animais eram usados, especialmente o carneiro, pois Abraão ofereceu um carneiro no lugar de seu filho Isaac (ver: \*Akedah e Gn 22:13), ou plantas, por exemplo, feijão, ervilha, (cf. Rashi, Shab . 81b). Após a destruição do Templo, nenhum animal usado em ritos de sacrifício poderia servir a propósitos semelhantes fora do Templo (Magen Abraham a Sh. Ar., Oÿ 605) e, portanto, galos ou galinhas eram empregados no rito *kapparot* porque não eram usados em o culto sacrificial do Templo. R. Salomão b. Abraham \*Adret se opôs fortemente ao *kapparot* porque era semelhante aos ritos de expiação bíblicos (ver \*Azazel; cf. Lev. 16:5-22); ele também considerava o ritual *kapparah* uma superstição hebraica ("Darkhei Emori", resposta ed. Lemberg (1811) pt. 1, no. 395). Esta opinião foi compartilhada por \*Naïmanides e Joseph \*Caro que chamaram o *kapparot* de "um costume estúpido" (Oÿ 605). Os cabalistas (Isaac \*Luria, Isaiah \*Horowitz), no entanto, deram ao costume interpretações místicas. Estes apelaram fortemente para as massas, e se tornaram muito populares quando os rabinos concordaram com isso. Isserles tornou-o um rito obrigatório e ordenou para ele muitos cerimoniais semelhantes aos do culto sacrificial; por exemplo, a imposição das mãos sobre o animal, seu abate imediato após a cerimônia, orações de confissão, etc.

Se um galo ou galinha não puder ser obtido, outros animais, peixes ou gansos, podem ser usados em seu lugar. Um galo ou galinha branca era especialmente desejável (baseado em Isa. 1:18 e Yoma 6:8). Algumas autoridades, por exemplo, Joel Sirkes, proibiram o uso de um galo branco alegando que era um rito pagão (cf. Bayit y adash, para Tur., Oÿ 605, e Av. Zar. 1:5 e 14a). *Kapparot* não é praticado com uma ave em algumas congregações tradicionais e em muitas congregações modernas. O dinheiro é substituído por um galo e a fórmula é mudada de acordo ("esta moeda vai para a caridade, mas nós...", etc.). Na linguagem iídiche e hebraica popular, a palavra *kapparot* também pode se referir a uma perda financeira ou material, um desperdício lamentável ou um esforço em vão.

**Bibliografia:** JZ Lauterbach, *Rabbinic Essays* (1951), 354-76; idem, em: *Estudos Judaicos...* GA Kohut (1935), 413-422; Eisenstein, *Israel*, 5 (1911), 289-90; H. Schauss, *Guia para Dias Santos Judaicos* (19685), 149ss., 164ss.; SY Agnon, *Days of Awe* (19652), 147-50.

**KAPPER, SIEGFRIED** ou **VÍTĚZSLAV** (1821–1879), poeta tcheco e o primeiro judeu a publicar em tcheco. Nascido e educado em Praga, Kapper formou-se em medicina pela Universidade de Viena e passou algum tempo como médico, mas

votou sua vida principalmente para a escrita. Como Moritz \*Hartmann, o revolucionário alemão que se tornou seu cunhado, ele pertencia ao círculo da "Jovem Boêmia" e se interessou pela cultura eslava. A partir de 1839, Kapper foi colaborador de *Ost und West* e, no ano seguinte, começou a traduzir poemas tchecos para o alemão. Em 1841 mudou-se para Viena, onde conheceu Václav Bolemír Nebeský, que o incitou a dedicar-se aos assuntos tchecos e eslavos. Assim, em 1843, Kapper iniciou uma campanha de imprensa e, um ano depois, publicou seu *Slav ische Melodien*, alguns dos quais foram posteriormente musicados. Em sua *ÿeské listy* ("Epístolas Tchechas", 1846), Kapper criticou o tratamento dado pelo regime austríaco aos tchecos e pediu a restauração de seus direitos nacionais e cívicos. No mesmo livro, ele expressou suas esperanças para a assimilação cultural dos judeus tchecos. Tanto a forma quanto a ideologia dos poemas foram completamente rejeitadas pelo eminente crítico nacionalista Karel Havlíček-Borovský e, como resultado, Kapper abandonou temporariamente a escrita em tcheco. Foi nesse período que ele publicou três das primeiras histórias de "gueto" em língua alemã (1845-1849). Durante a Revolução de 1848, Kapper foi oficial médico da legião acadêmica. A revolução inspirou um volume de poemas políticos, *Befreite Lieder* (1848-1849). Ele então se tornou um repórter parlamentar, mas retornou à prática médica em 1867.

As obras de Kapper incluem *Suedslavische Wanderungen* (1851; Uma Visita a Belgrado, 1854); o poema épico *Fuerst Lazar* (1851), que foi sua maior realização literária; *Christen und Tuerken* (1854); *Boehmische Baeder* (1857); e vários volumes de traduções tchechas e alemãs de canções folclóricas sérvias, mon tenegrinas e búlgaras, nas quais se tornou uma autoridade reconhecida. Embora distante da vida judaica tradicional, Kapper desenvolveu idéias de uma simbiose tcheco-judaica que impressionou muito a geração mais jovem de judeus tchecos, e a primeira organização de estudantes tcheco-judaicos foi nomeada em sua homenagem.

**Bibliografia:** Schatzky, em: *Liberdade e Razão; Estudos...* MR Cohen (1951), 423-7; *Judeus da Checoslováquia*, 1 (1968), índice; G. Kisch, *Em Busca da Liberdade* (1949); J. Krejčí, *Siegfried Kapper* (Cz., 1919); O. Donath, *Židé a Židovství v ÿeské literatuře 19. a 20. století*, 2 (1930), índice; idem, em: *JGGJÿ*, 6 (1934), 323-442; P. Eisner, em: *Vÿstník židovské obce náboženské v Praze*, 11 (1949), 266; J. Vyskočil, em: *Judaica Bohemiae*, 3 (1967), 37-39 (ger.); A. Hofman, *Die Prager Zeitschrift "Ost und West"* (1957), índice. **Adicionar. Bibliografia:** *Lexikon ÿeské literatury*, 2/II (1985); A. Mikulášek et al., *Literatura s hvÿzudou Davi dovou*, vol. 1 (1998).

[Avigdor Dagan]

**KAPUZATO, MOSES HAÿYEVANI** (fl. segunda metade do século XVÿ), rabino em Salônica. Moisés foi o autor de um comentário sobre o Pentateuco no qual ele discorda de Abraão ibn Ezra, Maimônides e, em particular, da exposição caraita. Ele foi o autor do poema – um *reshut* para Pass over: "Imrei Higyonai Ashir ve-Azamer la-Adonai" incluído no *Romaniot maÿzor* e nos ritos Kaffa e Aleppo. Ele era um oponente incisivo dos caraitas, que reagiu violentamente às suas críticas. Ele criticou duramente Aaron b. José, autor

do Sefer ha-Miv'yar e dos caraitas Abraham \*Bali, o médico, autor do Iggeret ha-Issur Ner shel Shabbat, e Caleb Abba \*Afendopulo responderam às suas críticas. Ele foi especialmente atacado por Elijah \*Bashyazi em seu Aderet Eliyahu por ousar falar contra Aaron b. Joseph, contra os estudiosos caraitas, e por seguir o rastro de Mardoqueu \*Comtino.

Moisés também é mencionado por caraitas de gerações posteriores, como Joseph Bagi (final de 15<sup>o</sup> e início de 16<sup>o</sup> séculos) em seu Iggeret Kiryah Ne'emanah.

**Bibliografia:** Zunz, Lit Poesie, 509; J. Fuerst, Geschichte des Karaerthums, 2 (1865), 297, 303; A. Berliner, Aus Meiner Biblio thek (1898), XXVI; Markon, em: Festschrift... A. Harkavy, (1908), Heb. pt., 463; Davidson, O'yar, 1 (1924), 270, não. 5922; Rosanes, Togarmah, 1 (19302), 32f.

[Simão Marcus]

**KARA (Cara), AVIGDOR BEN ISAAC** (m. 1439), rabino, kab balist e poeta. Kara era de origem alemã. É incerto se o nome Kara indica, como alguns pensam, que ele era descendente de Joseph \*Kara, ou se é uma referência ao seu conhecimento especializado das Escrituras (Mikra). Seu pai, Isaac Kara, conheceu a morte de um mártir. Por volta de 1389 Kara foi nomeado em Praga. Ele e Yom Tov Lipmann \*Muehlhausen estavam entre os rabinos mais importantes de Praga da época. Kara é a autora da elegia Et Kol ha-Tela'ah asher Me'ya'atnu para comemorar os sofrimentos que atingiram os judeus de Praga no último dia da Páscoa de 1389, como resultado de uma acusação de que haviam profanado a Hóstia. Esta elegia é recitada pelos judeus de Praga durante o serviço de Min'yah no Dia da Expição. Como seu colega Yom Tov Lipmann Muehlhausen, tornou-se famoso por suas polêmicas com os cristãos. De acordo com a tradição de Jacob \*Moellin, que não deve ser aceita como verdadeira, ele era o favorito de Venceslau IV, rei da Boêmia, e desempenhou um papel importante em sua corte. Pode-se supor, no entanto, que ele teve discussões com altos dignitários cristãos sobre questões teológicas, e parece que John Huss e seus colegas e discípulos foram influenciados em grande medida por seus pontos de vista. A seita hussita, fundada por Huss, se opunha à autoridade da Igreja e a muitos de seus princípios. Provavelmente por isso os judeus foram perseguidos pelos católicos na guerra que eclodiu entre os hussitas e os católicos. Huss até fez uso de um poema de Kara sobre a unidade de Deus, começando E'yar Ya'vid u-Meyu'ad, que foi publicado no Birkat ha-Mazon (Amsterdã, 1722).

Kara também era conhecido como cabalista e foi um dos primeiros a causar a disseminação da Cabala espanhola e alemã em sua terra. Moisés \*Cordova e Menahem Azariah da \*Fano atribuíram-lhe erroneamente a autoria de \*Kana, obra cabalística sobre as razões dos preceitos, e Peli'ah, comentário aos seis primeiros capítulos do Gênesis. Suas composições cabalísticas ainda estão em manuscrito, incluindo: Kodesh Hillulim, um comentário cabalístico sobre o Salmo 150; e um comentário bíblico baseado em gematriot. Ele também parece ter composto a obra cabalística Sefer ha-Emet. Ele era conhecido como um paytan e alguns de seus piyyutim foram publicados em vários lugares, enquanto outros ainda estão em manuscrito. Alguns

sua resposta também foi preservada. MENAHEM BEN JACOB KARA, que escreveu comentários sobre várias obras filosóficas, incluindo o Guia dos Perplexos de Maimônides, pode ter sido seu meio-irmão. Ele é considerado o criador do movimento cujo objetivo era encontrar um terreno comum entre a Cabala da Europa Oriental e as doutrinas dos estudiosos espanhóis, particularmente Maimônides. \*Abraão B.

Avigdor, um rabino de Praga do século XVI, era seu descendente.

**Bibliografia:** Scholem, Mysticism, 371, 400; A. Marcus, Der Chassidismus (1901), 244–61; Horodezky, em: Ha-Tekufah, 10 (1921), 283–329; J. Kaufmann, R. Yom Tov Lipmann Muehlhausen (Heb., 1927), 10-12; Kestenber, em: JGGJy, 8 (1936), 1-25; Luzzatto, em: G. Polack (ed.), Halikhot Kedem (1847), 79ss.; Graetz-Rabbinowitz, 6 (1898), 58, 75, 139; S. Bernfeld, Sefer ha-Dema'ot, 2 (1924), 159-64; Davidson, O'yar, 4 (1933), 347; Kamelhar, em: Sinai, 5 (1939), 122-48; Scholem, Shabbetai 'evi, 1 (1957), 93f.

[Abraão Davi]

**KARA, JOSÉ** (antes de c. 1060-1070), comentarista bíblico do norte da França. O sobrenome "Kara" (presumivelmente comentarista da Bíblia) é uma indicação da principal ocupação de Joseph. A suposição de que seu sobrenome significa "professor" é corroborada por seu estilo popular e seu uso frequente de palavras em francês ("la-az), provavelmente refletindo o fato de seus comentários serem baseados no ensino oral.

Seu pai, Simeon, aparentemente também era um estudioso, mas SJ A atribuição de Rapoport a ele da autoria de Yalkut Shi moni foi mostrado por A. Epstein para ser sem fundamento (ver bibl.). Joseph estudou com seu tio paterno, \*Menahem b. 'elbo, e também foi aluno e colega de Rashi. Rashi obviamente conhecia Kara, que era cerca de 25 anos mais jovem, já que o menciona (cf. Rashi em Is. 10:24 e 64:3) e cita algumas de suas interpretações; pelo menos em um caso ele afirma que Kara lhe contou uma explicação de Mena'em b. 'elbo. A bolsa de estudos recente afirma que não há evidências de que Kara estudou com Rashi. Há evidências de que este último ocasionalmente aceitava sua exegese bíblica, e Samuel b. Meir chama Kara de "nossa colega" (Comentário sobre Gênesis 37:13). Kara foi a primeira a copiar e editar o comentário de Rashi. No processo, ele acrescentou suas próprias observações, algumas das quais foram aprovadas por Rashi e muitas delas foram integradas ao comentário padrão de Rashi. Cerca de 100 dessas notas foram compiladas por A. \*Berliner em seu Pletath Soferim. Kara viveu principalmente em Troyes e por um período em Worms e é conhecido por ter participado de discussões teológicas com cristãos.

Ele escreveu comentários sobre a maioria dos livros da Bíblia (possivelmente todos), a maioria dos quais permaneceu em manuscrito até tempos recentes. Recentemente, fragmentos de seu comentário sobre o Pentateuco foram descobertos na genizah italiana. Até recentemente, este comentário só era conhecido pelas muitas citações em obras posteriores, algumas até incorporadas ao comentário de Rashi. A principal característica de seus comentários bíblicos é a intenção (cf. suas observações sobre I. Sam. 1:17; Julg. 5:4) de interpretar as Escrituras de acordo com o pe shat ("significado literal"). De vez em quando, porém, ele se desvia desse curso e explica o texto de acordo com o

kara, menahem ben jacob

derash ("interpretação homilética"; por exemplo, Jer. 2:3), especialmente onde o texto apresenta dificuldades, e ele às vezes dá derash junto com o peshat. No entanto, ainda não há explicação para a distinção que ele faz entre explicações homiléticas que "o ouvido pode ouvir", ou seja, que são plausíveis (aggadah ha-nishma'at la-ozen, em Jó 26:13) e aquelas que são apenas pretendia "tornar a Lei grande e gloriosa", como seu comentário sobre I Sam. 1:17. Embora Kara confiasse fortemente no comentário de Rashi, às vezes até citando-o literalmente, ele às vezes refuta vigorosamente suas interpretações, declarando I Reis 7:33, por exemplo: "Esta é uma distorção das palavras do Deus Vivo, que faz com que todo Israel se desviar." Outras características da abordagem de Kara são: indicação da conexão entre diferentes versos das escrituras; exegese de acordo com a cantilação; diferenciação entre a linguagem da Mishná e a do Talmud e do Midrash; uso extensivo do Targum, incluindo o Targum palestino, e uso frequente do francês e do alemão \*la'azim; etimologia de palavras bíblicas com base em uso, raízes e sons semelhantes; apontar palavras ou frases sem sentido no contexto, mas que aludem a eventos ou ideias que aparecem posteriormente no texto; e análise literária. Em alguns lugares o texto de Kara difere do aceito (Js. 9:4; Jer. 25:13). Kara estava bem ciente de alguns problemas relativos ao texto bíblico e sua transmissão. Às vezes, como em Josué 9:4, ele cita duas versões diferentes do texto, e pelo menos uma vez (em Jer. 25:13) ele afirma que uma certa interpretação seria aceitável "desde que uma versão livro." Os comentários de Kara sobre os Antigos Profetas, o Megillot (exceto Cântico dos Cânticos), Jó e a maioria dos Últimos Profetas estão agora à nossa disposição. Como Kara considerava seus trabalhos como amplificações dos comentários de Rashi, ele frequentemente menciona, ou mesmo cita, Rashi sem se referir a ele. Alguns dos comentários de Kara (sobre Ezequiel, por exemplo) parecem ter sido editados por seus alunos.

Kara foi uma das primeiras a participar de um fenômeno único que ocorreu na exegese bíblica francesa no final do século XI e início do século XII: o súbito aparecimento de comentários bíblicos baseados em peshat estrito, o significado explícito do texto. Essa nova tendência se dissipou no final do século XII. Esta nova tendência é vista como uma tentativa de refutar a interpretação cristã da Bíblia hebraica. Uma leitura atenta dos comentários de Kara e de Rashbam (\*Samuel ben Meir, neto de Rashi) revela uma polêmica anticristã muito forte. Obras polêmicas judaicas contemporâneas citam extensivamente a obra de Kara para refutar as tentativas cristãs de usar a Bíblia hebraica (Antigo Testamento) como prova de sua teologia. Mesmo o uso ocasional de Mi drash por Kara pode ser atribuído a esse propósito geral. Dada a pesada censura cristã de livros judaicos, Kara teve o cuidado de esconder suas intenções polêmicas.

Além de seu comentário bíblico, Kara também comentou extensivamente sobre o piyyutim, exercendo uma grande influência neste campo sobre seus sucessores, que muitas vezes se referiam a ele simplesmente como "o comentarista", em virtude de sua capacidade de penetração.

em seu significado literal e na beleza e simplicidade de seu estilo. Ele escreveu comentários sobre todos os piyyutim recitados em seu tempo em festivais e sábados especiais, e em kinot e hoshana not. Dificilmente há um comentário manuscrito sobre a liturgia que não o cite. Muitos de seus comentários também podem ser encontrados em edições impressas, nas quais, no entanto, são muitas vezes abreviados e citados anonimamente. Kara recebeu muitas de suas explicações sobre o piyyutim de estudiosos do sul e norte da França, Alemanha e Roma, incluindo Rashi, Menahem b. yelbo e Kalonymus b. Shabbetai de Roma. Embora a agadá seja uma fonte importante para o piyyutim, e Kara tenha dado grande atenção a ela em seus comentários, aqui também ele extraiu do Midrash apenas o que era essencial para a compreensão do texto, evitando toda matéria estranha. Ele explicou a linguagem e os aspectos literários do piyyutim, mas não se preocupou com sua formação tórica. Em seus comentários litúrgicos, ele fez muito uso de seu comentário bíblico e estabeleceu princípios gerais de piyyut.

Berliner sugeriu que Kara era o autor do comentário sobre Genesis Rabbah, geralmente atribuído a Rashi. Epstein, no entanto, provou que contém apenas acréscimos de Kara e que o comentário original não é dele.

**Bibliografia:** M. Littmann, Joseph b. Simeon Kara als Schriffterklaerer (1877); S. Poznański (ed.), Perush al Yeyezkel u-Terei Asar le-R. Eli'ezer mi-Belgan'yi (1913), p. xxiii-xxxix; à bibliografia dada na p. xxiii n. 2 deve agora ser adicionado: A. Epstein, Mi-Kadmoniyot ha-Yehudim, 2 (1957), 328-36, (= Ha-yoker, 1 (1891), 29-35); Kristianpoller, em: Sefer ha-Yovel... S. Krauss (1936), 110ss., incl. edições de textos; Abraão B. Azriel, Arugat ha-Bosem, ed. por EE Urbach, 4 (1963), 13-23 e ver 276 (índice); J. Gad, Asarah Me'orot ha-Gedolim (1952), 110-47; idem, y amishah Me'orot ha-Gedolim (1952), 7-38, 101-56; Joseph Bekhor Shor, Perush al ha-Torah, ed. por J. Gad, 3 (1959), 87-128; A. Berliner, Pletah Soferim (1872), Hebr. texto 12-25; idem, Rashi al ha-Torá (1905 = Jerusalém 5722), x; S. Eppenstein (ed.), Perushei Rabino Joseph Kara li-Nevi'im Rishonim (1972); idem, *ibid.*, Introdução, 7-24; M. Ahrend, em: Sefer ha-Zikkaron le-A. Tweg (1979); M. Ahrend, Le commentaire sur Job de Rabi Yoseph Qara (1978). **Adicionar. Bibliografia:** A. Grossman, em: Zion 51:1 (1987), 29-60; idem, em: Tarbut u-y evrah be-Toldot Yisra'el be-Yemei ha-Beinayim: Kovey Ma'amarim le-Zikhro shel yayyim Hillel Ben-Sas filho (1989), 269-301; idem, em: Ha-Genizah ha-Italkit (1998), 39-51; Y. Nevo, em: Sinai, 105 (2002), 231-44; Y. Rayman, em: Bet Mikra (1990), 272-77; H. Mack, em: Tarbiz, 63:4 (1994), 533-53; S. Jafet, em: The Midrashic Imagination (1993), 98-130; KA Fudeman, em: JQR, 93:3-4 (2003), 397-414; M. Ahrend, em: Le'elah, 24 (1987), 30-33; G. Brin, Me'ykarim be-Ferusho shel Rav Yosef Kara (1990).

[Avraham Grossman e Moshe-Max Arend / David Derovan (2ª ed.)]

**KARA, MENAHEM BEN JACOB**, dayyan e escriba em Praga no início do século XV. Kara refere-se a Avigdor b. Isaac \*Kara como "meu irmão" e ele pode de fato ter sido seu meio-irmão da mesma mãe. Se, no entanto, ele deve ser identificado, como alguns sugerem, com o Mena hem que assinou uma procuração em 1413, juntamente com Avigdor e Yom Tov Lipman \*Muelhausen (dois dayyanim



em Praga), deve-se supor que a palavra significa “parente” e não “irmão”. Ele escreveu comentários sobre várias partes da Bíblia e estudou literatura filosófica. As seguintes obras conhecidas de Kara estão em manuscrito: um comentário sobre o Guia dos Perplexos de Maimônides, um comentário sobre o Kavvanot ha-Pilosofim de Al Ghazālī e sobre o Mareh Elohim de Enoch Al-Kostantin. Alguns afirmam que ele aspirava aproximar os pietistas e \*cabalistas da Europa Oriental dos ensinamentos da Torá dos sefarditas e, em particular, dos ensinamentos de Maimônides. Kara foi um dos estudiosos de Praga atraídos pela especulação filosófica que exerceu uma influência considerável nas gerações subsequentes.

**Bibliografia:** Zunz, *Gesch.*, 165; K. Lieben, *Gal Ed* (1856), Ger. pt. 2, Hb. pt. xlv; Weiss, *Dor*, 5 (1904), 263; Neubauer, *Cat.*, não. 1649; J. Kaufmann, *R. Yom Tov Lipman Muehlhausen* (Heb., 1927), 10; O. Muneles e M. Vilimková, *Starý židovský hýbitov v Praze* (1955), 105; Gottesdiener, em: *Azkarah... Al Kook*, 4 (1937), 260f.

[Yehoshua Horowitz]

**KARÁCSONY, BENŐ (Bernát Klaermann; 1888–1944)**, autor húngaro. Karácsony, que viveu em Kolozsvár (Cluj), foi um importante escritor social na Transilvânia durante a era do controle romeno. Embora não tenha consciência de classe, muitas vezes satirizou as falhas da classe média em obras como *Új élet kapujában* (“At the Gates of a New Life”, 1932) e *A napos oldalon* (“On the Sunny Side”, 1940). *A megnyugvásösvényein* (“Para mim, Tranquilidade”) apareceu em 1946. Ele morreu em Auschwitz.

**KARACZEWSKI, Y ANINA** (1877–1926), professor de música e compositor. Nascido em Petrovka, Bessarábia, foi em 1899 para Varsóvia, onde por algum tempo regeu uma banda militar. Em 1908 foi para a Palestina e ensinou música em várias escolas de Tel Aviv, principalmente no Herzliá Gymnasium, onde permaneceu por 18 anos. Aqui ele instituiu um coro e uma orquestra tra. Muitos de seus alunos tornaram-se educadores musicais e regentes de corais. Ele também organizou um coral adulto de 200 vozes cuja aparição mais memorável foi na cerimônia de lançamento da pedra fundamental da Universidade Hebraica em 1925. Karacze wski e AZ \*Idelsohn foram considerados os “professores de música do Renascimento Nacional”. Apenas algumas das canções e arranjos de Karaczewski foram publicados durante sua vida, mas uma coleção de suas obras, *Yelilei y anina* (1927), apareceu após sua morte. Três de suas canções entraram no “corpus” permanente de canções folclóricas palestino-israelenses: a canção para *Lag ba Omer*, *Ha-Ya'arah be-Keshet va-y' eý* (“Para a floresta com arco e flecha”), com palavras por Samuel Leib \*Gordon; *El Rosh ha-Har* (“Ao Pico da Montanha”), com palavras de Levin \*Kipnis; e uma das mais belas canções inspiradas no Lago Kinneret, *Al Sefat Yam Kinneret* (“Na Margem do Lago Kin neret”), com letra de Jacob \*Fichmann.

**Bibliografia:** Ha-Gimnasyah ha-Ivrit Herjillyyah Zekher la-yaver... yánina Karaczewski (1927).

[Bathja Bayer]

Benei, Qara'im, yyy yy yy y yy yy yy y ,yyy yy y yy yy yy y ,yy yy yy yy .Heb (**KARAITES** Miqra, Ba'alei Miqra; Ar. Qarýyyiyyñ), seita judaica que veio

em meados do século IX. (Veja Mapa: Assentamento Caraita). Sua doutrina é caracterizada principalmente por sua negação da tradição talmúdica-rabínica. Este artigo está organizado de acordo com o seguinte esquema:

**Nome; Relação com a tradição bíblica**  
**Karaism e os Manuscritos do Mar Morto**

**Desenvolvimento histórico**

Surgimento da Seita

Consolidação: final do século 9 ao século 12

Séculos XII a XVI: Bizâncio e Turquia

Séculos XVII a XVIII: Caraitas na Crimeia e

Lituânia

Sob o domínio russo: separação legal de

rabanitas

Números de caraitas

Vida Caraita Contemporânea

**Bolsa de estudos sobre caraimismo e os caraitas**

**Doutrina Caraita**

Princípios de Hermenêutica e Pensamento Jurídico

Crença

Lei

Calendário e feriados

Leis de circuncisão e dietéticas

Leis de casamento e leis sobre pureza ritual

Liturgia, yiyit e Tefilin

**Tentativas de reconciliação entre Karaism e Rabbanismo**

**Impressão Caraita**

**Tradição Musical**

**Nome; Relação com a tradição bíblica**

Os estudiosos têm opiniões diferentes quanto à vocalização exata do nome: se é qara'im (sing. qara'), ou qera'im (sing. qera'i). O canto comum, forma qara'i, parece ser secundária. O significado aceito do nome da seita – Kara'im, Ba'alei ha-Mikra (“povo das Escrituras”) – supõe-se que implica a principal característica da seita: o reconhecimento das Escrituras como o único e direto fonte do direito, com exclusão da Lei Oral, como está incorporada na tradição talmúdico-rabínica. Na fase inicial da história do grupo, o nome pode ter indicado sua ocupação concentrada com o texto da Bíblia hebraica. Nessa fase sua atividade talvez estivesse ligada aos massoretas. De fato, a famosa autoridade em Massorá, Aharon ben Asher (responsável pelo elemento massorético do Códice de Aleppo), era provavelmente um caraita. Há, no entanto, outra interpretação do nome Kara'im, definindo-o como “chamadores” ou “propagandistas”, no sentido da palavra árabe duyyt pela qual a seita muçulmana xiita designava propagandistas em nome de y'Ali.

Uma vez que uma religião baseada na revelação não pode tolerar a completa exclusão da tradição, seja em princípio ou na prática, a demanda caraita por um retorno às Escrituras, e uma rejeição de qualquer tradição como a interpretação autorizada das Escrituras, deve ser tomada como um palavra de ordem teórica, dirigida não contra toda a tradição, mas especificamente contra a tradição rabínica



mais tarde se fundiu com a seita caraita. Assumindo, com a esmagadora maioria dos estudantes dos Manuscritos do Mar Morto, que eles datam da época de Jesus e que os sectários do Mar Morto deixaram de existir por volta do segundo século EC, o problema pode ser considerado sob vários aspectos. O aspecto cronológico exige uma explicação do intervalo de cerca de setecentos anos entre o desaparecimento dos sectários do Mar Morto e a ascensão dos primeiros cismáticos caraitas. Para explicar isso, são citados vários avisos antigos da descoberta de manuscritos judaicos em cavernas (por Orígenes, c. 217 EC, Timotheus, c. 800 EC, e por al-Kirkisÿnÿ, c. 937 EC) são citados. Orígenes registra a descoberta de um manuscrito bíblico grego e não identifica o conteúdo dos outros manuscritos encontrados com ele. al-Kirkisÿnÿ descreve os manuscritos encontrados em uma caverna como pertencentes à literatura da seita pré-cristã dos Magharians, cujos livros, com duas exceções, ele descarta como “meras... contos ociosos”. O testemunho de Timotheus, católico nestoriano de Elam (sudoeste do Irã), talvez seja mais substancial. Ele fala de uma carta que chegou a ele de Jerusalém, relatando rolos encontrados em uma caverna perto de Jericó que continham textos hebraicos semelhantes aos Salmos.

Ele pediu que Jerusalém lhe enviasse cópias, mas não sabemos se seu pedido foi atendido. Um caso diferente são os fragmentos do chamado Documento de Damasco (cópias medievais do qual foram descobertas na Genizah do Cairo) que foram encontrados entre os documentos do Mar Morto.

Isso fornece evidências substanciais de que alguns documentos do Mar Morto surgiram no início da Idade Média. Pode-se argumentar, no entanto, que isso indica apenas que o Documento de Damasco era conhecido nos círculos judaicos, não necessariamente apenas caraita, no Cairo no início do segundo milênio EC. documentos pré-caraitas confirmando a retidão dos ensinamentos caraitas.

No que diz respeito às ligações entre as seitas do Mar Morto e os caraitas, há várias considerações a favor e contra a teoria de que havia algum tipo de conexão entre os dois grupos. Uma série de paralelos estreitos entre as doutrinas do Mar Morto e caraitas foram apontadas – por exemplo, a ênfase em buscar a orientação correta nas Escrituras, a rejeição implícita da tradição oral, o messianismo premente e impaciente com sua busca concomitante nas Escrituras por previsões ocultas. do “fim”, quando o Messias virá para redimir Israel, e a tendência de considerar os eventos bíblicos não como relatos de acontecimentos passados, mas como prognósticos de situações atuais. A semelhança não está apenas nas doutrinas, mas também na terminologia. Acrescenta-se a tudo isso, é claro, a convicção comum de que esta é a verdadeira fé mosaica, e que aqueles que acreditam de outra forma são induzidos ao erro. Além disso, têm em comum o rigor ritual, no que diz respeito às leis da pureza e do sábado. Essas semelhanças devem ser ponderadas contra uma série de diferenças pelo menos igualmente substancial, que não pode ser conciliada com o caratismo histórico: o dualismo da Seita do Mar Morto que dividiu o mundo em dois campos opostos do bem e do mal (“luz e escuridão”) sub

sujeito a um destino predestinado e imutável, e à rígida e absoluta hierarquia monástica. Estudos recentes sugeriram que existem paralelos significativos entre as controvérsias do período do Segundo Templo, incluindo especialmente os Qumranitas, e as controvérsias medievais entre caraitas e rabanitas. Além disso, a discussão desta questão deve diferenciar entre vários precursores do caratismo ou seus subgrupos.

Alguns deles, como Mishawayh al-ÿUkbari, mostram talvez mais afinidade com os Manuscritos do Mar Morto. A conclusão que pode ser tirada de todas essas considerações seria, portanto, a seguinte: não há, no estado atual do conhecimento da literatura de ambas as seitas, nenhuma evidência tangível de que os primeiros caraitas tivessem qualquer contato direto com os escritos do Mar Morto, embora alguns deles podem tê-los alcançado. Se eles foram influenciados por eles em qualquer extensão reconhecível, essa influência teve pouco efeito a longo prazo.

### Desenvolvimento histórico

EMERGÊNCIA DA SEITA. O nome “caraitas” não foi aplicado à seita até o século IX; o precursor da seita era conhecido como “ananites”, do nome de seu fundador, \*ÿAnan b. Davi. A seita parece ter surgido como resultado de uma combinação de fatores: a fusão de várias tendências heterodoxas no judaísmo babilônico-persa, que colidiu com os esforços dos líderes do yeshi vot babilônico para consolidar sua posição como o exclusivo e autoridade central da lei judaica; a tremenda fermentação religiosa, política e econômica em todo o Oriente, resultante das conquistas árabes e da colisão do Islã com as religiões mundiais. A seita caraita absorveu tanto seitas judaicas como os isawitas (aderentes de \*Abu ÿlsÿ al-ÿfahÿnÿ) e os anitas \*ÿudgh, que foram influenciados por tendências islâmicas orientais e outros movimentos antitradicionais.

Os próprios caraitas, no entanto, traçam sua origem até a primeira divisão entre o povo judeu, na época de \*Je roboão; a verdadeira lei foi posteriormente preservada pelos descendentes de ÿadok, que descobriram uma parte da verdade. O processo desta descoberta da verdade foi então continuado pelo exilarca ÿAnan (assim al-Kirkisÿnÿ e outros). As fontes caraitas não históricas, fantasiosas e tendenciosas também influenciaram os relatos de autores árabes. Fontes rabanitas, por outro lado, dão sua própria versão unilateral do surgimento do cisma caraita, atribuindo-o exclusivamente à ambição pessoal de 'Anan e à lesão que seu orgulho sofreu quando seu irmão mais novo Hananias foi eleito exilado.

A absorção pelo movimento de ÿAnan de muitos elementos de uma tradição extra-talmúdica mais antiga foi apontada particularmente por A. Geiger e R. Mahler. De fato, o sistema de ÿAnan incluía muitas leis que são citadas de antigas autoridades rabínicas na Mishna, no Talmud e em outras fontes tannaíticas e targumicas, mas não foram aceitas (por exemplo, a lex talionis, ou seja, a interpretação literal de “um olho por um olho” no direito penal). Anan, entretanto, não pode ser descrito como um “reformador” do judaísmo no sentido moderno; longe de aliviar o “jugo” da lei tradicional, ele tornou mais difícil de suportar:

caraitas

ele não reconhecia as quantidades mínimas (shi'urim) de alimentos proibidos fixados pelos rabinos; introduziu regulamentos mais complicados para a cerimônia da circuncisão; ele acrescentou ao número de dias de jejum; ele interpretou a proibição do trabalho no sábado em termos mais estritos; etc. Ele era particularmente severo com relação às leis sobre casamento entre parentes, limpeza ritual e relações com não-judeus. Em sua interpretação das Escrituras, ele fez uso dos 13 princípios hermenêuticos de R. \*Ismael b. Eliseu, acrescentando-lhes o princípio da analogia (hekkesh, Ar. qiyys; este último, talvez, sob a influência de Abu ʿy anʿfah, o fundador da escola ʿy anafite de jurisprudência muçulmana).

O dito citado em nome de Anan por \*Japheth b. ʿYeli (comentário sobre Zc 5:8), “Pesquise bem na Torá e não confie em minha opinião”, é composto de duas cláusulas: a primeira em aramaico e a segunda em hebraico. A segunda cláusula, porém, não é encontrada no mais antigo MS do comentário de Jafé e parece refletir um desenvolvimento um pouco posterior. A primeira metade possivelmente foi projetada para defender as Sagradas Escrituras como a única fonte da lei por meio de um processo de investigação minuciosa; não obstante, os fragmentos do Livro de Preceitos de Anan contêm várias referências à autoridade definitiva das próprias interpretações de versículos bíblicos de Anan. Na esteira da atividade de Anan, numerosos grupos e partidos foram formados, principalmente nas partes orientais do califado. Alguns deles compartilhavam a designação “Karaítas”, e logo, conforme relatado por Kirkisʿynʿy, tornou-se impossível encontrar dois karaítas que tivessem as mesmas opiniões sobre todas as questões religiosas. Os adeptos de Anan, no sentido mais estrito, chamavam-se ananitas (árabe ʿyanʿniyya, às vezes aplicado por autores muçulmanos aos karaítas em geral) e permaneceram poucos em número (no Iraque, Síria e Espanha). Eles parecem ter desaparecido em algum momento durante o século 11. Os descendentes de Anan, que, como Anan antes deles, receberam o título honorífico de nasi (“príncipe”) por seus contemporâneos, viveram primeiro em Jerusalém e depois, desde o início do século XI, principalmente no Egito. Os nomes de seu filho, \*Saul b. Anan, e seu neto, Josiah b. Saul B. Anan, são conhecidos pela oração pelos mortos no sábado karaíta e na liturgia festiva; nem parece ter tido qualquer papel no desenvolvimento da seita. Saul também é mencionado no Sefer ha-Kabbalah, de Abraham ibn Daud, e Josias em Eshkol ha Kofer, de Judah Hadassi, e no Gan Eden, de Aaron b. Elias, o Jovem da Nicomédia. As tradições karaítas sobre a emigração de Anan para Jerusalém e seu estabelecimento lá se referem possivelmente ao seu bisneto, cujo nome era Anan.

Como o movimento não rabanita, proto-karaíta, não reconhecia um único líder, não demorou muito para que surgissem em seu meio muitos grupos em oposição aos ananitas. Assim, na primeira metade do século IX, os ʿUkbaritas, cujo fundador foi \*Ismael de ʿUkbara, surgiram em ʿUkbara, perto de Bagdá, na época do califa al-Muʿtaʿyim (833-842). Ismael se opôs violentamente a Anan, “muitas vezes denunciando -o como um tolo e um asno”. Nada da escrita de Ismael foi preservado, e o pouco conhecido sobre ele e sua escola deriva quase exclusivamente dos relatos de al-Kirkisʿynʿy,

em cuja época (segunda metade do século X) o grupo provavelmente já não existia. Em seu ensino, Ismael rejeita, inter alia, as variantes massoréticas (keri e ketiv, a leitura de certas palavras na Bíblia de uma maneira diferente de sua grafia).

A mesma cidade, ʿUkbara, foi também o local de origem de outro grupo, fundado na segunda metade do século IX por Mʿshawayh al-ʿyukbarʿy. Característica desta seita é o princípio de que em todos os assuntos disputados (como o dia do Festival do Ano Novo e a determinação da lua nova), a prática rabanita deveria ser seguida (“todas as moedas são falsificadas, então é melhor use o que está à mão”, ou seja, observe os feriados com o “todo”, os rabanitas).

Entre as inovações de Mʿshawayh está sua opinião de que o dia, no sentido religioso, começa ao nascer do sol e termina no nascer do sol seguinte (enquanto de acordo com os rabanitas e a maioria dos outros grupos e movimentos judaicos, o dia começa e termina ao pôr do sol). Outra seita proto-karaíta foi fundada por um contemporâneo de Mʿshawayh, Mʿsʿy (Moisés) al-Zaʿfarʿynʿy, um residente de Tiflis (Tbilisi, Geórgia); também conhecido como Abu ʿyImrʿn \*al-Tiflʿysʿy, ele provavelmente era nativo de Zaʿfarʿyn, um distrito de Bagdá. O relatório de al-Kirkisʿynʿy (talvez a primeira menção de assentamento judaico no Cáucaso) afirma que al-Tiflʿysʿy era discípulo de Ismael de ʿUkbara, e autor de um tratado sancionando o consumo de carne (enquanto muitas seitas, incluindo as primeiras autoridades karaítas, consideravam o consumo de carne proibido enquanto São estivesse em ruínas e Israel no exílio). Mʿsʿy também foi mencionado pelos autores karaítas Japheth b. Eli (século 10) e Judá Hadassi, e por \*Saadiah Gaon; este último, em seu comentário sobre o Pentateuco, cita a opinião de al-Tiflʿysʿy e seus partidários de que o novo mês sempre começa no momento em que a lua nova aparece pela primeira vez, de modo que o dia da lua nova já é uma parte do novo mês (comentário a Gen. 1:14-18). Outra seita, intimamente relacionada com a de al-Tiflʿysʿy e seus contemporâneos, foi criada em Ramleh em Ereʿy Israel por \*Mʿylik al-Ramlʿy. De acordo com al-Kirkisʿynʿy, Mʿylik declarou sob juramento no local do Templo em Jerusalém que galinhas haviam sido sacrificadas no altar do Templo; por este juramento, Mʿylik procurou fortalecer sua visão – conforme relatado pelo autor Kara ite \*Jacob b. \*Reuben em seu comentário sobre Levítico – que os torim mencionados em Levítico 1:14, que eram usados como sacrifícios no Templo, eram galinhas, contradizendo assim Anan e seus sucessores, que traduziram o termo dukhi fat (“a poupa”) em Levítico 11:19, como galinha, e consequentemente classificou a galinha como uma ave impura e proibida.

Segue-se que no século IX e início do 10, o movimento karaíta era um conglomerado de vários grupos anti-rabanitas, alguns dos quais surgiram após a morte de Anan. Al-Kirkisʿynʿy dá uma descrição vívida das incontáveis diferenças em questões de ritual religioso entre os vários grupos karaítas, alguns dos quais ainda existiam no tempo de al-Kirkisʿynʿy. A fim de contrariar os argumentos rabanitas em polêmicas com os karaítas, com base nessas visões heterogêneas, al-Kirkisʿynʿy conclui sua descrição

com uma observação característica: os leitores caraitas de sua obra, afirma ele, não tinham motivos para preocupação, pois a esse respeito havia uma grande diferença entre eles e os rabanitas: "Eles [isto é, os rabanitas] acreditam que suas leis e regulamentos foram transmitidos pelos profetas; se fosse esse o caso, não deveria existir nenhuma diferença de opinião entre eles e o fato de que tais diferenças de opinião existem refuta sua crença presunçosa. Nós, por outro lado, chegamos aos nossos pontos de vista pela nossa razão, e a razão pode levar a vários resultados".

As muitas seitas que surgiram na cena proto-caraita ou no início da cena caraita depois de Anan desapareceram tão rápido quanto surgiram, sem deixar nenhum vestígio perceptível no movimento. Por sua autoliquidação gradual, no entanto, eles prepararam o terreno para a consolidação de uma doutrina uniforme e bem definida que subsistiu até hoje como caraimismo. O representante destacado do novo movimento no século IX foi Benjamin b. Moses \*Nahýwendý (de Nehavend, Pérsia; c. 830–860), que lançou as bases para o novo desenvolvimento da doutrina caraita e também foi o primeiro escritor caraita a empregar, segundo algumas fontes, o termo Kara'im (Benei Mikra ). Estudiosos rabanitas, como Saadiah Gaon e Judah Halevi, consideram Anan e Benjamin como os pais e fundadores da seita caraita; Autores árabes e caraitas também se referem aos caraitas como Aýýyb ýAnýn wa-Binyýmýn (ou seja, seguidores de Anan e Benjamin). Os próprios caraitas colocam Benjamin quase no mesmo nível de Anan, e na oração memorial (zikhronot) o nome de Benjamin segue imediatamente os de Anan, Saul e Josias. Foi Benjamin, em particular, quem transformou o estudo individual livre e independente das Escrituras em um princípio básico do caraimismo. Em teoria, tornou-se possível para o Karaimismo tolerar diferentes interpretações da Bíblia. Benjamin também diferia de Anan por não fazer nenhum esforço especial para manter uma atitude hostil aos rabanitas e enfatizar uma oposição fundamental a eles. Ele procurou basear cada lei na Bíblia (sem diferenciar entre o Pentateuco, os Profetas e o Hagiogra pha) e emprestou livremente dos rabanitas (embora ele declarasse que tais regulamentos não eram obrigatórios para os caraitas). Além disso, ele aconselhou seus correligionários a adotarem a visão rabaniana nos casos em que a Bíblia não fornecesse uma prescrição clara. Benjamin é também o primeiro caraita a quem as fontes caraitas atribuem declarações sobre dogmas e filosofia religiosa. Buscando remover toda mancha de antropomorfismo da concepção de Deus, ele abraçou em sua exegese das idéias bíblicas que são uma reminiscência da teoria do Logos de \*Philo (que ele pode ter conhecido na tradução árabe ou pelo caminho do Maghýriyya - o morador da caverna – seita, mencionada por al Kirkisýny; veja também \*Seitas, Menor). Assim, o criador do mundo, seu construtor e seu guia, foi um anjo criado por Deus para representar Sua vontade; foi esse anjo que realizou os milagres, revelou a Lei, etc., e é a esse anjo que as passagens antropomórficas da Bíblia se referem.

\*Daniel B. Moses al-Qýmisy, que viveu no final do século IX, parece ter sido o primeiro Kara eminente

ite estudioso para se estabelecer em Jerusalém. Ele foi o primeiro a fazer do "luto em Sião" um princípio básico e uma marca registrada do caraimismo. Em uma epístola atribuída a ele, ele incitou fervorosamente os caraitas na diáspora a imigrar para Ereý Israel. Na mesma epístola , ele também expôs suas posições particulares sobre questões haláchicas e, talvez pela primeira vez na história judaica, propôs um conjunto de crenças normativas e obrigatórias ("artigos de fé"). Ele se opôs ao método de exegese bíblica de Benjamin e negou a existência de anjos, interpretando o termo malakhim como forças naturais empregadas por Deus para servir como Seus emissários (cf.

Salmos 78:49; 104:4). Opondo-se também à inclinação de Benjamin para a halakhah rabínica, ele pediu adesão estrita ao sentido literal das Escrituras. Isso também pode explicar sua luta contra Anan, a quem ele inicialmente reverenciava como "o primeiro entre os sábios" ("rosh ha-maskilim"), apenas para denunciá-lo mais tarde como "o primeiro entre os tolos" ("rosh ha-kesilim" ). No entanto, em seus comentários há casos de interpretações alternativas e homiléticas. Pode-se supor que foi sua atitude em relação a Anan que causou a exclusão de al-Qýmisy da oração memorial caraita, apesar do grande respeito em que ele foi mantido por escritores caraitas posteriores. al-Qýmisy escreveu comentários sobre vários livros da Bíblia, mas de seus comentários apenas o dos Profetas Menores sobreviveu quase completo. Ele também ensinou que, em caso de dúvida, a interpretação mais rigorosa da lei deve ser aceita.

CONSOLIDAÇÃO: DO FINAL DO NONO AO 12º SÉCULO. Dentro

no século X, quando o caraimismo já estava bastante consolidado , o movimento adotou uma atitude agressiva, destinada a difundir sua doutrina. Esta foi também a idade de ouro da literatura caraita (com a maioria das obras caraitas deste período sendo escritas em árabe). As tentativas caraitas de obter apoio em massa para suas crenças entre os rabanitas (que, no entanto, parecem ter atraído apenas alguns convertidos sem distinção particular) trouxeram, em ambos os lados, uma literatura apologética e polêmica. Houve neste período (séculos IX e X) um número considerável de teólogos caraitas, professores religiosos, gramáticos, lexicógrafos e exegetas bíblicos notáveis. A rejeição das ciências seculares, defendida por Anan , não foi seguida por todos os caraitas. Alguns estudiosos caraitas tornaram-se participantes ativos da florescente cultura árabe.

Outros (por exemplo, al-Qýmisy, Salmon ben Yerulim) proibiram qualquer envolvimento em livros e ciências "estrangeiras" como levando à sua esy. Em vista da especial importância atribuída pelo caraimismo ao estudo da Bíblia, os caraitas dedicaram-se com grande zelo aos estudos exegéticos massoréticos e gramaticais e devem ter exercido uma influência estimulante sobre os estudiosos rabanitas . A visão de historiadores judeus (como J. Fuerst, S. Pinsker, H. Graetz) de que alguns dos primeiros e mais apreciados massoretas e gramáticos judeus (principalmente Aharon ben Asher) e exegetas bíblicos eram caraitas, foi novamente discutida. em pesquisas recentes e provavelmente comprovadas corretas.

A atividade missionária caraita, embora pouco bem-sucedida, forçou os rabanitas a tomar nota de sua existência e combatê-los. O primeiro rabanita proeminente a atacar o

caraitas

Caraítas foi Saadiah Gaon, que aos 23 anos escreveu um livro (em hebraico [rimado] e em árabe) atacando Anan.

De ambos os lados a batalha foi travada com grande ardor e muitas vezes com falta de objetividade; permaneceu principalmente uma guerra de palavras, mas ocasionalmente degenerou em violência física, ou recorreu a duras medidas sociais (excomunhão) ou intervenção das autoridades muçulmanas. Os principais alvos dos ataques caraítas foram os antropomorfismos da agadá e da literatura mística judaica e as reivindicações rabanitas da origem divina da Lei Oral. A literatura caraíta floresceu na maioria das áreas sob domínio muçulmano – no Egito, norte da África e particularmente em Ereÿ Israel, além da Babilônia e da Pérsia, onde o caraísmo surgiu.

A maior mente caraíta do século X foi Abu Yÿsuf Yaÿqÿb al-Kirkisÿnÿ, cujo trabalho sobre lei religiosa, Kitÿb al-Anwÿr wa-al-Marÿqib, particularmente seu capítulo de abertura, representa uma das principais fontes para a história do Karaite seita. \*Davi B. Boaz, descendente de Anan, alcançou grande reputação como comentarista bíblico, e também se diz que compôs uma obra (em árabe) sobre as doutrinas básicas da religião. Na segunda metade do século X, David b. Abraham \*Al fasi, natural de Fez (Marrocos) que emigrou para Ereÿ Israel, ficou conhecido como lexicógrafo e exegeta bíblico. No final do século \*Jafé b. Eli em Jerusalém traduziu toda a Bíblia hebraica para o árabe e acrescentou seu extenso comentário, tornando-se o mais importante comentarista da Bíblia caraíta. filho de Jafé, Levi b. \*Jafé, além do comentário bíblico, também escreveu um importante livro de preceitos ( extensos fragmentos do original árabe e da tradução hebraica medieval sobreviveram). Um dos oponentes mais ativos do rabanismo, e especialmente de Saadiah Gaon, foi \*Salmon b.

Yeruÿim (meados do século X). Na mesma linha foi o trabalho de \*Sahl b. Maÿliay ha-Kohen, um hábil e eloquente missionário caraíta que escreveu um comentário sobre o Pentateuco e foi professor religioso; sua introdução hebraica ao seu livro de preceitos em língua árabe contém informações importantes sobre a comunidade caraíta em Jerusalém.

Naquela época, Jerusalém era o centro espiritual de destaque do caraísmo. Entre os eruditos que residiam ali no final do século X estava \*Joseph b. Noah, que ganhou fama como chefe de uma academia religiosa, comentarista bíblico e gramático hebraico. Seu pupilo, \*Abu al-Faraj Hÿrÿn (Aaron b. Jesua), que viveu na primeira metade do século XI, também foi um notável gramático (“o gramático de Jerusalém”), léxico-cógrafo e exegeta bíblico. Um estudioso contemporâneo foi \*Nissi b. Noah, um residente da Pérsia, autor de um comentário filosófico sobre os Dez Mandamentos. O destacado teólogo e filósofo religioso caraíta do século XI foi Joseph b. Abraham ha-Kohen ha-Ro'eh \*al-Baÿÿr (hebr. “ha-Ro'eh,” eufemisticamente para “o Cego”), que também havia sido discípulo de Joseph b. Noé. A filosofia religiosa de Al-Baÿÿr foi decisivamente influenciada pelos ensinamentos de \*Kalÿm; denunciou as interpretações extremistas dos casamentos proibidos (a chamada teoria rikkuv). Seu aluno \*Jeshua b. Judá (nome árabe: Abu al-Faraj Furqÿn ibn Asad), o mais pró

lífico escritor caraíta no século XI, tornou-se conhecido como professor religioso e filósofo, bem como tradutor da Bíblia e exegeta (neste último cargo ganhou a admiração de Abraão \*Ibn Ezra). Como seu professor, Jeshua também era um adepto da filosofia de Kalam, e sua oposição à extensão das categorias de casamentos proibidos era ainda maior e mais decisiva do que a de Joseph. Je shua foi o último estudioso caraíta importante em Ereÿ Israel. No final do século XI, o trabalho literário e científico caraíta em Ereÿ Israel chegou a um fim abrupto como resultado da Primeira Cruzada (1099). Quando o exército invasor, sob Godofredo de Bouillon, tomou Jerusalém, alguns dos membros da comunidade Karaita, com os rabanitas, foram levados para uma sinagoga e queimados vivos, enquanto outros foram feitos prisioneiros e posteriormente resgatados caro. Isso marcou a destruição da primeira comunidade caraíta em Jerusalém. Como os rabanitas, os caraítas retornaram a Jerusalém depois que a cidade voltou a ficar sob o domínio muçulmano. Nos séculos XV e XVI a comunidade cresceu, e por algum tempo até ganhou controle sobre o túmulo de Samuel (al-Nabÿ Samwÿl), que se tornou um local de peregrinação muito popular para judeus e muçulmanos. Em 1642, segundo relato do viajante judeu \*Samuel b. David, havia apenas 27 caraítas vivendo em Jerusalém. No início do século XVIII, os caraítas tiveram que deixar sua residência em Jerusalém por um tempo, porque não conseguiram pagar suas dívidas com os judeus rabanitas. Em 1744 Samuel ben Abraham, descendente de uma família de Jerusalém, voltou com várias famílias de Damasco para a cidade e renovou a presença caraíta na Cidade Velha. A comunidade cada vez menor durou até 1948. Depois de 1967, vários caraítas de origem egípcia se estabeleceram em Jerusalém. Eles mantêm a sinagoga que se diz ter sido estabelecida por Anan, o antigo pátio caraíta na Cidade Velha e o cemitério em Abu Tor iniciado por Samuel ben Abraham no século XVIII.

SÉCULOS XII A XVI: BIZÂNCIO E TURQUIA. O declínio do caraísmo no Oriente começou no século XII. Nenhum escritor original de qualquer significado veio à tona ali depois da primeira metade daquele século, mesmo no campo do direito religioso.

A única exceção foi no Egito, onde as comunidades caraítas (principalmente no Cairo e Alexandria) ainda contavam com membros que possuíam meios financeiros consideráveis e tinham boas conexões políticas, ou pertenciam à elite intelectual ou profissional. Quando \*Maimônides passou a residir no Cairo, sua influência, social e religiosa, diminuiu, assim como sua posição pública. Não obstante, a comunidade caraíta no Egito permaneceu a maior do leste islâmico até os tempos modernos. Também vivendo no Egito neste período foi Moisés b. Abraham \*Darÿÿ, o notável poeta caraíta de seu tempo.

Outros escritores caraítas que viveram no Egito (principalmente no Cairo) nos séculos XII a XV, como \*Japheth al-Barqamÿnÿ, Japheth ibn Ñaghÿr, \*Israel ha-Ma'aravi e \*Samuel b. Moisés \*al-Maghribÿ, não desempenhou nenhum papel independente no desenvolvimento posterior do caraísmo. Mas os caraítas no Egito, e em menor

Na Síria, Erez Israel, Iraque e Pérsia continuaram a coletar e estudar os escritos da Idade de Ouro e a produzir novas cópias. Isso pode explicar as grandes coleções de livros acumuladas nas sinagogas caraitas nesses centros.

No final do século XI, o centro da atividade intelectual caraita deslocou-se para a Europa. Este foi em grande parte o trabalho de muitos discípulos europeus de Jeshua b. Judá, que, ao retornarem para suas casas de Jerusalém, atuaram como os emissários da doutrina caraita. Um desses propagadores do caraimismo foi Sýdÿ ibn \*al-Tarÿs, que atuou na Espanha no fortalecimento da presença caraita, ou ananita (que já existia há cerca de dois séculos), e cuja esposa continuou seu trabalho missionário após sua morte. De acordo com a descrição de Abraham ibn Da'ud em seu *Sefer ha-Kabbalah*, pouco tempo depois o governo castelhano, influenciado pelos rabanitas, voltou-se contra os caraitas e extirpou o movimento na Espanha. No entanto, a polêmica concentrada de vários escritores espanhóis no século XII (por exemplo, Abraham ibn Da'ud, Judah Ha-Levi, Abraham Ibn Ezra) contra o caraimismo parece testemunhar que naquela época os caraitas ainda eram considerados uma ameaça hegemonia rabanita.

No Império Bizantino, por outro lado, o caraimismo conseguiu se firmar. Uma enorme literatura caraita de tradução surgiu aqui, produzida principalmente por ex-discípulos de Jeshua b. Judá que, em sua maioria, eram moradores de Constantinopla. O mais eminente entre eles foi \*Tobias b. Moses ha-Avel (conhecido como "ha-Oved" [o adorador] e também como "ha-Maÿtik" [o tradutor]), cuja principal obra foi a tradução dos escritos árabes de Jeshua, bem como de Joseph b. Abraham al-Baÿÿr. Ele também escreveu um comentário sobre o Pentateuco, *Oÿar Neÿmad*, baseado principalmente nas obras de David b. Boaz e Jafé b. Todos. O único outro nome a ser preservado é o de \*Jacob b. Simeon, um dos tradutores caraitas mais proeminentes deste período.

A este período pertence também o trabalho sobre linguística hebraica intitulado *Meÿor ÿAyin*, de um autor anônimo. Parece ter sido baseado em obras árabes da Idade de Ouro. Sobreviveu em um único MS, copiado em 1208 (publicado por M. Zislin, 1990). Proeminentes eruditos religiosos e exegetas bíblicos ativos em Bizâncio no século XII foram Jacó b. Reuben, autor de um comentário bíblico, *Sefer ha-Osher*, que consiste em grande parte de trechos de traduções hebraicas de obras de autores caraitas anteriores, especialmente as de Jafé b. Ali (parte do comentário sobre os Profetas e todo o comentário sobre os Escritos foi impresso no final da edição de *Mivhar Yesharim* por Aaron ben Joseph, 1836); Arão b. Judá \*Kusdini (de Constantinopla), de cujas obras sobrevive apenas um responsum sobre as leis do casamento; e Judá b. Elijah \*Hadassi, autor de *Eshkol ha-Kofer*, um resumo enciclopédico da teologia caraita, uma das obras mais importantes da literatura caraita e, sem dúvida, a notável obra caraita em hebraico. A maioria das traduções caraitas bizantinas e obras originais desse período contém um número considerável de glosas gregas, ou outras frases, que constituem uma evidência muito importante do início do período judaico-grego medieval.

Na segunda metade do século XIII, o caraimismo no Império Bizantino entrou em um período de florescimento espiritual. Foi neste período que \*Aaron b. Joseph ha-Rofe ("Aarão, o Velho"), um dos mais importantes exegetas bíblicos caraitas, estava ativo; altamente reverenciado por seus correligionários, ele recebeu o título de "ha-Kadosh" ("o Santo"), provavelmente por seu trabalho em organizar a liturgia caraita até então instável em um ritual organizado, válido até hoje. Seu comentário sobre a Bíblia, *Sefer ha-Mivÿar*, é considerado o clássico trabalho caraita na exegese bíblica; mostra a influência do comentário de Abraham ibn Ez ra. \*Aarão B. Elias de Nicomédia ("o Último Arão"), codificador, exegeta bíblico e filósofo religioso que viveu na primeira metade do século XIV, era considerado pelos caraitas como o "Karaita Maimônides"; ele foi o autor de *Gan Eden*, um código sistemático de lei e crença caraita, correspondendo em seu significado para o caraimismo ao Turim por R.

\*Jacob b. Aser; de Keter Torá, um comentário bíblico que tem desfrutado, há muitos séculos, de status e prestígio comparáveis aos do comentário de Rashi entre os rabanitas; e de Eÿ ÿ ayim, que tenta refutar as visões aristotélicas de Maimônides por uma filosofia religiosa, que, embora familiarizada com a terminologia e os conceitos aristotélicos, está basicamente comprometida com o muÿtazilite Kalÿm. Ao mesmo século pertence \*Moisés b. Samuel de Damasco, natural de Safed em Erez Israel que se mudou para Damasco e obteve uma nomeação como gerente das propriedades privadas do emir. Em 1354 foi obrigado, sob ameaça de execução por alegadamente blasfemar o Islã, a tornar-se muçulmano e a acompanhar o emir numa peregrinação a Meca. O que viu dos ritos da peregrinação o levou a fugir para o Egito, onde encontrou um bondoso superior no escritório do vizir, e voltou ao judaísmo.

Entre suas obras poéticas está uma descrição de sua conversão forçada e peregrinação.

A conquista do Império Bizantino pelos turcos em 1453 foi seguida por uma mudança na relação entre judeus rabanitas e caraitas. Alguns judeus expulsos da Espanha em 1492 receberam asilo na Turquia, onde foram bem tratados, especialmente durante o reinado de \*Suleiman, o Magnífico. A vida intelectual judaica atingiu novos patamares. Escolas judaicas, sinagogas e impressoras foram estabelecidas, e os estudiosos judeus não mais se limitavam exclusivamente aos estudos talmúdicos, dedicando-se também às ciências seculares – física, astronomia, matemática e medicina. Nos séculos XV e XVI, ocorreu uma reaproximação entre os judeus caraitas e rabanitas; Estudiosos rabanitas guiaram os caraitas no estudo da literatura judaica e ciências seculares, e alguns, como \*Shemariah b. Elijah Ikriti, Mor decai b. Eliezer \*Comtino e Elijah b. Abraham \*Mizraÿi, até mesmo aceitou caraitas como seus alunos. Um dos estudantes caraitas de Comtino foi Elijah b. Moisés \*Bashyazi, o mais célebre erudito caraita de seu tempo, a quem os caraitas consideram "o decisor final" (*ha-posek ha-ayaron*). Seu código de lei, *Adderet Eliyahu*, tornou-se a contraparte caraita do rabínico *Shulÿan Arukh*. Seu aluno e cunhado, Caleb b. Elijah \*Afendopolo, adaptado *Adderet Eliyahu* e com

caraitas

completou; estudioso versátil, ele próprio também compôs obras sobre temas teológicos e litúrgicos e sobre assuntos seculares (matemática, astronomia, direito, filosofia), bem como poemas religiosos e seculares, alguns dos quais contêm referências à expulsão da Espanha e da Lituânia e Kiev (1495). Bisneto de Elijah Bashyazi, Moses b. Elijah \*Bashyazi, foi o último autor caraita destacado deste período, e sua morte também encerrou o capítulo bizantino na história caraita (final do século XVI). Suas obras contêm importantes citações árabes dos escritos dos primeiros autores caraitas, que ele descobriu em manuscritos no decorrer de suas viagens, especialmente no Egito. As comunidades caraitas bizantino-turcas, semelhantes a seus irmãos na Babilônia, Pérsia e Egito, gradualmente entraram em declínio, e o centro mudou novamente para outra área.

**SÉCULOS XVII A XVIII: KARAÍTAS NA CRIMEIA E LITUÂNIA.** Nos séculos XVII e XVIII, a atividade caraita deslocou-se para a Crimeia e a Lituânia, e os caraitas nestas áreas assumiram a liderança da seita. A existência de caraitas individuais na Crimeia remonta ao século XII; \*Pethahiah de Regensburg menciona ter encontrado vários sectários entre os nômades turcos que ocupavam partes do sul da Rússia, que observavam o sábado no escuro e consideravam até mesmo o corte do pão proibido naquele dia. No século XIII, na época da "Horda de Ouro" tártara, um número considerável de caraitas se estabeleceu na Crimeia, principalmente do Império Bizantino, talvez também da Pérsia. No final do século XIV, segundo uma tradição caraita, o grão-duque Witold da Lituânia, após derrotar os tártaros (1392), transportou um grande grupo de prisioneiros tártaros, incluindo algumas famílias caraitas, para \*Troki (perto de Vilna), \*Lutsk e \*Halicz, e os instalaram lá. Parece mais provável que os caraitas tenham sido trazidos ou convidados por Witold a Troki para ajudá-lo a desenvolver a economia, e não como prisioneiros, e que os caraitas tenham chegado a Lutsk e Halicz vindos de Troki ou de outro lugar, no início do século XV. De lá, os caraitas se espalharam para outras cidades da Lituânia, Volhynia e Podolia. Os caraitas poloneses-lituanos continuaram a falar "tártaro" (na verdade, alguns dialetos turcos diferentes) e traduziram as orações para seu idioma.

Os caraitas da Europa Oriental estabeleceram contatos firmes com seus correligionários bizantinos. Assim, foram preservadas as cartas que foram trocadas entre os caraitas em Lutsk e Troki, e Elijah Bashyazi em Constantinopla; este último também tinha caraitas lituanos entre seus alunos. Os caraitas que viviam na Crimeia sob o domínio tártaro eram incapazes de se envolver em quaisquer atividades intelectuais e científicas; mas seus irmãos na Lituânia se beneficiaram do contato com os judeus rabanitas daquela região, que na segunda metade do século XVI entrou em um período de renascimento espiritual. O primeiro autor caraita importante na Lituânia foi Isaac b. Abraham \*Troki (1533–1594), que escreveu um tratado anticristão, *ÿzzuk Emunah* (publicado pela primeira vez, com tradução latina, por Wagen seil em sua obra *Tela ignea Satanae*, em 1681). A compilação final do livro foi obra do aluno de Isaac Troki, Joseph

b. Mordecai \*Malinovski, que também escreveu várias obras de sua autoria. O irmão de Joseph, Zephaniah Malinovski, escreveu um tratado sobre o calendário. Contemporâneo dos irmãos Malinovski, \*Zerah b. Nathan de Troki, era bem versado em ciências naturais e literatura rabínica; em suas cartas a Joseph \*Del medigo, ele levantou 70 questões, principalmente de conteúdo matemático-astronômico, e isso levou Delmedigo a escrever *Elim* e *Iggeret Ajuz*. Na época dos massacres de \*Chmielnicki em 1648, os caraitas, em sua maioria, sofreram o mesmo destino que os judeus rabanitas; em geral as relações entre os dois grupos foram bastante boas neste período. Um efeito da perseguição aos judeus e caraitas foi despertar o interesse pela seita caraita entre os estudiosos cristãos; outro foi a criação de uma historiografia apologética por parte dos caraitas lituanos. Entre as obras cristãs sobre os caraitas que surgiram nesse período estão *Epistola de Karaitarum re bus in Lituânia* (1691), de Gustav Peringer, professor de Up psala; *Diatribe de Secta Karaeorum* (1703), de Jacob Trigland na Holanda; e *Notitia Karaeorum* (1721), de Johann Christoph Wolf de Hamburgo. Por volta de 1700, a pedido de dois estudiosos suecos, o estudioso caraita \*Solomon b. Aaron Troki escreveu um tratado sobre o caraimismo e suas principais diferenças com o judaísmo rabanita, sob o título de *Appiryon Asah Lo*. O mesmo autor também compôs polêmicas contra o judaísmo rabanita e o cristianismo. Em 1699, Mardoqueu b. Nisan \*Kukizow escreveu dois tratados sobre o caraimismo; um, intitulado *Dod Mordekhai*, foi escrito em resposta a perguntas que lhe foram submetidas por Trigland, enquanto o segundo, um trabalho menor, intitulado *Levush Mordekhai*, procurou responder a perguntas feitas pelo rei Carlos XII da Suécia. Ao escrever *Dod Mordekhai*, Mordecai b. Nisan foi assistido por \*Joseph b. Samuel ha-Mashbir, um parente; este último também escreveu muitas outras obras, incluindo *Porat Yosef*, um valioso livro sobre gramática. Nascido na Lituânia, Joseph tornou-se *ÿkham* de Halicz, Galiza, por volta de 1700 (começando assim uma dinastia de *ÿkhamim* e *ÿazzanim*) e foi fundamental para elevar o padrão cultural dos caraitas na área.

Na segunda metade do século XVIII, os caraitas da Crimeia também entraram em um período de atividade literária e científica, beneficiando-se de uma estreita ligação com os caraitas lituanos e da imigração de um grupo de estudiosos caraitas de Lutsk (Volínia). Até então, os caraitas da Crimeia, que mantinham comunidades razoavelmente grandes em quatro grandes cidades da península e viviam em condições econômicas favoráveis, sofriam com a falta de líderes religiosos e professores (*ÿkhamim*, *ÿazzanim* e *melammedim*). Destaque entre o grupo de Lutsk foi *Simÿah Isaac b. Moses \*Luzki*, um autor prolífico, que se estabeleceu em \*Chufut-Kale em 1750. Duas de suas inúmeras obras apareceram impressas nos séculos XVIII e XIX: *Or ha-ÿ ayim*, um comentário filosófico sobre *Eÿ ÿ ayim* por Arão b. Elias de Nicomédia (juntamente com o texto, *Eupa toria*, 1847) e *Oraÿ ÿaddikim*, uma história do caraimismo com uma tendência apologistista, que também contém a primeira tentativa de uma bibliografia caraita (juntamente com *Dod Mordekhai* por Mor decai b. Nisan Kukizow, Viena, 1830). Vários outros trabalhos surgiram nos últimos anos.



SOB O REGIME RUSSO: SEPARAÇÃO JURÍDICA DO RABBAN

ITE. Uma nova época na história dos caraitas foi aberta pela incorporação da Lituânia e da Crimeia (1793 e 1783, respectivamente) à Rússia. Até então, a história externa dos caraitas tinha sido semelhante e paralela à dos judeus rabanitas; ambos se consideravam judeus e viam até mesmo as polêmicas mais violentas entre eles como uma briga judaica interna. Onde quer que os caraitas tenham se estabelecido, eles foram tratados como judeus. Por exemplo, um decreto emitido pelo Grão-Duque Witold em 1388 descreve os caraitas de Troki como "Judaei Trocenses" e concede-lhes o mesmo status legal especial que o concedido aos judeus de Brest-Litovsk e outras comunidades lituanas. O decreto foi reconfirmado pelo rei Si gismundo I da Polônia em 1507, para judeus caraitas e rabanitas na Lituânia. Em 1495, o grão-duque Alexandre expulsou judeus e caraitas da Lituânia, e ambos foram admitidos na Polônia por seu irmão, o rei João Alberto. O sucessor de João, Alexandre, por sua vez, permitiu o retorno de judeus e caraitas à Lituânia. Durante as perseguições de Chmielnicki, quase nenhuma diferença foi feita entre os dois grupos.

Na Lituânia, Polônia e Volínia, os impostos estaduais pagos pelos judeus e caraitas tinham de ser remetidos de uma só vez; os caraitas entregavam seus impostos aos judeus rabanitas, e estes acrescentavam seus próprios impostos e transmitiam a soma total ao governo. Sob os khans tártaros e os turcos otomanos, judeus rabanitas e caraitas na Crimeia também tinham o mesmo status legal. Foi somente no final do século XVIII, quando a Rússia conquistou a Crimeia, que uma diferença de status foi feita entre judeus rabanitas e caraitas sob a lei. Em 1795, a imperatriz Catarina II liberou os caraitas do imposto duplo imposto aos judeus e também permitiu que adquirissem terras. Assim, a lei de 1795 criou um muro de separação entre judeus e caraitas, cada grupo gozando de direitos civis em um grau diferente (embora os decretos legislativos continuassem a se referir aos caraitas como "judeus").

A desigualdade perante a lei dos dois grupos foi ampliada ainda mais em 1827, quando os caraitas da Crimeia, como os tártaros da Crimeia, foram isentos do projeto de lei militar geral promulgado pelo czar Nicolau I, privilégio que não foi estendido aos judeus. Em 1828, a isenção do serviço militar também foi concedida aos caraitas da Lituânia e da Volhynia. Em suas tentativas de melhorar seu status legal, os líderes caraitas russos inicialmente se abstiveram de recorrer a ataques contra judeus rabanitas; essa política foi alterada em 1835, quando os caraitas, em apelos e memorandos ao governo russo, começaram a enfatizar sua diferença fundamental em relação aos outros judeus, a saber, sua recusa em aceitar a validade do Talmude. Eles também alegavam possuir qualidades que os distinguiam de outros judeus: que, ao contrário dos rabanitas, eram pessoas trabalhadoras, honestas em seu comportamento e leais ao trono. Em 1835 eles conseguiram expulsar os judeus rabanitas de Troki da cidade, com base nos antigos privilégios lituanos que lhes garantiam o direito exclusivo de se estabelecerem ali. Eles também conseguiram uma mudança em sua designação oficial; em vez de "judeus-karaitas" eles vieram primeiro

ser chamados de "caraitas russos da fé do Antigo Testamento" e, eventualmente, simplesmente "caraitas". O status legal especial concedido aos caraitas, em comparação com os outros judeus, também foi influenciado pela diferença em sua situação social e econômica. Enquanto os judeus da Crimeia eram principalmente mascates e artesãos, os caraitas eram ricos proprietários de terras, que obtinham sua renda de plantações de tabaco, pomares e minas de sal, e mantinham boas relações com as autoridades. Em 1840, os caraitas foram colocados em pé de igualdade com os muçulmanos e receberam um estatuto de igreja independente. Duas dioceses foram estabelecidas, cada uma chefiada por um *yakham*, com residências em \*Feodosiya (Crimeia) e Troki, respectivamente; o *yakhamim* eram leigos, eleitos por delegados de todas as comunidades caraitas. Cada comunidade também elegeu seu *yazzan*, que desempenhava funções religiosas e servia como assistente do *yakham*. Finalmente, em 1863, os caraitas receberam direitos iguais aos da população nativa russa.

O último líder espiritual caraita sob o domínio tártaro foi Benjamin b. Samuel \*Aga (falecido em 1824), que continuou a ocupar seu posto – embora não oficialmente – sob o domínio russo. Um contemporâneo, Isaac b. \*Salomão de Chufut-Kale, tentou introduzir uma reforma do calendário caraita e escreveu um tratado sobre o assunto, *Or ha-Levanah* (1872); ele também foi o autor de *Iggeret Pinnat Yikrat* (1834, 1872), um tratado sobre os dogmas caraitas, e compôs poemas litúrgicos. *Simyah* \*Babovich, o primeiro *yakham* caraita a ser reconhecido como tal pelo governo russo, desempenhou um papel importante na história política do caraimismo russo e na elaboração de seu estatuto como congregação autônoma. Em 1827 ele era um membro da delegação de dois homens dos caraitas da Crimeia (o outro membro era o estudioso caraita Joseph Solomon b. Moses \*Luzki), que conseguiu persuadir o governo russo em São Petersburgo a isentar os caraitas do serviço militar. Luzki escreveu muitas obras que tratam da *halakhah*, a mais importante das quais foi um comentário sobre *Sefer ha-Miv'yar* por Aaron b. Jo seph, publicado sob o título *yirat Kesef* (1835). As opiniões de Luzki foram contestadas por David b. Mordecai \*Kukizow (1777–1855), bisneto de Mardoqueu b. Nisan, que foi o autor de *yema'ï David*, uma obra teológica (1897). Mardoqueu b. Joseph \*Sultansky, um escritor versátil, compôs obras sobre teologia, história e gramática; um de seus alunos foi o *yakham* e escritor Solomon b. Abraão \*Beim.

O mais eminente estudioso caraita do século XIX, no entanto, e o campeão mais ativo da luta caraita pelos direitos civis, foi Abraham b. Samuel \*Firkovich (1787-1874), cujo advento em cena abriu um novo capítulo na historiografia caraita. Apesar das numerosas falsificações, quase-descobertas tendenciosas e hipóteses infundadas que estragam os escritos de Firkovich (mais tarde refutados por estudiosos judeus), os estudos históricos caraitas, bem como os estudos judaicos, sem dúvida, devem a ele uma grande dívida de gratidão. Durante suas viagens pela Crimeia, Cáucaso, Ere'ï Israel, Síria e Egito, ele descobriu muitas obras de literatura rabanita e caraita que se presumiam perdidas. Sua coleção de valiosos manuscritos judaicos é a maior do mundo de

caraitas

seu tipo. Após sua morte, seus herdeiros o venderam para a então Biblioteca Imperial, atualmente Biblioteca Nacional Russa em São Petersburgo. Firkovich foi o último escritor caraita de alguma importância; após sua morte, o aprendizado caraita declinou. Mencione-se, no entanto, vários autores que exerceram influência na vida espiritual caraita, escrevendo em hebraico, tártaro e russo: Samuel Pigit, *Yazzan* em Yekaterinoslav (1849 – 1911), que compôs homilias e poemas em hebraico (Iggeret Niddeyeyi Shemuel, 1894) e um livro de sermões em tártaro (Davar Davur, 1904); Elijah \*Kazaz de Eupatoria (1832–1912), autor de um livro didático em hebraico, em tártaro (Regel ha-Yeladim) e tradutor de obras filosóficas francesas para o hebraico (Janet, Vigouroux e outros); Isaac Sinani, autor de uma história tendenciosa do Karaísmo, em russo (2 vols, 1888-1889); e Judah \*Kukizow que escreveu várias obras em russo.

**NÚMEROS DE CARAITES.** No final do século XIX, o número de caraitas não aumentou significativamente. Em 1783, quando a Crimeia foi conquistada pelos russos, havia 2.400 caraitas na Rússia; de acordo com números oficiais, seu número (incluindo todas as áreas da antiga Polônia e Lituânia) havia crescido para 9.725 em 1879, 12.894 em 1897 e 12.907 em 1910. Em 1932, o número de caraitas na Rússia (principalmente na Crimeia) foi estimado em 10.000. Em 1910, um sínodo caraita, realizado em Eupatoria, fez uma tentativa de relaxar as leis de casamento caraita, que, no entanto, não teve sucesso, pois foi contestada pelos clérigos caraitas em Troki, Constantinopla e Cairo. Em 1911, estudantes caraitas da Universidade de Moscou procuraram inaugurar um renascimento caraita e fundaram uma revista mensal caraita, em russo, chamada *Karaimskaya Zhizn*; teve que fechar antes que o ano terminasse. Em 1913-14, um periódico caraita de língua russa, *Karaimskoye Slovo*, foi publicado em Viena, e em 1924 um periódico de língua polonesa, *Myśl Karaimska*, foi fundado, também em Viena, que continha artigos acadêmicos e relatórios sobre a vida caraita.

Em 1932, o número de caraitas fora da Rússia, na terra do Pó (Halicz, Troki, Vilna), Constantinopla, Jerusalém, Cairo e Hit (no Eufrates), foi estimado em 2.000 (mas esse número parece baixo, considerando o fato de que em 1877 seu número só no Egito foi registrado em 2.000). O número total de caraitas no mundo era de aproximadamente 12.000. Após a Primeira Guerra Mundial, Vilna tornou-se um novo centro da vida caraita, e foi lá que foram feitas tentativas de reorganização da seita caraita. Em 1932, o Ministério da Cultura e Educação polonês deu sua aprovação provisória à eleição de Serayah \*Shapshal, ex-alto funcionário russo, como *yakham* de Troki e líder espiritual dos caraitas poloneses. Em 9 de janeiro de 1939, o Ministério do Interior alemão estipulou expressamente que os caraitas não pertenciam à comunidade religiosa judaica; sua "psicologia racial" era considerada não-judia. Esta decisão foi posteriormente aplicada à França. Na Europa Oriental, os Einsatzgruppen nazistas durante a Segunda Guerra Mundial receberam ordens para poupar os caraitas, que receberam tratamento favorável e receberam cargos de confiança e autoridade junto às autoridades de ocupação alemãs. Em 6 de outubro de 1942, a decisão de 9 de janeiro de

1939, estendeu-se à Crimeia e à Ucrânia, onde vivia a maioria dos caraitas. A questão caraita continuou a ser debatida pelas autoridades alemãs que questionaram os estudiosos rabanitas Zelig \*Kalmanovitch, Meir S. \*Balaban e Itzhak \*Schipper sobre a origem dos caraitas. Para salvá-los, todos os três deram a opinião de que os caraitas não eram de origem judaica. O comportamento dos caraitas durante o período do Holocausto vacilou entre a indiferença à causa judaica e alguns casos de colaboração efetiva com os alemães. No entanto, nenhum estudo adequado foi feito sobre este assunto. Nos países árabes, por outro lado, a perseguição aos judeus que se seguiu ao estabelecimento do Estado de Israel fez com que os caraitas no Egito e no Iraque se estabelecessem em Israel, onde foram acolhidos e capacitados a se estabelecer em grupos compactos, e foram recebidos assistência governamental para se estabelecerem economicamente e para suprir suas necessidades religiosas e educacionais.

**A VIDA CONTEMPORÂNEA DO KARAITA.** Os caraitas chegaram a Israel essencialmente em duas ondas: após a crise do Canal de Suez (Operação Kadesh) em 1956 e em 1962. Eles se estabeleceram principalmente na área de Ramleh e daí se espalharam para outras áreas. Atualmente, eles vivem principalmente nas seguintes áreas: Ashdod (a maior comunidade), distrito de Ramleh (a sede do "Centro Mundial" e a biblioteca e arquivos centrais), Bat-Yam, Kiryat Gat, Ofakim, Rannen, Beersheba, e Acre. A partir da década de 1970, a comunidade caraita em Israel cresceu em número e viu a consolidação de suas instituições. De acordo com sua própria estimativa, existem 30.000 caraitas em Israel. O número real é provavelmente menor. A principal força por trás desse fortalecimento caraita foi o rabino-chefe Haim Hallevi de Ashdod. Por muitos anos, Hallevi atuou como rabino-chefe dos caraitas israelenses, tornando-se rabino-chefe em título, bem como de fato, com a morte do rabino-chefe David ben Moses Yerushalmi, em 1987.

(Yerushalmi tornou-se rabino-chefe em 1976, tendo sucedido o falecido Shelomo ben Shabbetai Nono.) Desde 1991, Elijah Marzouk de Ofakim tem sido o rabino-chefe dos caraitas em Israel. Além do rabino-chefe, os caraitas de Israel são servidos por outros 15 rabinos e um número maior de hazzanim. Alguns dos rabinos também funcionam como abatedores e circuncisadores rituais.

Existem abatedores e circuncisadores adicionais, embora os praticantes rabanitas sejam frequentemente chamados. Muitos livros para seu uso foram publicados recentemente, incluindo um livro de orações completo, Adderet Eliyahu de Bashyazi e Keter Torah de Aaron ben Eli jah.

A maioria dos caraitas israelenses são de origem egípcia. Um pequeno número veio de Hit (Iraque). Após a dissolução da União Soviética, um número desconhecido de caraitas emigraram de lá para Israel. Nem todos se identificam como caraitas. Os caraitas israelenses tiveram dificuldade em manter seus costumes religiosos e sua identidade independente desde que imigraram para Israel, principalmente na década de 1950. Existem dois problemas básicos. Por um lado, eles encontraram muitos dos mesmos fenômenos de secularização que enfrentaram outros grupos judaicos tradicionais de países islâmicos. Por outro lado,

há fortes forças de assimilação na comunidade judaica geral de Rab banite. Por exemplo, uma vez que os feriados caraitas nem sempre coincidem com os da maioria dos judeus israelenses, as exigências de trabalho, exército e escola tornam difícil para muitos caraitas continuar seus próprios costumes. Embora *yanukkah* não seja considerado um feriado religioso pelos caraitas, muitas vezes é observado de qualquer maneira como um feriado nacional israelense. Embora o caraísmo tenha suas próprias leis de abate ritual, muitos caraitas estão satisfeitos com a carne produzida sob a supervisão *rabanita*, que é mais facilmente disponível. Alguns caraitas tentam evitar qualquer possibilidade de estigmatização cortando completamente seus laços com a comunidade caraita.

A liderança caraita em Israel tentou manter a lealdade de seus fiéis promovendo várias atividades religiosas, culturais e educacionais. As crianças participam de aulas extracurriculares (não há escolas públicas Karaites independentes) e acampamentos de verão. Ainda é muito cedo para determinar o sucesso dessas medidas. Algumas das questões de assimilação e aculturação caraita foram investigadas por Emanuela Trevisan Semi, especialmente em seu *Gli ebrei caraiti tra etnia e religione, 1984* (que também trata de caraitas não israelenses), e por Sumi E. Colligan em sua dissertação, *Religião, Nacionalismo e Etnia em Israel: O Caso dos Judeus Caraitas, 1980*.

Embora os caraitas não sejam totalmente reconhecidos pela lei israelense como uma comunidade separada, devido a uma decisão da Suprema Corte (1995), sua aposta separada é obrigatória para os membros da comunidade em questões de casamento e divórcio. De acordo com o uso legal caraita nos últimos tempos, eles desaprovam o casamento com o resto da população judaica. De acordo com o uso corrente nos tribunais rabínicos em Israel, os caraitas podem se casar com o resto da população judaica com a condição de que o membro caraita do casal esteja disposto a aceitar formalmente o *rabanismo*. Nem todos os *rab bis* *rabanitas*, no entanto, estão preparados para aceitar tais casamentos por causa dos problemas de *manzerut* (ver *\*mamzer*). Os caraitas mantêm de fato, mas não de jure, a autoridade sobre o casamento intra-caraita e o divórcio incontestado. Essas questões são discutidas por Michael Corinaldi em seu *The Personal Status of the Karaites in Israel, 1984*; Y. Shapira, em: *Me'ykerei Mishpat, 19:1* (2002), 285–361 (ambos heb.).

Em 1983, os judeus caraitas da América foram incorporados como uma organização religiosa. Os caraitas afirmam que há pelo menos 1.200, e talvez até 10.000, judeus caraitas de origem egípcia nos Estados Unidos, a maioria dos quais vive na área da baía de São Francisco, na Califórnia. Os caraitas daquela região realizam cultos, seja em casas particulares ou mensalmente em uma sinagoga conservadora em Foster City. Outras pequenas concentrações de caraitas americanos são encontradas nas áreas de Nova York e Chicago. Parece haver fortes evidências de americanização dessa comunidade.

Os caraitas da Turquia estão agrupados particularmente em *Is tanbul*, mas seu profundo apego religioso levou muitos a Israel para encontrar parceiros caraitas para se casar. Aqueles que se casam com judeus não caraitas ou parceiros de outras comunidades

os laços são automaticamente separados da comunidade e constituem uma perda para a comunidade de *Istambul*, que conta com 50 a 60 famílias.

Nos últimos anos, muitos jovens caraitas estudaram medicina, enquanto outros tenderam para o artesanato, como a joalheria. Em alguns casos o artesanato da joalheria é passado de pai para filho e praticado no Bazar Coberto em *Is tanbul*. Uma rua do Bazar Coberto é chamada de "A Rua dos Caraitas". Da mesma forma, um importante centro de negócios de *Istambul* manteve seu nome – "*Karaköy*".

Após a destruição pelo fogo do grande Karaites Synagogue, os Karaites têm usado o *Hasky Karaites Synagogue*. Este é o último santuário Karaites disponível e utilizável.

Como suas residências (*Moda, yiyli, Niyantayl, Gayrettepe, etc.*) estão longe da sinagoga, os caraitas não podem frequentar com tanta frequência quanto anteriormente. A sinagoga, liderada por *Yusuf Sadik*, nunca testemunha três gerações reunidas. Somente durante os raros feriados religiosos, alguns caraitas, geralmente idosos, vêm orar. No entanto, os caraitas continuam a sobreviver e se esforçam para manter seus números.

Ainda há alguns caraitas no Cairo, principalmente pessoas mais velhas que cuidam da sinagoga caraita e de preciosos manuscritos.

Em 1970, 4.571 caraitas foram relatados como membros da União Soviética. Após a dissolução do bloco soviético e da União Soviética, algum despertar da identidade e da atividade caraita ocorreu nesses países. De acordo com um relatório de *Mourad El-Qodsi* (residente de Rochester, NY, originário do Egito), que visitou as comunidades caraitas da Europa Oriental em 1991, o número total de caraitas ali era de aproximadamente 1.400, com 800 deles vivendo no Crimeia, e o resto na Polónia (em Varsóvia, Gdansk e Wrocław), Lituânia (em Vilna, Poniewiez e Troki), Haliçz (Ucrânia) e Moscou. Na Rússia surgiu um "Movimento Nacional Karaita", que também tentou alcançar um status político autônomo para os caraitas russos. Tentativas semelhantes foram feitas pelos caraitas da Crimeia. A maioria destes últimos também desenvolveu as ideias de *Seraya \*Shapshal* a extremos sem precedentes, cortando todos os vínculos com o judaísmo (que também foi aceito na Europa Ocidental por *Simon \*Szyzman*) e traçando sua origem étnica às raízes mongóis-turcas e sua religião às práticas pagãs turcas e ao culto da divindade turca *Tengri*. A maioria da minoria de caraitas da Crimeia que não compartilhava dessa linha emigrou para Israel, assim como caraitas de outras comunidades do leste europeu, o que trouxe uma diminuição ainda maior em seus números.

#### Bolsa de estudos sobre caraísmo e os caraitas

A comunidade caraita israelense tem estado ativa na edição de obras caraitas inéditas ou na reedição de clássicos indisponíveis. Esses trabalhos incluíam, entre outros, *Keter Torah* e *Gan Eden* de *Aaron ben Elijah* (ambos reeditados, 1972), *Hizzuk Emunah* de *Isaac Troki* (1975), *Patshegen Ketav ha Dat* de *Caleb Afendopol* (1977). Todas essas foram edições semicríticas. Um grande projeto *Kara ite* de publicação de edições semicríticas de dezenas de obras

caraitas

por autores caraitas medievais e do início da era moderna tem sido realizada nos últimos anos pelo Instituto Tif'eret Yosef dirigido pelo rabino Yosef Algamil. Este último também publicou um trabalho em vários volumes sobre a história e a vida dos caraitas. Os dois primeiros volumes discutem em geral a história do caraimismo e dos caraitas, e o terceiro volume é dedicado à comunidade caraita do Egito. Embora caracterizado por uma interpretação partidária caraita das origens e história caraita, esses livros contêm muito material sobre o caraimismo indisponível em outros lugares. Os relatos pessoais das comunidades Karaites e as muitas ilustrações são especialmente importantes. Outra recente exposição unilateral do caraimismo é do karaita polonês Simon \*Szyzsmian, baseado em Paris, *Le Karaïsme*, 1980 (alemão tr. *Das Karäertum*, 1983). Szyzsmian também publicou um jornal intitulado *Bulletin d'Études Karaïtes*.

Leon \*Nemoy continuou a publicar nos anos 1970 até o início dos anos 1990 sobre o assunto quase 60 anos depois de seu primeiro artigo sobre Kirkisani. Suas muitas publicações durante esses anos, que vão desde o caraimismo inicial (e estudos Kirkisani) até o caraimismo contemporâneo, contribuíram grandemente para os estudos caraitas. Em homenagem ao octogésimo aniversário de Nemoy, dois *Festschriften* foram publicados (*Studies in Judaica, Karaïtica e Islamica*, 1983, e *Jewish Quarterly Review* 73:2, outubro de 1982), ambos com artigos sobre muitos aspectos do caraimismo.

Georges \*Vajda (falecido em 1981), além de suas muitas publicações em todos os campos do pensamento judaico e islâmico, teve interesse especial na filosofia, lei e exegese dos primeiros caraitas (veja abaixo).

A única questão dos estudos caraitas que continua a intrigar os estudiosos mais do que qualquer outra é a questão das origens caraitas e a possível relação entre o sectarismo medieval e os grupos judaicos do período do Segundo Templo. A questão, em termos simples, é se o caraimismo foi fundado no século VIII por \*Anan ben David, ou se Anan apenas reorganizou e consolidou grupos não rabínicos que existiam há centenas de anos. A descoberta em 1947 dos \*Manuscritos do Mar Morto, com certos paralelos óbvios com a literatura caraita, ocasionou uma enxurrada de pesquisas comparando os manuscritos antigos com os escritos medievais. Embora mais e mais paralelos tenham sido aduzidos entre a literatura apócrifa e a de Qumran, por um lado, e o caraimismo, por outro, ainda não há prova decisiva de que uma conexão orgânica possa ser mostrada entre os grupos do Segundo Templo e os caraitas. *The Judean Scrolls and Karaism*, de N. Wieder, apareceu em 2005 em uma edição ampliada revisada. Uma recente contribuição abrangente sobre o assunto é Y. Erder, *The Karaite Mourners of Zion and the Qumran Scrolls*, (2004, hebr.). Este último trabalho é representativo de um renascimento dos estudos caraitas, especialmente em Israel, desde o início dos anos 1970. Os estudos abordaram uma ampla gama de assuntos relacionados aos caraitas e caraimismo. A maioria dos estudiosos não aceita mais a visão rabanita simplista do caraimismo como uma heresia cismática iniciada por um único indivíduo descontente, Anan. Alguns dos estudiosos que se dedicaram recentemente a esses assuntos são Haggai Ben-Shammai, Daniel Lasker, Yoram Erder e Moshe Gil (que também publicou *The Tustaris, Family and Sect*, 1981, sobre um subgrupo de Karaites).

Um levantamento em grande escala do "estado da arte" dos estudos caraitas é Meira Polliack (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to Its History and Literary Sources*, (2003).

A pesquisa em exegese caraita e pensamento religioso nas últimas décadas incluiu Georges Vajda, *Deux commentaires karaïtes sur l'Écclésiaste* (1971) e sua edição do *Kit'ib al-Mu'taw'iy* de Joseph \*al-Ba'y'ir (editado por David R. Blumenthal). O livro inclui uma edição do texto original em árabe e traduções ou paráfrases francesas, acompanhadas de extensos comentários que mostram a dependência de al-Ba'y'ir do muçulmano Kal'ym contemporâneo, especialmente as obras de 'Abd al-Jabb'ir. Uriel Simon, *Four Approaches to the Book of Psalms*, 1982, baseou sua discussão da abordagem caraita nas opiniões de Salmon e Japheth. Ageu Ben-Shammai apresentou a filosofia de Jafé (e de Kirkisani) em sua dissertação, *As Doutrinas do Pensamento Religioso de Abû Yûsuf Ya'yûb al Qirqisânî e Yefet ben 'ÿElî*, 1977. Dissertação de Moshe Sokolow, *The Commentary of Yefet ben Ali on Deuteronomy XXXII*, 1974, fornece uma edição árabe e tradução hebraica de parte do comentário da Torá de Jafé. De referir os estudos de Bruno Chiesa, nomeadamente Bruno Chiesa e Wilfrid Lockwood, *Ya'yûb al-Qirqisani on Jewish Sects and Christianity* (1984). Deve-se mencionar também as contribuições de Daniel Franks: seu Ph.D. tese "A filosofia religiosa do Karaita Aaron ben Elijah: o problema da justiça divina" (1991), e *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (2004).

Na área de traduções da Bíblia em Árabe Caraita, M. Polliack dedicou uma monografia à *Tradição Caraita da Tradução da Bíblia Árabe* (1997). Além disso, na área de exegese e linguística, deve ser feita menção aos trabalhos de Geoffrey Khan, que publicou *The Early Karaite Tradition of Hebrew grammatical thinking: including uma edição crítica, tradução e análise do Diqduq de 'Abu Ya'qub Yusuf ibn Nuh no Hagiographa* (2000), bem como o compêndio gramatical de Abu 'ÿl-Faraj Hÿrÿn, *al-Kit'ib al-Kÿfi* (junto com M. Angeles Gallego, J. Olszowy-Schlanger, 2003), e os estudos de Aharon Maman.

As publicações de Ageu ben-Shammai e David Sklare sobre os primeiros autores caraitas e suas filosofias (Daniel ben Moses \*al-Qÿmisÿ, Kirkisani, Japheth ben Ali, \*Jeshua ben Judah) também mostraram o meio calâmico desses pensadores caraitas. Os estudos de Daniel J. Lasker sobre a filosofia caraita tardia (Judá \*Hadassi, \*Aaron ben Elijah, Eli jah \*Bashyazi) desafiaram a suposição amplamente difundida de que os caraitas invariavelmente permaneceram leais ao pensamento calâmico dos primeiros caraitas. De fato, Aaron ben Elijah foi muito influenciado pelo aristotelismo, e Bashyazi era um seguidor de Maimônides. Deve-se mencionar também a edição da dissertação de Sarah Stroumsa de David \*al-Mukammis' 'Ishrÿn Maq'yla, 1983, embora não esteja claro se este último era de fato um caraita.

Dois projetos de grande escala de estudos caraitas foram realizados no Instituto Ben-Zvi para o Estudo da Cultura Judaica.

Comunidades no Oriente: (a) A bibliografia mais abrangente já compilada sobre caraitas e caraísmo, incluindo textos e estudos, foi preparada por B. Walfish (contendo mais de 7.000 entradas) e está programada para ser publicada em 2006. (b) Em o Centro de Estudos da Cultura e Literatura Judaico-Árabes, está em andamento a catalogação dos manuscritos judaico-árabes da Coleção Firkovich (mais de 9.000 itens).

Até agora, vários milhares de manuscritos foram catalogados e dois catálogos impressos apareceram, de manuscritos de escritos de al-Ba'yyr (1997), e do comentário de Japheth ben Eli sobre Gênesis (2000).

A etnomusicologia caraita foi extensivamente investigada por Jehoash Hirshberg, que comparou as mudanças que ocorreram nas tradições musicais caraitas egípcias em Israel e nos Estados Unidos. Rachel Kollender especializou-se em música litúrgica caraita. Ambos os autores notaram o papel que a música desempenhou na preservação da identidade caraita.

O destino dos caraitas durante o Holocausto foi discutido recentemente por Warren P. Green e Shmuel Spector. Todas as evidências parecem apontar para a conclusão de que, enquanto grupos individuais de caraitas foram assassinados, geralmente os nazistas consideravam os caraitas europeus como um grupo tártaro semelhante a outros da Crimeia.

Outros estudiosos que se envolveram na pesquisa caraita incluem o falecido Alexander Scheiber, Philip E. Miller, Giuliano Tamami, William Brinner e Jonathan Shunari.

Um grande desejo dos estudos caraitas é um esforço intensificado para a publicação de edições críticas de textos caraitas, muitos dos quais permanecem em manuscritos ou em edições impressas inferiores.

[Daniel J. Lasker e Eli Citonne / Ageu Ben-Shammai (2ª ed.)]

### **Doutrina Caraita**

**PRINCÍPIOS DE HERMENÊUTICA E PENSAMENTO JURÍDICO.** Em princípio, a Bíblia em sua totalidade é a única fonte do credo e da lei Kara ite. Todos os preceitos religiosos devem derivar diretamente da Bíblia, baseados no significado literal do texto, no uso costumeiro das palavras e no contexto. Aceita-se a tradição, desde que indispensável para a aplicação dos preceitos contidos no texto, para o esclarecimento de ambiguidades, ou para suprir deficiências nos detalhes concretos dos preceitos; não deve estar em desacordo, explícito ou implícito, com qualquer afirmação bíblica, e deve ter o consenso geral da comunidade (caraita); mesmo assim, porém, seu papel permanece restrito e subordinado. Certas leis rabínicas são aceitas, não como componentes válidos da Lei Oral transmitida pelos rabanitas, mas como prescrições esclarecedoras, indicadas no texto e reforçadas pelo costume e pela tradição (sevel ha yerushah, "jugo de herança"; ha'akah. "transmissão"). Quanto ao resto, todo erudito deve estudar as Escrituras por si mesmo e, se instado a fazê-lo por seu próprio conhecimento e consciência, alterar as opiniões anteriores. Assim, a doutrina caraita é caracterizada, por um lado, pela rigidez e imutabilidade da tradição e, por outro, pela ausência de restrições à compreensão individual das Escrituras.

No período inicial do desenvolvimento do caraísmo ( século IX), foi a tendência individualista que predominou, resultando em um estado de coisas quase anárquico. Esta situação no caraísmo de uma variedade infinita de opiniões, tal como existiu até meados do século X, é relatada por al-Kirkis'yn'ny, que também tenta explicá-la e justificá-la pelo princípio de uma concepção livre das Escrituras baseada em princípios humanos . motivo (veja acima). Eventualmente, a doutrina caraita passou por um processo de sistematização e unificação e uma tradição(ões) alternativa(s) à rabanita (como era a tradição de Anan no início ); em sua essência, este processo foi desenvolvido na época de Judah Hadassi (meados do século XII), alcançando sua forma final na época de Elijah Bashyazi (final do século XV).

Os seguintes princípios foram estabelecidos como normas para determinação da lei:

(1) o significado literal do texto bíblico (ketav, mishma, árabe sam');

(2) o consenso da comunidade (yedeh, kibbu'y, árabe ijmy'y );

(3) as conclusões derivadas das Escrituras pelo método da analogia lógica (hekkesh, árabe qiy'ys);

(4) conhecimento baseado na razão e inteligência humana (yokhmat ha-da'yat, árabe yaql); este último princípio, no entanto, não foi universalmente aceito pelos estudiosos caraitas. O princípio da analogia lógica foi aplicado em seu sentido mais amplo e abrangeu a inferência baseada na analogia das palavras (gezerah sha vah), na indução (hekkesh ha-yippus) e na analogia de noções (por exemplo, em relação à proibição de kil 'ayim, e outros). Judah Hadassi estabeleceu nada menos que 80 regras hermenêuticas diferentes, incluindo aquelas aplicadas pelo Talmud (Eshkol ha-Kofer, nos. 114, 168-73). As regras hermenêuticas mais amplamente aplicadas (especialmente no que diz respeito às leis de casamento e grau de consanguinidade) são:

(1) interpretação análoga de palavras e passagens justapostas (semukhin);

(2) inferências tiradas a fortiori (kal va-yomer);

(3) interpretar um princípio geral com base em exemplos individuais (kelal u-ferat; perat u-khelal; kelal u-ferat u khelal), bem como todos os tipos de subsunção sob um princípio geral (binyan av, etc. );

(4) interpretação extensiva de uma noção (hagbarah);

(5) uma variedade de regras para a interpretação de palavras especiais e peculiaridades gramaticais (por exemplo, a interpretação hermenêutica das partículas et e kol no sentido expansivo, e de akh, rak e min no sentido restritivo).

**CRENÇA.** Além de sua posição fundamental sobre a Lei Oral, o credo caraita não difere em sua essência daquele do judaísmo rabanita. Em seus estágios iniciais, as crenças normativas já haviam sido formuladas por Daniel al-Qumisi e refletem a teologia orientada para Kalam. Credos posteriores em árabe e hebraico também foram baseados nos mesmos princípios. Uma lista de dez artigos de fé foi formulada por Judah Hadassi (meados do século XII). No final da Idade Média, o fundamento filosófico do credo caraita

caraitas

foi estabelecido em Eý ý ayyim, o trabalho de Aaron b. Elias de Nicomédia, que os caraitas reconheceram como autoritário. Elijah Bashyazi e seu aluno Caleb Afendopolo formularam a filosofia do credo caraita em dez princípios (que são um pouco diferentes dos de Hadassi):

- (1) Deus criou todo o mundo físico e espiritual no tempo, do nada;
- (2) Ele é um criador que Ele mesmo não foi criado;
- (3) Ele é sem forma, Um em todos os aspectos, incomparável a qualquer coisa, incorpórea, única e absolutamente unitária;
- (4) Ele enviou nosso professor Moisés (isto pressupõe a crença nos Profetas);
- (5) Ele nos enviou a Torá através de Moisés que contém a verdade perfeita (que não pode ser complementada ou alterada por nenhuma outra lei, especificamente pela Lei Oral reconhecida pelos rabanitas);
- (6) todo crente deve aprender a conhecer a Torá em sua língua original e com seu significado próprio (mikra e perush);
- (7) Deus também se revelou aos outros profetas (embora seu dom de profecia fosse menor que o de Moisés);
- (8) Deus ressuscitará os mortos no dia do julgamento;
- (9) Deus recompensa cada homem de acordo com seu modo de vida e suas ações (providência individual, liberdade de vontade, imortalidade da alma e justa recompensa no futuro);
- (10) Deus não despreza os que vivem no exílio; pelo contrário, Ele deseja purificá-los através de seus sofrimentos, e eles podem esperar por Sua ajuda todos os dias e pela redenção por Ele através do Messias da semente de Davi. (Em alguns credos caraitas anteriores, por exemplo, Hadassi, a doutrina do Messias é omitida.)

LEI. Ao contrário do judaísmo rabanita, o caraitismo não tem um número fixo de mandamentos (de comissão ou omissão). A doutrina legal Kara ite, é claro, nem mesmo aborda o judaísmo rabínico em seu desenvolvimento multifacetado. O calendário (incluindo o sábado e os feriados), as leis do casamento, as leis dietéticas e os preceitos sobre a pureza ritual receberam o tratamento mais intensivo no caraitismo, geralmente em um sentido estritamente literal e com tendência a maior severidade.

CALENDÁRIO E FERIADOS. O calendário era o assunto pelo qual os caraitas se distinguiram dos rabanitas. Foi também objeto de muita disputa entre os caraitas. Em princípio, o cálculo do calendário caraita foi baseado na observação lunar e na observação da cevada para fins de intercalação. Em meados do século XIX, o uso do cálculo matemático, além da observação visual da lua nova, foi aceito, seguindo o exemplo de \*Isaac ben Solomon, pelo menos pela maioria dos caraitas da Crimeia. Como o calendário rabanita, o calendário caraita é baseado no cálculo da lua nova. Karaites também reconhecem o ciclo de 19 anos com sete meses bissextos de 29 dias cada; determinação do início do mês, porém, além de se basear no cálculo de

o momento do aparecimento da lua nova (molad) e sua localização de acordo com tabelas especiais, também depende da observação direta da lua nova. Assim, se a observação lunar direta for feita na véspera do 30º dia do mês, o dia seguinte torna-se o dia da lua nova; caso contrário, o 31º dia se torna o dia da lua nova e o mês anterior é determinado como tendo 30 dias. O mês de Nisan é considerado como o primeiro mês do ano calendário. Na prática, porém, seguindo as tabelas de Bashy azi, o calendário é calculado antecipadamente, por aproximação (haqrava), como se a lua nova fosse observada. Em Israel, para enfatizar essa "aproximação", as observações são feitas com antecedência, na primavera, e conseqüentemente é impresso o calendário do ano seguinte (começando no mês de Tishri) . O rabino Samuel Magdi vem tentando há vários anos introduzir o cálculo matemático em princípio, até agora sem sucesso.

Ao determinar a data dos dias santos, os caraitas desviam-se do uso rabanita da seguinte maneira: o Festival do Ano Novo pode começar em qualquer dia da semana (contrariamente à regra rabanita, que prevê o adiamento do dia do Ano Novo em três casos específicos); como resultado, o dia da expiação caraita nem sempre coincide com o rabanita; A Páscoa e o Sucot (Festa dos Tabernáculos) são observados em todo o mundo por apenas sete dias; a Festa das Semanas (Shavuot) cai no 50º dia seguinte ao sábado da semana da Páscoa (de acordo com a interpretação literal de Lev. 23:11, que o Talmud interpreta de maneira diferente), e, portanto, sempre um domingo; ý anukkah não é reconhecido, mas Purim é, embora o Jejum de Ester não seja; o Jejum de Gedalias é observado no dia 24 de Tishri (como foi pelos exilados que voltaram da Babilônia). Outros dias de jejum, com exceção do décimo de Tevet, também são observados em datas que diferem dos dias de jejum rabínico (os karaitas referem os dias de jejum à destruição do Primeiro Templo, não do Segundo Templo).

Regras especiais se aplicam à santificação do sábado. A proibição do trabalho se estende, além das 39 ações proscritas pelo judaísmo rabanita, a qualquer ação que não faça parte do serviço de oração ou não seja absolutamente necessária para a alimentação ou a satisfação de outras necessidades humanas físicas. Os primeiros professores caraitas (até Jeshua b. Judá), como os \*samaritanos e o \*Beta Israel, proibiam acender luzes na sexta-feira para uso no sábado (ver Eshkol ha-Kofer, nº 146), e até mesmo ensinou que uma luz já acesa tinha que ser apagada no sábado; Jesua b. Judá e seus sucessores, no entanto, ensinaram que a luz no sábado era permitida como uma necessidade indispensável e para a alegria do sábado (ver Adderet Eliyahu, 1835, 31a). Até hoje, no entanto, os caraitas são "amigos da luz" ou "inimigos da luz", dependendo se usam ou não luz artificial no sábado. A relação sexual também é proibida no sábado, e os caraitas também se opõem a uma série de flexibilizações dos preceitos do sábado sancionados pelos rabinos.

CIRCUNCISÃO E LEIS ALIMENTARES. Certos preceitos rabínicos relativos à circuncisão (peri'ah e me'ijyah) são rejeitados pelos caraitas. Eles também diferem nos regulamentos detalhados do abate ritual e, portanto, consideram proibida a carne de animais abatidos de acordo com os regulamentos rabanitas. Uma diferença importante é a rejeição das "quantidades mínimas" (shi'urim) fixadas pelo Talmud em conexão com as leis dietéticas e as leis de pureza. A proibição contida na Bíblia (Ex. 23:19; 34:26; Deut. 14:21) de ferver "um cabrito no leite de sua mãe" também é aceita pelos caraitas como proibindo o consumo de carne de gado ( não de ave) com leite ou manteiga; eles, no entanto, não aceitam as restrições adicionais decretadas pelos rabinos. Eles também proíbem estritamente o consumo da carne de um animal retirado vivo do ventre de sua mãe abatida (ben pequ'ah). Os caraitas permitem o consumo da carne dos animais apenas que são enumerados na Bíblia e rejeitam os critérios para mamíferos e aves permitidos conforme formulado no Talmud. Muitos estudiosos caraitas sustentam que, desde a destruição do Templo, qualquer consumo de carne é proibido.

Leis de casamento e leis sobre pureza ritual. caraita

as leis sobre o casamento e os graus proibidos de consanguinidade são de especial severidade. No período inicial, mesmo o grau mais distante de consanguinidade era considerado proibido, com o resultado de que, no século XI, a comunidade caraita corria o risco de extinção. Os estudiosos caraitas daquele período estabeleceram a chamada teoria rikkuv. Historicamente, baseou-se na adoção integral dos pontos de vista de Anan sobre esse assunto. Exegética e logicamente, baseava-se na suposição de que homem e mulher formam uma unidade de carne (de acordo com Gn 2:24), da qual se segue que as pessoas relacionadas pelo casamento também são parentes de sangue (she'er). Ao chegar a esta conclusão, eles fizeram uso não só da analogia direta (hekkesh), mas também da analogia derivada (hekkesh ha-hek kesh), do segundo grau, ou mesmo superior. Dessa forma, os parentes mais distantes passaram a ser incluídos no termo bíblico she'er.

Esta teoria extrema do incesto foi rejeitada por Joseph b. Abraham ha-Kohen ha-Ro'eh al-Ba'y'yr e seu pupilo Jeshua b. Judá e foi substituído por uma lei menos rigorosa que consiste em um conjunto de seis regulamentos (cinco, de acordo com Joseph ha-Ro'eh). As reformas não foram aceitas por todos os caraitas imediatamente, e os debates sobre ela continuaram por vários séculos. O primeiro regulamento afirma que, de acordo com a Bíblia e a tradição, "parentes consanguíneos" (she'er) para um homem são pai e mãe, irmão e irmã e seus parentes consanguíneos; isto é, a irmã do pai ou da mãe, a filha do filho e a filha da filha (de acordo com Lev. 18:10, 12, 13) e – por analogia – a filha do irmão e a filha da irmã. Os parentes correspondentes são considerados proibidos para uma mulher (este é o segundo regulamento). O terceiro regulamento proíbe parentes de sangue da esposa (baseado em Lev. 18:17). A quarta proíbe relações de sangue

parentes de sangue da esposa. A quinta proíbe o casamento entre dois parentes consanguíneos e dois parentes consanguíneos, por exemplo, dois irmãos casando-se com mãe e filha, respectivamente, ou duas irmãs, pai e filho, respectivamente (com base em Lev. 18:11). O sexto regulamento proíbe o casamento entre dois parentes consanguíneos e dois parentes consanguíneos uma vez removidos (assim Jesus b. Judá, com base em uma interpretação extensiva de Lev. 18:14). Além disso, qualquer proibição que se aplique a uma pessoa também se aplica a todos os seus parentes consanguíneos na linha ascendente e descendente, ad infinitum (mas apenas em grau limitado no que diz respeito às linhas laterais).

No que diz respeito à impureza ritual, especialmente a impureza do período menstrual (niddah), os regulamentos caraitas são muito mais rigorosos do que os fixados pelos rabinos. Não obstante, as mulheres caraitas não são obrigadas a mergulhar em um mikvê. Em vez disso, eles são obrigados a derramar água no corpo com um recipiente, da cabeça para as costas, para baixo.

As mulheres rabanitas no Egito do século XII adaptaram esse costume, fazendo com que Maimônides fizesse uma campanha pública contra ele, o que resultou na promulgação de regulamentos específicos reiterando a obrigação das mulheres judias de mergulhar em um mikveh.

LITURGIA, yiyit, E TEFILLIN. A liturgia caraita – que originalmente consistia apenas em salmodia bíblica – tem a menor semelhança com sua contraparte rabanita. Há dois serviços de oração por dia, de manhã e à noite; no sábado e nos dias santos, a oração Musaf e outras orações não obrigatórias são adicionadas. Originalmente, as Ma'amadot (orações referentes aos sacrifícios do Templo) formavam a base principal do rito caraita. Uma oração pode ser curta ou longa, mas deve consistir em sete partes (sheva'yim, hoda'ah, vidduy, bakkashah, te'yinnah, ye'akah, ker'ah) e a confissão de fé. As orações consistem principalmente de passagens da Bíblia (com ênfase nos Salmos) e em parte também de poemas-oração, descon-

A oração Shema está incluída no rito caraita, mas a She moneh-Esreh (oração diária que consiste em 18 bênçãos, e seus equivalentes para sábado e feriados, consistindo em sete bênçãos) não é conhecida. O ciclo anual de leituras semanais da Torá é quase idêntico ao dos rabanitas. Até o final da Idade Média eles costumavam começar o ciclo na primavera, mas mudaram depois, para começar no outono, depois de Sucot. A seleção de haftarot usada pelos karaites difere da rabanita. Durante o serviço de oração, os caraitas usam yiyit (uma roupa com franjas), o yiyit incluindo um fio azul claro. As prescrições bíblicas sobre me zuzá e tefilin são consideradas pelos caraitas como tendo um significado figurativo e simbólico, e eles rejeitam os regulamentos rabínicos baseados nelas.

[Joseph Elijah Heller / Leon Nemoy]

#### **Tentativas de reconciliação entre caraimismo e Rabbanismo**

O desacordo básico entre os caraitas e os rabanianos sobre a autoridade da tradição oral pós-bíblica, e

caraitas

a convicção inabalável dos caraitas de que seus ensinamentos representavam a pura fé mosaica original, livre de distorção e corrupção rabanita, tornava as tentativas de reconciliação nada esperanças. A finalidade da proscricção de Saadiah dos caraitas como hereges completos, e a resultante extrema amargura de seus oponentes caraitas, tornou qualquer reaproximação impossível no século X, enquanto a propensão caraita a repetir repetidamente os ditados de seus grandes estudiosos do ouro . a idade estendeu essa amargura para séculos posteriores.

Ao mesmo tempo, no Egito dos séculos 11<sup>o</sup>–12<sup>o</sup>, as relações parecem ter melhorado muito, como atestam, entre outros, vários contratos de casamento entre membros das camadas sociais mais altas, em que uma parte era rabanita e a outra Caraita. Eventualmente, no entanto, os sentimentos se acalmaram em ambos os lados. Não menos autoridade do que Elijah Bashyazi cita seus predecessores com aprovação no sentido de que “a maior parte da Mishná e do Talmud compreende declarações genuínas de nossos pais, e... nosso povo é obrigado a estudar a Mishná e o Talmud”. Do lado rabanita, Maimônides afirma sua opinião de que os caraitas “devem ser tratados com respeito, honra, bondade e humildade, contanto que eles... não... caluniem as autoridades da Mishná e do Talmude. Eles podem ser associados e alguém pode entrar em suas casas, circuncidar seus filhos, enterrar seus mortos e confortar seus enlutados”. Dois esforços medievais para curar a brecha são dignos de nota. O primeiro, um tratado árabe sobre as diferenças entre os dois campos, foi composto algum tempo antes de 1284 por Saïd ibn Kammÿna, um médico e filósofo rabanita no Iraque. Ele cita as acusações mútuas proferidas por cada lado contra o outro e oferece suas próprias respostas a elas, insinuando silenciosamente que ambos os lados pecaram um contra o outro e que a antiga divisão há muito perdeu sua pertinência. Meio século depois, um estudioso italiano Rab banite que se estabeleceu na ilha de Creta, Shemariah b. Elias de Negropont, de sobrenome Ikriti (o cretense), escreveu sobre o mesmo tema, convocando ambos os campos a se unirem, “para que todo o Israel pudesse mais uma vez se tornar uma união de irmãos”. O fato de que no século XVI os rabinos egípcios contestaram o acordo entre os codificadores sefarditas (Shulÿan Arukh) e os asquenazes (Rabi Moses Isserles) sobre a proibição de casamentos mistos, por causa de possíveis mamzerut (ver \*mamzer), atesta a correta relações entre as duas comunidades no Egito na época.

Nos tempos modernos, a política dos líderes caraitas na Rússia e na Polônia nos séculos 19<sup>o</sup> e 20<sup>o</sup>, de se dissociarem completamente de seus primos rabanitas, a fim de escapar das esmagadoras deficiências e perseguições impostas aos judeus ali, levou a um estranhamento silencioso, mas profundo, embora os estudiosos de ambos os campos continuassem a manter um diálogo amigável no decorrer de suas pesquisas sobre história e literatura caraita . (Sobre a situação em Israel, veja acima.)

#### Impressão Caraita

Ao contrário dos rabanitas, que produziram uma enxurrada de livros impressos judaicos desde a década de 1470 até os dias atuais, os caraitas ignoraram a imprensa até o século XVIII e o próprio

poucos livros caraitas impressos anteriormente eram obra de impressores Rabban ite. A primeira obra impressa caraita é uma edição da liturgia, criada em 1528/29 por tipógrafos rabanitas na prensa de Daniel Bomberg em Veneza. O próximo livro caraita a sair do prelo, Adderet Eliyahu de Bashyazi, foi produzido em Constantinopla em 1530/31 por Gershom b. Moisés, membro da grande família rabanita de mestres impressores, os Soncinos. Mais duas obras, Kelil Yofi de Aaron the Elder e Sha'ar Yehudah de Judah Fuki, foram publicados em 1581 e 1582, respectivamente, igualmente em Constantinopla, por impressoras não identificadas, mas sem dúvida rabanitas. No século XVII, apenas uma obra caraita, Ha-Elef Lekha, de Joseph Malinowski, foi publicada em Amsterdã em 1643 pela imprensa de \*Manasseh b. Israel.

Os primeiros impressores caraitas foram os irmãos Afdah (Afi dah) e Shabbetai Yeraqa, que emitiram algumas folhas de amostra da liturgia em Constantinopla, em 1733, sob os auspícios do líder caraita da Crimeia Isaac Sinani. Eles então se mudaram para Chufut-Kale, na Crimeia, e lá produziram em 1734 uma amostra maior de seu trabalho, uma edição do haftarot. Isto foi seguido por uma edição de toda a liturgia em 1737 e um folheto de bênçãos em 1741; uma edição da liturgia rabanita de acordo com o rito de Feodosiya e Karasubazar (na Crimeia) também foi publicada em 1735. A imprensa aparentemente faliu logo após 1741, embora por que Isaac Si nani, que viveu até 1756, permitisse expirar, não é conhecido. Em 1804, vários anos após a anexação da Crimeia à Rússia, uma nova imprensa caraita foi organizada, também em Chufut-Kale, e entre 1804 e 1806 produziu quatro obras – edições revisadas da liturgia e das bênçãos e dois folhetos sobre a calendário. Em seguida, também deixou de existir, e os poucos livros caraitas impressos posteriormente vieram de editoras não caraitas em Viena e Ortakoy (perto de Constanti nople). A primeira prensa caraita mais ou menos bem sucedida foi criada em 1833 em Eupatoria e publicou alguns textos importantes. (Veja acima, a seção “Bolsa de Estudo sobre Karaísmo e os Caraitas”).

A razão para esta escassez de impressão Karaita só pode ser conjecturada. Presumivelmente, foi seu tradicional conservadorismo rígido e antipatia por inovações, por mais benéficas que fossem, e a pequena demanda por livros, que tornou a impressão para o mercado caraita um empreendimento não lucrativo.

[Leon Nemoj]

#### Tradição Musical

A tradição musical da comunidade caraita foi determinada principalmente por dois fatores: sua heterogeneidade étnico-histórica e sua homogeneidade religioso-conceitual. É razoável supor que os caraitas não estavam completamente isolados de seus arredores, e que deveria ser possível encontrar vestígios de tradições bizantinas, sefarditas, tártaras, eslavas e árabes em sua música. No entanto, a única tradição viva na música caraita hoje é aquela derivada principalmente do Egito, que é quase inteiramente centrado em Israel. Esta tradição encontra expressão na recitação de orações, particularmente



## Example 1

*J = 66*  
Congregation

Ek-ra ba-shir ve-zim-rah la-  
-el po-el bi-gevu-rah  
ki hu ge-dol ve-no-ra na-  
-tan et zot ha-to-rah ha-  
-dar uz zo me-i dim (etc.)

## Example 2

*J = 118*  
Congregation

Ash-rey-khem yi-se-ra-el she-be-khem  
ba-har el ve-hin-hil-khem ha-to-  
-rah mi-si-nay ma-ta-nah ash-rey-khem a-  
-hu-vey-el... ash-rey-khem ge-  
-du-ley-el ve-hin-hil-khem ha-to-  
-rah mi-si-nay ma-ta-nah...

Exemplo 1. Ekra be-Shir ve-Zimrah, hino para o *ġatan Simyāt Torá* (Sefer Mo'adim, parte 2, p. 252). Gravado em Israel e transcrito por S. Hofman.

Exemplo 2. Ashreikhem Yisrael, hino para o *Simyāt Torá* (Sefer Mo'adim, parte 2, p. 250). Gravado em Israel e transcrito por S. Hofman.

Exemplo 3. Leitura da Haftarah, Isaías 62:1, Gravado em Israel e transcrito por S. Hofman.

Exemplo 4. Karati be-Koli. Piyyut (Sidur Meku'yyar, p. 141). Melodia de David ġusni. Gravado em Israel e transcrito por S. Hofman.

principalmente nos sábados, festivais e celebrações do ciclo de vida, e na leitura da Torá e haftarat. Os quatro volumes do Sidur ha-Tefillot ke-Minhag ha-Yehudim ha-Kara'im ("Livros de Oração do Ritual Caraíta") são ricamente dotados de salmos, piyyutim e canções de poetas caraítas, como Samuel ha-ġazzan, Mordecai de Troki, Moses ha-Levi ha-Katan dos Sábios de Kedar e também por poetas rabanitas como \*Judá

## Example 3

*J = 66*

Sos a-sis ba-do-nay... le-ma-an gi-yon lo e-be-  
-shah ul-ma-an ya-ru-sha-la-yim lo esh-koť  
ad ya-ge-ka-no-geh zid-kah  
viy-shu-a-tah ke-la-pid yiv-ar...

## Example 4

*J = 108*

Ga-ra-ti be-ge-li ko-le  
yo-mi ve-be-li-li li-ri  
ve-tan-to-a-li le-e-li ve-ait-ri  
ve-tan-to-a-li ve-tan-haq-ai-va u-ma-ha-rey-  
-ni ta-ney-ni ta-ney-ni  
ni tau-ri u-  
-ma-tai-li

Halevi e Judah al-ġarizi, que eram muito estimados pelos caraítas. Esses piyyutim são recitados pelos caraítas em uma entonação animada que lembra tanto a cantilena quanto o canto. Nos livros de orações há muitas direções musicais, como *ġyyġy ġyy ġyyġy ġyyġy ġyyġy* com nota de garganta em louvor e canto." Com base em um tom central, as orações Kara ite geralmente são recitadas em uma curva melódica bastante plana,

Karan, Donna

que varia de um segundo a um terceiro, e quase nunca excede o alcance de um quarto. Nos festivais, especialmente no Simyāt Torá, os cânticos são muito mais ricos, tanto melodicamente quanto ritmicamente. Um exemplo é o piyyut Ekra be-shir ve-zimrah, em que o alcance é uma quinta e o \*maqým é nihýwand. O piyyut é recitado alternadamente pelo cantor e pela congregação, a congregação repete o refrão, enquanto o cantor canta as várias estrofas com variantes rítmicas improvisadas. No entanto, um piyyut como Ashreikhem Yisrael, que também está em maqým nihýwand, tem o alcance de uma sétima e tem um estilo um tanto dançante. Os caraitas lêem a Torá em maqým sýkýh (semelhante às comunidades rabanitas do Oriente Próximo), embora sua leitura nem sempre seja fiel ao maqým. Eles distinguem 21 acentos de cantilação, ignorando o shalsholet, merkha kefulah, telisha ketannah, yare'aý ben yomo e munnaý le-garmei. Enquanto o etnaý carece de um motivo melódico claro e tende a ser expresso como um discurso descendente em tom, o pazer gadol varia de uma sétima, e o revia uma oitava (com cerca de 20 notas). Na cantilação da haftará, os caraitas observam apenas oito acentos. O leitor ignora os acentos restantes, "desenhando" as outras partes do texto nos oito motivos. A característica marcante da leitura da haftará é a frequência dos motivos reais em meio a uma espécie de recitação dramática. As canções melodicamente mais ricas são aquelas cantadas em casamentos e circuncisões. No entanto, a expressão musical mais elevada encontra-se nas canções de caráter artístico, como Karati be-koli, cuja melodia é atribuída a David ýusni, músico caraita que viveu e trabalhou no Egito durante a primeira metade do século XX. Esta canção, em maqým rýst e na forma ABA, é comum entre os caraitas e goza de especial popularidade. A seção B da música está no estilo árabe mawýl. Embora entre os caraitas egípcios ainda seja possível encontrar um músico que toque qýnyn, violino, tambor, ou mesmo, hoje em dia, acordeão, a comunidade como um todo não gosta de música instrumental.

Tal como acontece com as culturas de todas as outras comunidades no caldeirão de Israel, o futuro da tradição caraita agora está em um equilíbrio precário.

[Shlomo Hofman]

**Bibliografia:** R. Mahler, Kara'im (Yid., 1947, Heb., 1949); L.

Nemoy, Karaite Anthology (1952); idem, em: JQR, 50 (1959/60), 277-9; 51 (1960/61), 332-40; idem, em: PAAJR, 36 (1968), 102-65; Z. Ankori, Karaites in Byzantium (1959), inclui extensa bibliografia, 461-484; idem, em: PAAJR, 24 (1955), 1-38; 25 (1956), 157-82; idem, em: Essays on Jewish Life and Thought... in Honor of SW Baron (1959), 1-38; idem, em: Tarbiz, 29 (1959/60), 195-202; 30 (1960/61), 186-208; Mann, Textos; R. Fahn, Legenden der Karaiten (1921); idem, Kitvei Reuven Fahn, 1 (1929); P. Grajewsky, Me-ýayyei ha-Kara'im bi-Yrushalayim (1922); S. Assaf, em: Tarbiz, 4 (1932/33), 35-53, 193-206; idem, Be-Oholei Ya'akov (1943), 181-222; Z. Cahn, A Halakah dos Caraitas (1936); idem, The Rise of the Karaite Sect (1937); Barão, Social, índice; I. Ben Zvi, em: KS, 32 (1956/57), 366-74; idem, Meýkarim u-Mekorot (1966), 267-78; PS Goldberg, Karaite Liturgy and its Relation to Synagogue (1957); N. Allony, em: KS, 36 (1960/61), 390-8; idem, em: HUCA, 35 (1964), 1-35 (heb. pt.); A. Loewenstamm, em: Sefunot, 8 (1964), 165-204; Dinur, Golah, 4 (1962), índice, 601; M. Corenaldi, em: Mahalakhim, 1 (1969), 7-18; E. enfatizou bodysuits e roupas esportivas ativas, muitas vezes Feldmann, em: Tarbiz, 38 (1968/69), 61-74; J. Rosenthal, em: Sefer ha

Yovel... ý. Albeck (1963), 425-42 (= Meýkarim u-Mekorot, 1 (1967), 234-52); idem, em: KS, 36 (1963/64), 59-63; C. Roth, em: Yerushalayim, 4 (1953), 138-40; P. Friedman, em: M. Beloff (ed.), On the Track of Tyranny (1960), 97-123; ý. Harkavy, em: Gesher, 15 (1969), n. 4 107-9, incl. bib.; CH. Burchard, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, Berlim, 1957-1965 (continuado periodicamente na Revue de Qumran, 1/1958 em diante); N. Wieder, The Judean Scrolls and Karaism, 1962 (cf. JQR, 82/1963, 222 e segs.); R. Kashani, Kara'im, Korot, Masorot, Min hagim ("Karaitas, Sua História, Tradições e Costumes", Jerusalém, 1978). TRADIÇÃO MUSICAL: S. Hofman, em: Leshonenu, 22 (1948), mus. exemplos entre as páginas 264-5; idem, em: Resumos Quinto Congresso Mundial de Estudos Judaicos (1969), div. 4, 26-27. Para estudos posteriores, veja "Scholarship on Karaism and the Karaites" acima.

**KARAN, DONNA** (1948-), estilista norte-americana. Karan (nascida Donna Faske) foi criada no bairro de Forest Hills em Queens, NY, para pais já imersos no negócio da moda. Seu pai, Gabby Faske, que morreu quando ela tinha 3 anos, era alfaiate em Nova York. Sua mãe, Helen, era modelo de showroom e representante de vendas. Karan – que recebeu o sobrenome de seu primeiro marido, Mark Karan – se tornaria uma das empresárias mais conhecidas dos EUA, chefe de uma empresa de capital aberto, seu nome em tudo, de roupas a acessórios, de fragrâncias a móveis.

Ela projetou sua primeira coleção enquanto ainda estava no ensino médio e encenou seu primeiro desfile de moda quando ainda era estudante na Par Sons School of Design, em Nova York. Em 1968, ela abandonou a escola para se tornar assistente de Anne \*Klein, uma popular estilista de roupas esportivas femininas conhecida por saias, blusas, suéteres e jaquetas que podiam ser facilmente misturadas e combinadas. Klein, que se tornou o mentor de Karan, morreu inesperadamente de câncer em 1974. Karan, de 26 anos, que havia dado à luz uma filha apenas dois dias antes, assumiu a linha com o co-designer Louis Dell'Olio e construiu transformá-lo em um negócio de grande sucesso.

Em 1984, Karan, que havia se divorciado um ano antes, lançou Donna Karan Co., seu próprio negócio, em parceria com seu segundo marido, o escultor Stephan Weiss, e Taki hyo, uma empresa japonesa que possuía a firma Anne Klein. Sua abordagem para se vestir era mais voltada para a praticidade do que para a "moda". Assim como Klein promulgou um guarda-roupa de peças intercambiáveis, Karan também o fez. Ela se identificava com mulheres urbanas que trabalhavam para viver e não necessariamente pareciam modelos de passarela ou matronas ricas, e elas se identificavam com ela. Seu conceito de design foi baseado em um punhado de itens intercambiáveis que criaram um guarda-roupa completo capaz de fluir do dia para a noite e do dia da semana para o fim de semana. Distinguiu - se pelo uso de caxemira preta, couro, tecidos elásticos e tecidos moldados e silhuetas que envolviam e esculpavam o corpo. Em suma, roupas que fossem confortáveis, lisonjeiras e fáceis de organizar. Karan chamou a jaqueta de a base do guarda-roupa de uma mulher e defendeu blazers versáteis que eram igualmente apropriados para casa, negócios ou lazer. Ela levou o conceito um passo adiante em 1985, quando lançou a DKNY, uma marca subsidiária que era uma versão mais barata da coleção Donna Karan. Com seu aceno para a vida da cidade, DKNY enfatizou bodysuits e roupas esportivas ativas, muitas vezes

acompanhado de roupas soltas e fáceis. Karan também voltou para a escola naquela época, ganhando um BFA da Parsons em 1987. No início dos anos 1990, ela se ramificou em roupas masculinas e introduziu uma linha de fragrâncias e cuidados com a pele. Em 1996, a empresa fez uma oferta pública altamente antecipada, tornando-se uma das poucas empresas na Bolsa de Valores de Nova York a ser liderada por uma mulher. Abriu sua primeira loja DKNY em 1996, na Madison Avenue de Nova York. O marido de Karan, Stephan, morreu em 2001, no mesmo ano em que sua empresa foi adquirida pela LVMH Môt Hennessy Louis Vuitton, um conglomerado de moda com sede em Paris, por US\$ 243 milhões. Karan permaneceu como diretor artístico, no controle de todos os aspectos criativos. Em 2004, a empresa – desde então renomeada Donna Karan International – ostentava 70 lojas próprias e licenciadas Donna Karan Collection e DKNY em todo o mundo, incluindo unidades em Londres, Manchester e Tóquio. Em 2004, gerou cerca de US\$ 1,4 bilhão em vendas no varejo e empregou 1.600 trabalhadores.

Karan foi nomeada Designer do Ano pelo Conselho de Designers de Moda da América em 1985, 1990 e 1996, e Designer de moda masculina em 1992. A Fragrance Foundation a saudou como Melhor Fragrância do Ano em 1993.

Nesse mesmo ano, ela foi homenageada por esforços humanitários pela Design Industries Foundation for AIDS. Em 1996, ela ganhou o Fashion Critics Award da Parsons. Karan foi nomeada Designer de Vestuário Íntimo do Ano em 1999 e em 2003 ela se tornou a primeira designer americana a receber um prêmio Superstar do Fashion Group International. Ela foi presenteada com um Lifetime Achievement Award do CFDA em 2004, no mesmo ano em que obteve um doutorado honorário de Parsons. Como membro do conselho do CFDA, Karan liderou seu sétimo evento de arrecadação de fundos para conscientização e educação sobre a AIDS. Ela foi co-presidente dos eventos anuais "Kids for Kids" de Nova York para a Elizabeth Glaser Pediatric AIDS Foundation, e co-presidiu um mercado anual de pulgas e churrasco para beneficiar a pesquisa do câncer de ovário. Em 1999, ela e seu marido estabeleceram a Karan Weiss Foundation para beneficiar causas infantis, pesquisas médicas e artes.

**Bibliografia:** New York Times Magazine (4 de maio de 1986).  
[Mort Sheinman (2ª ed.)]

**KARASU, ALBERT** (1885-1982), jornalista. Karasu nasceu em Salônica. Depois de estudar ciência política na Suíça, em 1918 fundou o jornal de língua francesa *Le Journal d'Orient*. Em 1922-1923, ele cobriu as negociações do Tratado de Lausanne. O jornal foi fechado em 1971.

**Bibliografia:** N. Benbanaste, *Örneklerle Türk Musevi Basınyı Tarihçesi* (1988); S. Kaneti, "La disparition du dernier quidien de langue française à Istanbul: *Le Journal d'Orient*," em: *Presse Turque et Presse de Turquie Actes Des Colloques d'Istanbul* (1988), 65-69.

[Rifat Bali (2ª ed.)]

**KARASUBAZAR** (de 1945 **Belogorsk**), cidade no oblast da Crimeia, Ucrânia, a principal comunidade dos judeus da Crimeia

(Krimchak). Em 1595, Selameth-Girey Khan concedeu aos judeus de Karasubazar um privilégio concedendo-lhes concessões de longo alcance em relação a impostos e taxas alfandegárias. Este privilégio foi confirmado muitas vezes pelos câs seguintes (pela última vez em 1728). Uma coleção da antiga Sifrei Torá e os manuscritos foram removidos da sina gogue Karasubazar em 1839 por Abraham \*Firkovich sem o consentimento da comunidade; mais tarde, ele os entregou à Biblioteca Imperial em São Petersburgo. De 1.969 em 1847, o número de judeus na cidade aumentou para 3.144 em 1897 (população total de 13.000), a esmagadora maioria deles Krimchaks, que falavam a língua tártara entre si e rezavam de acordo com o rito da Crimeia (minhag Kaffa). Havia também 47 caraitas vivendo na cidade. De 1866 a 1899 R.

ÿ ayyim Ezequias \*Medini, rabino-chefe dos judeus da Crimeia, tinha sua sede em Karasubazar. Ele foi capaz de usar sua considerável influência para elevar os padrões religiosos e espirituais de suas comunidades. Os judeus de Karasubazar se dedicavam ao artesanato, horticultura e pequenos comércios. Durante a Guerra Civil, a comunidade diminuiu em número como resultado da fome e da doença. Em 1939 o número de judeus caiu para 429. Em 1932 havia nos arredores três assentamentos judaicos com 149 famílias. Os alemães ocuparam Karasubazar em 1º de novembro de 1941. Em 10 de dezembro, mataram 76 judeus e, em 17 de janeiro de 1942, usando vans móveis, gasearam 468 judeus krin chak da cidade e assentamentos vizinhos. Os poucos judeus restantes (provavelmente artesãos necessários) foram fuzilados mais tarde.

**Bibliografia:** A. Harkavy, *Altjuedische Denkmäler aus der Krim* (1876); A. Harkavy e HL Strack, *Catalog der hebraeischen Bibelhandschriften der... Bibliothek em São Petersburgo* (1866); VD Smirnov, *Krymskoye khanstvo pod verkhovenstvom Ottomansky Porty* (1897); *Zapiski Odesskago obschestva istorii i drevnosti*, 14 (1866), 103; *Regesty i nodpisi*, 1 (1899), 397; 2 (1899), 93; O. Lerner, *Yevrei v Novorossiskom kraye* (1901), 141-7.

[Yehuda Slutsky / Shmuel Spector (2ª ed.)]

**KARAVAN, DANI** (1930–), pintor, escultor e arquiteto israelense. Karavan nasceu em Tel Aviv quando ainda estava cheia de pomares e plantações. Uma de suas primeiras memórias artísticas é das dunas de areia onde, quando menino, esculpiu formas pela primeira vez em brincadeira. Essas estruturas de areia, que envolvem construção e escavação, podem ser vistas como antecipando seu estilo maduro. Kara van estudou arte na Bezalel Academy of Art and Design em Jerusalém com Mordecai \*Ardon. Ele permaneceu um membro do kibutz até 1950 por razões ideológicas. Essa orientação pode ser vista mais tarde em sua arte pública. Karavan continuou seus estudos de arte em Florença, onde aprendeu técnicas de afresco na Accademia Della Belle Arti. Em 1960-73, ele criou cenários para teatros israelenses e balés israelenses. Isso pode ser visto como o início de seu trabalho espacial.

Karavan era conhecido por suas esculturas e instalações ambientais. Ele ganhou o Prêmio Israel em 1977. Enquanto ele se mudou entre Tel Aviv, Paris e Florença, seus trabalhos foram exibidos em todo o mundo.

kar-ben/lerner

A linguagem artística de Karavan continha um número limitado de formas. A forma básica foi tirada do mundo arquitetônico. A cúpula, a pirâmide e a escada eram componentes integrantes de sua arte. A localização dessas formas no ambiente e no espaço escultórico criava uma ligação entre elas. Apesar do estilo repetitivo, cada obra parecia diferente porque o artista criava uma clara conexão entre a obra e o ambiente escolhido. Karavan enfatizou a diferença entre esculturas, por exemplo, pela seleção do material. No deserto perto de Beersheba ele usou concreto aparente, em Jerusalém ele usou pedra esculpida e em Tel Aviv ele usou concreto branco. (Monumento Negev, 1963–68, Beersheba; Environment Sculpture, 1980, Givat Ram, Jerusalém; White Square, 1977–88, Tel Aviv). Outro material usado como símbolo popular nas obras de Karavan era a oliveira que crescia entre as paredes ou acima delas. Em algumas obras a árvore cresceu de cabeça para baixo. O mar também passou a fazer parte de suas obras, especialmente em suas impressionantes Passagens, O Memorial a Walter Benjamin

(1994, Portbou, Espanha).

A obra de arte mais famosa de Karavan em Israel é o relevo da parede no Knesset Assembly Hall, em Jerusalém (Jerusalém City of Peace, 1966). A localização da parede atrás do pódio do orador tornou-a um componente das formas visuais que constituem a identidade coletiva israelense. Uma das maiores obras permanentes de Karavan tem três quilômetros de extensão. (Exe Majeur, 1980-1986, Cergy Pontoise, França).

**Bibliografia:** Museu de Tel Aviv, Passagens de Dani Karavan (1997); Institut Valencià d'art Modern, Dani Karavan (2002).

[Ronit Steinberg (2ª ed.)]

**KARÿBEN/LERNER**, editora norte-americana. A Kar-Ben Publishing, uma divisão do Lerner Publishing Group, é a maior editora de livros infantis judaicos da América do Norte. Fundado em 1975 por Judyth Groner e Madeline Wikler, o primeiro título do selo foi um Hagadá infantil auto-publicado, que teve mais de 2 milhões de cópias impressas no início do século XXI.

Nos 27 anos seguintes, a empresa publicou mais de 200 livros para crianças e suas famílias, o trabalho criativo de 60 autores e ilustradores. Em 2003, Groner e Wikler receberam o Sydney Taylor Body of Work Award da Associação de Bibliotecas Judaicas em reconhecimento à sua contribuição para a literatura infantil judaica ao criar Kar-Ben.

Os títulos de Kar-Ben incluem assuntos como feriados judaicos, Bíblia, artesanato, culinária, contos populares, Holocausto, eventos do ciclo de vida e histórias contemporâneas. A Kar-Ben, que foi comprada pelo Lerner Publishing Group em 2001, publica de 12 a 15 novos títulos por ano e comemorou seu 30º aniversário em 2005.

Fundado em 1959, o Lerner Publishing Group está sediado em Minneapolis, Minnesota. Com mais de 2.500 títulos impressos, o Lerner Publishing Group é uma das maiores editoras independentes de livros infantis educacionais da América do Norte. Seus títulos incluem biografias, estudos sociais, ciências, geografia, esportes, livros ilustrados, livros de atividades, questões multiculturais e ficção. O fundador da empresa, Harry J. Lerner, também ajudou a estabelecer o Minnesota Book Publishers' Roundtable, o Minne

sota Center for Book Arts e a Sociedade Histórica Judaica do Upper Midwest. Ele atuou como diretor executivo do Lerner Publishing Group; seu filho, Adam Lerner, tornou-se editor e presidente.

[Joanna Sussman (2ª ed.)]

**KARDINER, ABRAM** (1891-1981), psicanalista norte-americano. Nascido e educado em Nova York, Kardiner estudou com Freud de 1921 a 1922. Em 1949 foi nomeado professor clínico de psiquiatria na Universidade de Columbia e em 1955 diretor da clínica psicanalítica. Ele conduziu seminários conjuntos na Universidade de Columbia sobre a interação da personalidade individual e da cultura em diversas sociedades. Vários padrões de criação dos filhos, a biografia do comportamento adulto e a estrutura institucional foram submetidos à análise psicodinâmica. As inferências sobre a personalidade produzidas na cultura foram traçadas e verificadas por testes psicológicos reais. As descobertas foram documentadas em *The Individual and His Society* (1939), de Kardiner, e em *Psychological Frontiers of Society*.

(1945).

Kardiner, e aqueles que o seguiram, acreditavam ser possível eliciar uma "estrutura básica de personalidade" – um conjunto de tendências que entravam no caráter de todos os indivíduos criados na mesma cultura. Essa estrutura era produto de "instituições primárias" como métodos de treinamento infantil para lidar com a agressão e o sexo e a organização familiar. A personalidade básica se expressava inconscientemente em instituições secundárias como folclore, arte e religião. Foi a partir dessas instituições culturais, portanto, que se pôde inferir a personalidade básica esperada na cultura.

O procedimento teórico de Kardiner envolveu análises da frustração social de neuróticos adultos e indivíduos "normais" dentro da cultura ocidental. A partir de suas conclusões, ele estabeleceu como grupos em qualquer cultura reagiriam a frustrações sociais semelhantes.

Kardiner foi um dos fundadores da Associação para Medicina Psicanalítica (APM) e do Columbia University Center for Psychoanalytic Training and Research. Em reconhecimento ao seu papel como um renomado pioneiro na aplicação da psicanálise ao estudo da cultura, a APM instituiu, em 1978, a Palestra Abram Kardiner sobre Psicanálise e Cultura.

**Bibliografia:** Kardiner é co-autor com Lionel Ovesey Mark of *Oppression* (1951), que explorou o impacto das pressões sociais na personalidade afro-americana. Outras obras de Kardiner incluem *The Traumatic Neuroses of War* (1941), *Sex and Morality* (1954), *They Studied Man* (1961) e *My Analysis with Freud: Reminiscences* (1977). **Adicionar. Bibliografia:** W. Manson, *The Psychodynamics of Culture: Abram Kardiner and Neo-Freudian Anthropology* (1988).

[Ephraim Fischhoff e Louis Miller / Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KARDOS, ALBERT** (1861-1945), estudioso da literatura e historiador. Diretor da escola secundária judaica de Debrecen, Kardos era um especialista em literatura húngara do século XVI. Mesmo na casa dos oitenta anos, vitimado pelos nazistas, ele continuou seu

trabalho erário. Dois importantes produtos de sua pesquisa foram A XVI század lírai költészete ("Poesia lírica do século XVI", 1883) e uma história da literatura húngara (1892). Ele morreu após a deportação.

**KARDOS, LÁSZLÓ** (1898–1987), estudioso literário e tradutor húngaro. Kardos tornou-se professor na escola judia de sua cidade natal, Debrecen. Após a Segunda Guerra Mundial, trabalhou no Ministério da Educação húngaro até 1950, quando foi nomeado professor de literatura mundial na Universidade de Budapeste. Kardos fez seu nome como um tradutor habilidoso de muitas línguas. Além de autores gregos e latinos, ele traduziu clássicos do inglês, francês, alemão, tcheco, polonês, romeno e russo para o húngaro. A sua sensibilidade literária permitiu-lhe traduzir mesmo de línguas que não conhecia fluentemente. Com a ajuda de assistentes especializados, ele produziu, por exemplo, uma antologia de poesia hebraica, Héber költők antológiája (1942). Kardos também editou um periódico húngaro dedicado à literatura mundial, Nagyvilág. Seus trabalhos incluem Ay huszonegyéves Ady Endre (1922), Karinthy, Frigyes (1946), Válogatott műfordítások (1953) e Toth Ár pád (1955).

**Bibliografia:** Magyar Irodalmi Lexikon, 1 (1963), 583; M. Szabolcsi (ed.), A magyar irodalom története 1919 – tól napjainkig, 6 (1966), 65-67.

[Baruch Yaron]

**KAREH, SOLOMON (Soleiman; 1804-1885)**, rabino-chefe em San'a (Iêmen). Kareh era um eminente estudioso da Torá e da Cabala. Com a morte de seu pai, R. Joseph, foi eleito para sucedê-lo como av bet din. Depois de alguns anos, ele foi elevado ao cargo de rabino-chefe do judaísmo iemenita, que ocupou por 40 anos. Seu período foi de desordem e rebeliões, quando muito sofrimento foi suportado pela comunidade de San'a. Em 1859, ano da visita de Jacob \*Saphir ao Iêmen, ele fugiu de San'a por medo das autoridades e se refugiou em ȳaryat al-ȳȳbil. Com a ocupação turca em 1872, ele retornou à capital e o novo governador turco o nomeou ȳakham bashi. Sob o domínio turco, ele recebeu honras cerimoniais e, pela autoridade de seu cargo e sua influência pessoal, protegeu seus correligionários das autoridades e conseguiu anular decretos persecutórios que ameaçavam sua comunidade.

**Bibliografia:** J. Saphir, Massa Teiman, ed. por A. Yaari (1951), 115f., 124, 186, 188, 218; A. Koraȳ, Sa'arat Teiman (1954), 31, 46.

[Yehuda Ratzaby]

**KAREL, RUDOLPH** (1880-1945), compositor. Nascido em Pilsen, Tchecoslováquia, Karel foi o último aluno de Dvorak. Ele ensinou por um tempo na Rússia e retornou a Praga em 1920, onde lecionou no Conservatório de Praga de 1923 a 1941. Em 1943 foi preso e morreu no campo de concentração de \*Theresienstadt. Suas composições incluem obras de palco, quatro sinfonias e música de câmara.

**KARELITZ, AVRAHAM YESHAYAHU** (1878–1953), destacado estudioso talmúdico e uma das autoridades haláchicas mais proeminentes do século XX, conhecido por seu trabalho como o "ȳ azon Ish". Karelitz recebeu sua educação de seu pai, chefe do bet din em Kossow; desde tenra idade manifestou talento e diligência incomuns. Ele dedicou sua vida ao estudo da Torá, embora também aprendesse ciências como astronomia, anatomia, matemática e botânica, pois achava que o conhecimento delas era necessário para uma compreensão completa de vários aspectos da lei e prática judaicas. Após seu casamento, ele continuou a levar uma vida extremamente modesta, sua esposa suprindo suas necessidades enquanto ele passava dia e noite estudando. Seu primeiro trabalho, sobre Oraȳ ȳ ayyim e outras partes do Shulȳan Arukh, foi publicado anonimamente em Vilna em 1911 sob o título ȳ azon Ish, nome pelo qual Karelitz se tornou quase exclusivamente conhecido. Ele criou uma profunda impressão no mundo rabínico por causa de seu vasto conhecimento e extrema profundidade. Ele passou a escrever e publicar dezenas de volumes sobre numerosos tratados do Talmud, cada seção do Shulȳan Arukh, a Mishneh Torá de Maimônides e vários tópicos haláchicos específicos. Suas cartas coletadas foram publicadas em três volumes em 1990. Quando ele se mudou para Vilna por volta de 1920, ele chegou ao conhecimento de R. ȳ ayyim Ozer Grodzinski que, doravante, costumava consultá-lo em todos os assuntos religiosos e comunitários. Mesmo vivendo em relativo anonimato, sua reputação de santidade e conhecimento era conhecida e pessoas de todas as esferas da vida freqüentavam sua casa, para discussões acadêmicas ou para buscar conselhos sobre problemas religiosos, comerciais ou pessoais, ou simplesmente para receber sua bênção. Quando em 1933 ele se estabeleceu em Ereȳ Israel, sua casa em Bene-Berak tornou-se o endereço de milhares que buscavam sua orientação. Karelitz foi um exemplo de personalidade, sem nenhum cargo oficial, que, no entanto, se tornou uma autoridade mundial reconhecida em todos os assuntos relacionados à lei e à vida judaica. Ele não chefiava nenhuma yeshivá, mas era professor e guia para milhares de alunos. Ele não era um líder comunitário, mas exerceu uma enorme influência na vida e nas instituições dos judeus religiosos. Ele não publicou muitas respostas, mas tornou-se a autoridade suprema em halachá. Em uma ocasião, ele foi consultado por David Ben-Gurion, o primeiro-ministro de Israel, sobre a questão do recrutamento de mulheres jovens para o exército de Israel. Ele era um amante de Sião, mas não aderiu ao movimento sionista oficial. Ele não era um ȳ asid nem um extremista, mas era íntimo de ambos os grupos. Ele considerava que o dever do homem na vida era o estudo constante e metucioso da lei judaica visando atingir um grau máximo de perfeição na observância religiosa.

Embora essencialmente um erudito talmúdico, aplicou-se a problemas práticos, dedicando muito esforço ao fortalecimento da vida e das instituições religiosas. Suas decisões sobre o uso da máquina de ordenha no sábado (para superar a proibição de ordenha da maneira usual) e sobre o cultivo por hidroponia durante o ano sabático (quando contestou a validade da permissão para cultivar a terra dada pelo rabino chefe ate) são duas ilustrações de sua abordagem prática. Ele escreveu

karet

mais de 40 livros que são modelos de lucidez e são escritos em estilo simples.

A teologia de Karelitz foi uma tentativa de ajustar o racionalismo do reitor de Maimoni a um conjunto de valores mais lituano, "mitnagégico", que corresponde aos princípios da halachá. De acordo com Karelitz, a sabedoria divina foi transmitida diretamente ao homem por Deus através da profecia até o tempo dos Sábios. Começando com eles, tudo o que o homem podia fazer era revelar as verdades ocultas usando seu intelecto. "Não há sabedoria em nosso mundo a menos que seja entregue através da alma de um homem sábio vivo." Assim, o objetivo da vida judaica é ser um sábio vivo, ou seja, um talmid yakkham. O y azon Ish também afirmou que a confiança em Deus não significa que Deus sempre fará o que é melhor para o indivíduo. Em vez disso, podemos confiar que Deus sempre fará o que achar melhor.

A teologia de Karelitz originou-se do mundo da halachá. Mesmo a ética judaica é baseada em leis concretas, não em princípios abstratos. De fato, Karelitz ensinou que a prática de hala khah treina uma pessoa nos valores corretos.

Como o y azon Ish não estudou em nenhuma das yeshivot lituanas padrão, ele desenvolveu seu próprio método de estudo do Talmud e tomada de decisões halakhic. Ele rejeitou a abordagem analítica fria de Brisk e, em vez disso, integrou uma dimensão humana em sua interpretação. Ele sustentou que os sábios não se baseavam em conceitos abstratos. Em vez disso, eles geralmente levavam em consideração considerações sociais ou psicológicas. Ao contrário do pensamento de Brisker, onde a Torá é a "palavra" divina separada da realidade terrena, Karelitz fundamentou suas interpretações no mundo real. Assim, as definições haláchicas devem ser baseadas nos "sentidos naturais" sem envolver métodos científicos ou convenções sociais. Sua abordagem não era uma metodologia sistemática. Como resultado, ele poderia ser contraditório. Por um lado, ele rejeitou leituras críticas do texto talmúdico, mas de vez em quando ele mesmo corrigiu o texto. Ele considerava os sábios medievais e renascentistas (os rishonim) como os principais intérpretes do Talmud, mas muitas vezes discordava de seus comentários. Para o y azon Ish, foi a leitura do próprio estudioso individual e o encontro pessoal com o texto que foi significativo. Tal encontro não se limitou às palavras do texto, mas incluiu também o espírito do texto.

Enquanto ele viveu em um mundo ultra-ortodoxo em Bene Be rak, Karelitz não seguiu o mainstream yaredi; ele forjou seu próprio caminho. Ele tinha uma tendência a ser excessivamente rigoroso (maymir) em suas decisões haláchicas. Ele não estava politicamente envolvido e criticou o campo religioso sionista por se envolver politicamente, submetendo assim os valores religiosos aos interesses do empreendimento sionista. Ele rejeitou todas as comemorações públicas do Holocausto.

Os esforços de Karelitz na esfera social visavam construir uma forte comunidade yaredi através da construção de mais yeshivot, mais sinagogas e mais mikva'ot. Em 1942, ele ganhou uma ampla reputação nos círculos rabínicos por causa de sua participação em debates halakhic. Em 1948, ele já era reconhecido como o principal árbitro da halachá em Israel. O y azon Ish não pretendia criar um novo yaredi revolucionário

sociedade em Israel, mas seus ensinamentos, seus pontos de vista fortemente defendidos e sua própria vida serviram como base para a próspera comunidade ultra-ortodoxa no moderno Israel de hoje.

**Bibliografia:** K. Kahana, *Ha-Ish ve-y azon* (1964); O. Feuchtwanger, *Righteous Lives* (1965), 28–31; Jung (ed.), *Homens do Espírito* (1964), 147-169; A. Sorasky, *y azon Ish* (tradução inglesa por M. Karelstein, 1973). **Adicionar. Bibliografia:** B. Brown, em: *Dinei Yis rael*, 20–21 (2001), 123–237; idem., "Ha-y azon Ish: Halakhah, Emu nah ve-y evrah bi-Fesakav ha-Boletim be-Ere'y Israel" (Dissertação) (2003); idem, em: *Ere'y Israel be-Hagut ha-Yehudit be-Me'ah ha-Esrin* (2004) 71–103; MZ *Neria*, Re'iyah ve-y azon (1982); N. Gutel, em: *Ha-Ma'ayan*, 38:1 (1997), 19-32; A. Shlosberg em: *ibid.*, 26:3 (1986), 10-25; SZ *Havlin*, em: *Sefer Beit Vaad* (2003), 13–35; A. Ben-Porath, em: *Shema'atin*, 139 (2000), 145–157; M. Friedman, em: *Masa el ha-Hala khah: Iyyunim Bein-Te'yumiyyim be-Olam ha-yok ha-Yehudi* (2003), 196–218; AH *Goldberg*, em: *Shevilin*, 31-32 (1979), 71-81; B. Efrati, em: *y inukh ha-Adam Ve-Yi'udo* (1978), 397–408. **BIOGRAFIAS HAGIOGRÁFICAS:** S. Finkelman, *The Chazon Ish: A Vida e os Ideais do Rabino Avraham Yeshayah Karelitz* (1989); Z. Yavrov, *Sefer Ma'aseh Ish: Toldot yavav ve-Hanagotav shel Rabi Avraham Yeshayahu Karelitz* (1999); R. Halprin, *Bi-Mey'iyat ha-y azon Ish* (1991); HE *Kolitz*, ha yozeh mi-Lita: *Perakim be-Hayyei ha-y azon Ish* (1990).

[Mordechai Hacohen / David Derovan (2ª ed.)]

**KARET** (Heb. יָרֵי יָרֵי יָרֵי ;Extirpação), um castigo nas mãos do céu mencionado na Bíblia como a penalidade por um número considerável de pecados cometidos deliberadamente, tais como: idolatria, profanação do sábado, comer fermento na passagem, incesto e adultério; e para alguns alimentos proibidos. Nenhum aviso prévio precisa ser dado nestes casos. A halachá explica karet como morte prematura (Sifra, Emor, 14:4), e a baraita (MK 28a; TJ, Bik. 2:1, 64b) mais explicitamente como: "morte aos 50 anos", mas alguns amoraim sustentam que refere-se à "morte entre as idades de 50 e 60 anos". A palavra karet também é usada para indicar o grau de severidade de uma transgressão e serve como "padrão" para muitas outras halakhot. A Mishná (Ker. 1:1) enumera as 36 transgressões mencionadas na Torá para as quais a penalidade é karet, e estabelece (ibid., 1:2) que somente onde há karet para o ato deliberado há uma oferta pelo pecado. pelo ato cometido inadvertidamente. Como o castigo é divino, e o fato de ser deliberado é conhecido apenas por Deus, não requer testemunhas ou aviso prévio. A halachá também estabelece que somente a descendência de uma união para a qual a penalidade é karet tem o status de \*mamzerim (Yev. 4:13).

Há uma disputa entre tannaim se a pena de karet isenta ou não o transgressor de \*chicote, que é a punição automática para a maioria das proibições da Torá das quais alguém é culpado depois de ter sido devidamente advertido (Mac. 13a-b); de acordo com a visão de que não isenta de flagelação, a própria flagelação isenta de karet

(Mac. 23a-b). O arrependimento, no entanto, tem o efeito de anular ling karet (ibid.), e, com exceção de Ne'yunya b. Ha Kanah, todos concordam que karet não absolve a pessoa culpada de ações civis decorrentes de sua ação (Ket. 30a).

Toda tentativa de uma lógica geral dessa punição envolve sérias dificuldades haláchicas e filosóficas.

laços, e o problema exerceu grandemente as primeiras autoridades; embora a própria halachá faça uma distinção entre karet e “morte pela mão do céu” (Mc 28a), a diferença entre eles não é clara. Alguns rishonim sustentam que a morte “natural” ocorre aos 60 anos (ou mais tarde), quando o karet esse período terminou, e essa “morte pela mão do céu” não tem tempo fixo, a não ser que o tempo de vida da pessoa seja reduzido. Outros sustentam, de acordo com o Talmude de Jerusalém (Bik. 2:1), que o karet vem aos 50 anos, “morte pela mão do céu” aos 60 e a morte natural entre 60 e 70. A conexão entre a punição de “ariri” e karet e a real natureza do primeiro também não é clara. Na Bíblia, os castigos de karet e ariri são frequentemente encontrados juntos. Alguns rishonim sustentam que os filhos menores de um pecador também são punidos através do karet do pai, e em sua opinião isso também constitui a diferença entre karet e “morte pela mão do céu” (Rashi, Ket. 30b, et al.). Outros, no entanto, diferem (Tos. ao Shab. 25a). No que diz respeito ao karet no caso do velho, estabeleceu-se que a punição está na forma de morte, pois “um que morre em um, dois ou três dias sofre karet”.

A punição do karet levantou dificuldades na teoria da recompensa e punição corrente entre os estudiosos medievais, e constituiu parte da polêmica em torno de Maimônides e suas opiniões sobre o assunto. Baseando-se na afirmação (Sanh. 90b): “Hikkaret tikkaret: 'hikkaret' neste mundo, 'tik karet' no mundo vindouro”, Maimônides (Yad, Teshuvá 8:1) estabelece que: “A punição de o mal é que não lhes é concedida esta vida [do mundo vindouro], mas sofrem karet e morrem... e este é o karet escrito na Torá...”

Isso constitui uma punição máxima, uma vez que os pecadores comuns, depois de serem punidos no \*Gehinnom de acordo com seu pecado, vivem novamente no mundo vindouro (ibid. 8:3, 5). Na opinião de \*Naḳmanides (no Sha'ar ha-Gemul), a alma nunca pode perecer e ser aniquilada e, portanto, ele sustenta que aqueles sujeitos ao karet também são punidos no mundo vindouro de acordo com seu pecado, e ele divide os pecadores em três categorias: aqueles que foram culpados apenas uma vez de uma transgressão envolvendo a pena de karet; aqueles cujas más ações excedem seu bem além desta transgressão; e por último os blasfemos e idólatras. Somente os últimos são punidos tanto pelo karet do corpo quanto da alma neste mundo e no próximo (Com. a Lev. 18:29 e em Sha'ar ha-Gemul). Karet da alma, de acordo com Naḳmanides, não significa perecimento absoluto; significa apenas uma degradação, em forma de metamorfose, e negação absoluta dos prazeres espirituais que aguardam as almas dos justos.

Na opinião de alguns \*karaítas, karet era a morte nas mãos do homem (Eshkol ha-Kofer, nº 267), e essa também parece ter sido a opinião de Filo e de Josefo (Ant. 3:12, 1).

**Bibliografia:** GF Moore, *Judaism*, 3 vols. (1927–30), índice, Extirpação de SV; Ḳ. Albeck, *Shishah Sidrei Mishnah*, 5 (1959), 243ss.; EE Urbach, *ẓahal* (1969), índice.

[Israel Moses Ta-Shma]

**KARFF, MONA MAY** (1912–1998), sete vezes vencedora do campeonato de xadrez feminino dos Estados Unidos e uma das quatro primeiras americanas a ser nomeada mestre internacional pela Federação Internacional de Xadrez (1950). Nascida na Bessarábia, Karff aprendeu xadrez com seu pai, Aviv Ratner, um sionista que mais tarde se tornou um magnata imobiliário em Israel. Karff, uma pessoa intensamente reservada que sempre foi misteriosa sobre seu passado, veio para os Estados Unidos na década de 1930. Ela foi casada brevemente com um primo, Abe Karff, um advogado de Boston. Entre 1938, quando conquistou seu primeiro título nacional no segundo campeonato feminino dos Estados Unidos, até 1974, quando conquistou seu sétimo campeonato nacional, Karff esteve na vanguarda do xadrez feminino nos Estados Unidos. Menos consistentemente bem sucedida nas principais competições internacionais, ela ficou em sexto lugar representando a Palestina no campeonato mundial feminino em Estocolmo em 1937 e ficou em quinto representando os Estados Unidos no campeonato mundial de 1939 em Buenos Aires. Karff, que permaneceu envolvida no mundo do xadrez competitivo ao longo de sua vida, teve um relacionamento romântico de longo prazo com o Dr. Edward Lasker (falecido em 1981), cinco vezes ver

**Bibliografia:** M. Oehlert, “Karff, M. May,” em: PE Hyman e DD Moore (eds.), *Jewish Women in America*, vol. 1 (1997), 723; New York Times, Obituário (18 de janeiro de 1998).

[Judith R. Baskin (2ª ed.)]

### **KARFUNKEL, AARON BEN JUDAH LEIB HAḲOHEN**

(m. 1816), rabino e autor. Karfunkel nasceu em Kalisz depois que seu pai morreu e sua mãe morreu no parto. Como resultado, ele foi criado na casa de seu irmão, Israel.

De acordo com sua própria declaração, ele serviu como rabino em diferentes comunidades polonesas, por exemplo, em Lask como av bet din – embora seu nome não seja mencionado na lista de rabinos da sociedade funerária Lask – e em Daspirshi (uma comunidade desconhecida). Ele se queixa amargamente de sua posição econômica nessas comunidades, afirmando que passou fome até ser obrigado a deixar a esposa e os filhos, que foram mantidos pelo sogro. Em 1801 foi nomeado rabino de Nachod na Boêmia e em 1807 como deputado de Levin Saul Fran kel, a quem mais tarde sucedeu como rabino regional da Silésia. Kar funkel foi o autor do Sheiltot Avyah (sendo a sigla de seus nomes próprios), notas e novelas sobre o Talmud na forma de resposta a perguntas que ele mesmo fez. A obra compreende 12 partes, cada uma com o nome de uma das pedras do \*efod. Apenas duas partes, Nofekh e Bareket, foram publicadas (Berlim, 1806), com um comentário intitulado Millu'at Even, e outro intitulado Meshu'ay Milýamah sobre as dificuldades nas opiniões dos rishonim. Suas outras obras, Av nei Zikkaron, responsa, e ẓaniif Tahor, sobre o Livro de Eclesiastes, ainda estão em manuscrito no Museu Britânico. Ele também escreveu a introdução à constituição da sociedade funerária de Nachod e do rabinato.

**Bibliografia:** A. Karfunkel, *Sheiltot Avyah* (Berlim, 1806), introdução; Fuenn, *Keneset*, 86f.; D. Weinryb, em: *Tarbiz*, 9 (1938), 97 n.; M. Brann, em: *Jubelschrift*... H. Graetz (1887), 266, 277.

[Itzhak Alfassi]

Kargau, Menahem Mendel Ben Naftali Hirsch

### **KARGAU, MENAHEM MENDEL BEN NAPHTALI**

**HIRSCH** (1772–1842), rabino e autor alemão. Kargau nasceu em Prostibor (Bohemia) e estudou com Nathan \*Adler e Phinehas \*Horowitz em Frankfurt, Ezekiel \*Landau em Praga, Joseph Yoske em Posen e Herz Scheueren em Mainz.

Por algum tempo dedicou-se ao comércio em Paris, regressando depois à Alemanha e fixando-se em Fuerth, onde se dedicou ao estudo do Talmud. Tornou-se amigo de Abraham Benjamin Wolf \*Hamburg, em cujas obras Simlat Binyamin (Fuerth, 1841) e Sha'ar ha-Zekenim (ibid., 1830), muitas de suas declarações haláchicas são citadas. Kargau escreveu hinos e poemas, incluindo um hino em hebraico para celebrar a coroação de Napoleão (Shir u-Mizmor (Paris, 1805) com tradução livre para o francês por Michel Berr). Em 1840 ele comemorou o retorno de Moisés \*Montefiore de Damasco em outro hino hebraico. Kargau morreu em Fuerth. Seu comentário sobre Shulján Arukh, Yoreh De'ah, 201 (que trata das leis do mikveh) junto com 41 de sua resposta haláchica, foi publicado após sua morte por seu aluno Jonah Rosenbaum e por Asher Anshel Stern, mais tarde rabino-chefe de Hamburgo, sob o título Giddulei Tohorah (Fuerth, 1845).

**Bibliografia:** SM Chones, Toledot ha-Posekim (1910), 135; D. Hoffmann, Der Schulchan-Aruch (18942), 39; Loewenstein, em: JJLG, 6 (1909), 212-4, 230-3; 8 (1911), 118f., 204-6.

[Joseph Elias Heller]

**KARINTHY, FERENC** (1921-1992), autor e dramaturgo húngaro.

Criado como um não-judeu, Karinty não negou nem enfatizou suas raízes judaicas, mas não trata de assuntos judeus em seus escritos. Seu Budapesti tavasz ("Primavera em Budapeste", 1953), embora se curvando às exigências da época, dá, no entanto, uma imagem vívida da Budapeste do pós-guerra.

[Eva Kondor]

**KARIV, AVRAHAM YIYYAK** (1900–1976), crítico literário hebreu, poeta e tradutor. Nascido em Slobodka, ele foi para a Ucrânia e a Crimeia durante a Primeira Guerra Mundial e ingressou no Seminário de Professores de Tarbut em Odessa, onde estudou com Bialik e Klausner. Em 1923 foi para Moscou e completou seus estudos em matemática e física. Em 1934 foi para a Palestina, onde, após um curto período de ensino, assumiu cargos editoriais. Kariv começou sua carreira literária enquanto estudava em Odessa, e seus primeiros poemas foram recebidos calorosamente por Bialik. Nos anos seguintes, até sua chegada à Palestina, sua poesia foi publicada em jornais hebreus que apareceram na Rússia soviética e em outros lugares. Depois de se estabelecer na Palestina, tornou-se um colaborador regular da imprensa hebraica, com ensaios e artigos de crítica literária tornando-se seu principal empreendimento e ofuscando sua poesia. Escreveu críticas contundentes às obras de autores hebreus modernos clássicos, como \*Mendele Mokher Seforim, JL \*Gordon, D. \*Frischmann, J.ý. \*Brenner e outros. Sua coleção de ensaios Adabberah va-Yirvaý Li (1961) impressionou profundamente com a reavaliação das atitudes negativas predominantes em relação à vida judaica na diáspora. Os escritores do Haskalah, ele afirmou, aceitaram

as falsas premissas de uma cultura europeia anti-semita e negligenciou a grandeza moral da vida judaica na Europa Oriental. Publicou várias coletâneas de ensaios, um volume de poesia, Kol u-Vat Kol (1962), um livro sobre a Bíblia, Shivat Am mudei ha-Tanakh (1968), e numerosas traduções de literatura russa e iídiche. Para traduções inglesas veja Goell, Bibliography, 920-1.

**Bibliografia:** H. Bavli, Ru'ot Nifgashot (1958), 206–213; EU. Cohen, Sha'ar Soferim (1962), 332-45; S. Zemach, Massa u-Vikkoret (1954), 297-300; Kressel, Leksikon, 2 (1967), 800-1.

[Getzel Kressel]

**KARIYAH, ALÿ (Qarÿiyya, al-)**, uma seita judaica que existiu no \*Egito (perto do Cairo) até meados do século XIX.

David Alfasi em seu Agron (SV kar) sustenta que eles eram descendentes dos filhos de Careá (Jr. 40:8ss.), que levaram um remanescente dos judeus ao Egito após o assassinato de Gedalias. Outra explicação, mais provável, é a de Judá \*Hadassi em seu Eshkol ha-Kofer e \*Kirkisÿnÿ em seu Kitÿb al-Anwÿr (capítulo 9) que deriva o nome do árabe qarÿ (cf. o talmúdico qÿÿÿ, (que significa "abóbora, cabaça", uma vez que a seita, por razões de pureza ritual, usava apenas vasos feitos de cascas de abóbora. Esses escritores relatam que o al-Kariyah não empregava mão de obra contratada e descansava no domingo. Kirkisÿnÿ cita David al-Mukammis, que os considera uma seita pré-cristã mais tarde influenciada pelo cristianismo. Harkavy está inclinado a concordar com essa teoria, pois pode ter sido uma delas. das muitas seitas essenciais no Egito helenístico; isso explicaria sua vida ascética e oposição ao trabalho contratado. Se o descanso dominical não foi adotado por eles mais tarde sob influência cristã, pode haver alguma confusão devido ao rigor da observância do sábado que os outros Kariyah se estendeu também aos festivais, como relata Hadassi, que não menciona o descanso dominical.

**Bibliografia:** S. Pinsker, Likkutei Kadmoniyot 1 (1860), 166; AE Harkavy, em: Graetz-Rabbinowitz, 3 (1894), 500f.

**KARKAR (Qarqar)**, cidade no Orontes, S. de Hamath e dentro de seu território, agora Khirbat Qarqur (o nome significa "formação plana (vale-terra)" (cf. Heb. qÿÿÿÿ, Jz 8:10; Akk.

Qaqqaru; cf. também qÿÿÿÿ .(Karkar é famoso como o local de uma batalha entre Salmaneser III da Assíria e uma coalizão de reis que veio em auxílio de Irhÿ uleni rei de Hamath. É descrito no monólito de Salmaneser III encontrado em Kurkh, cerca de 20 milhas ao sul de Diyarbakir na Turquia (agora no Museu Britânico), e mencionado em suas várias outras inscrições. O rei assírio dá uma descrição detalhada das forças dos 12 reis aliados contra ele. A lista, organizada em três grupos – carruagens, cavalaria e soldados de infantaria - é o seguinte (Monólito de Kurkh, col. 2, linhas 90ff.):

1.200 carros; 1.200 cavalos de montaria [isto é, cavaleiros]; 20.000 soldados de Adad-idri [Hadadezer = "Ben-Hadade II"] de Damasco [Imÿrišu]; 700 carros; 700 cavalos de montaria [isto é, cavaleiros]; 10.000 soldados [de infantaria] de Irhÿ uleni [Erhÿ uleni] de Hamate [Amatai(a/u)]; 2.000 carros; 10.000 soldados de Acabe, o israelita [Ahÿ abbu (mÿt) Sir-ÿi-la-aii(u/a),



Sirylaj(u/a); 500 soldados de Gu [bal] [Gegal, Byb los; não: Guaia, Que; veja Tadmor, na Bíblia]; 1.000 soldados [foot-]sol do Egito [Muý rajj(u/a); não a terra setentrional de Muýri ; veja Tadmor, na Bíblia]; 10 carros; 10.000 [pé-]soldados de Arqa [= (mýt) Er-qa-na-ta-aiiu/a; cf. ha-'Arqi, Gen. 10:17]; 200 [pé-]soldados de Mattan-Baýal [Ma-ti-nu Ba-ahý -li] de Arvad [Armadajj(u/a); 200 soldados do Estado de Usnû [Usan atajju/a]; 30 carros; 10.000 soldados de Aduna-Baýal [Adýni-Baýal] de Shiýnu (cf. ha-Sini, Gen. 10:17); 1.000 camelos [-soldados?] [gammaly] de Gindibu' o árabe [(mýt) Arbajju/ a];... (apagado) 100/1.000 soldados [de infantaria] de Baýasa (Baasa) filho de Ruhý ubi [Ben Reob, ou seja, o bete-reobita] o amonita [ou, muito melhor: "do monte de Amaná" ((har ha)-Amanah, Cântico 4:8); cf. Aram Beth Rehob, II Sam. 10:6; veja \*Aram].

A batalha foi iniciada no sexto ano de Salmaneser III (853 aC). A inscrição fornece assim a primeira confirmação extra-bíblica da cronologia bíblica. O fato da participação de \*Ahab na batalha de Karkar (lado a lado com seus inimigos inveterados, os arameus de Damasco, mas veja Ahab; \*Ben-Hadad) não é mencionado na Bíblia. A coalizão foi estabelecida para combater a crescente ameaça assíria; embora Salmaneser dê um relato entusiasmado da matança que ele fez e da captura de Karkar, o fato é que a batalha terminou em um impasse e o avanço assírio foi interrompido (ver \*Jeú; \*Mesopotâmia, História). O grande número de carros de Ahab encontra corroboração na datação dos estábulos encontrados em Megido (estratos IV-V) para o período de Ahab em vez de Salomão (ver Yadin e Malamet na Bíblia).

**Bibliografia:** GERAL: Y. Yadin, em: *iej*, 8 (1958), 80-86; idem, em: *BA*, 23 (1960), 62-68; *WW Hallo*, *ibid.*, 37ss.; H. Tadmor, em: *IEJ*, 11 (1961), 143-50; A. Malamet, em: J. Liver (ed.), *Historyah ýeva'it shel Ereý Israel...* (1965), 246ss.; Bright, *Hist.*, 223-4. TEXTOS: G. Smith, em: *HC Rawlinson* (ed.), *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, 3 (1870), pls. 7-8; Luckenbill, *Records*, 1 (1925), 594-611; Pritchard, *Texts*, 278ss.; E. Michel, em: *Die Welt des Orients* (1952), 454ss. CRONOLOGIA: ER Thiele, *Os Números Misteriosos dos Reis Hebreus* (19652), 50-51.

[Michael Avi-Yonah e Pinhas Artzi]

**KARLE, JEROME** (1918–), físico norte-americano e ganhador do Prêmio Nobel . Ele nasceu na cidade de Nova York e estudou na Abraham Lincoln High School antes de se formar com bacharelado no City College, Nova York (1933), mestrado em biologia pela Harvard (1938) e doutorado em química pela Universidade de Michigan. Depois de trabalhar no Projeto Manhattan na Universidade de Chicago (1944), ingressou no Laboratório de Pesquisa Naval de Washington (1946) como chefe da Seção de Difração de Eletrônicos (1946-1968) e, posteriormente, como cientista-chefe do Laboratório para a Estrutura da Matéria. Ele também foi professor na Universidade de Maryland (1951-1970). Seus interesses de pesquisa são a cristalografia e a estrutura de uma ampla gama de macromoléculas. Karle ganhou o Prêmio Nobel de Química (1985) juntamente com Herbert \*Hauptman por suas contribuições para determinar a estrutura de moléculas complexas pela análise matemática de observações cristalográficas. Seu trabalho posterior analisou a aplicação da cristalografia quântica para analisar moléculas orgânicas. Ele atuou como presidente da

Conselho Nacional de Pesquisa (1973-1975) e presidente da União Internacional de Cristalografia (1981-1984). Foi membro da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos. Ele tinha um interesse especial em questões sociais de pesquisa científica e problemas ecológicos. Ele trabalhou em colaboração com Isabella Lu goski, com quem se casou em 1942.

[Michael Denman (2ª ed.)]

**KARLIN**, uma dinastia de ýaddikim (nome de família **Perlov**), em homenagem à cidade de Karlin. Seu fundador foi AARON BEN JACOB, conhecido nos círculos ýasidic como "Aaron, o Grande" (1736–1772), o pioneiro do ý asidismo na Lituânia. Foi discípulo de \*Dov Baer, o Maguid de Mezireque. Durante a vida de seu professor, no início da década de 1760, ele fundou o primeiro ýasidic \*minyán em Karlin, de onde espalhou o ýasidism por toda a Lituânia. Em fontes contemporâneas, "Karliner" tornou-se sinônimo de "ý asid" na Lituânia. A difusão do "Kar liner" minyanim ali foi uma das causas da campanha contra o ý asidismo; na cidade irmã de Karlin, \*Pinsk, foi dirigido contra Aaron pessoalmente. A atividade de Aaron mostrou sua preocupação com os problemas sociais. Ele ajudou a fazer cumprir o tak kanot emitido em 1769 em Nesvizh, abolindo um imposto incomum e pesado que afetava os pobres, usando sua autoridade pessoal e impondo um ýerem. Seu azharot ("Advertências"), uma carta e um testamento foram preservados (em manuscrito). Inclinado ao ascetismo, Aarão jejuava com frequência e até exigia de seus discípulos: "reclusão, um dia por semana em um quarto especial, gasto em jejum, arrependimento e estudo da Torá". Mas ele alertou contra os extremos em tais práticas. Em seu azharot, ele advertiu "para ter cuidado com o orgulho e a raiva, mesmo que pela observância de um preceito, e ainda mais pelas disputas". Ele instruiu seus ý asidim a estudar a Mishná diariamente e a ser versado na Bíblia. Ele considerava a melancolia como "o abismo mais baixo", enquanto a alegria deriva da santidade. O judeu que não se alegra em ser judeu é ingrato para com o céu. Aaron compôs um hino para o sábado: Yah ekhsuf no'am Shabbat ("Ó Deus, eu anseio pelo leite do sábado"), que está incluído em vários sidurim e é cantado todos os sábados pelos ý asidim de Karlin e aqueles relacionados a eles . Os ý asidim de Karlin têm cerca de 20 melodias para este hino, sendo uma delas conhecida como Ha-Niggun ha-Kadosh. Arão foi sucedido por seu discípulo Salomão (veja abaixo), mas a liderança mais tarde voltou para o filho de Arão, ASHER (falecido em 1826), um discípulo de Salomão; antes de 1784 ele foi de Karlin com seu professor para Lodome ria (Vladimir-Volynskiy). Asher estudou por um curto período com \*Baruch de Medzibezh e Israel de \*Kozienice, e foi por um curto período rabino em Zelechow (Polônia). Ele então se estabeleceu na cidadezinha de \*Stolin, perto de Karlin. A partir de então, o Karlin ý asidim também ficou conhecido como o ý asidim de Stolin. Asher apoiou \*Abraão de Kalisk em oposição a \*Shneur Zal homem de Lyady. Ele estava entre os principais Karlinists que foram presos em 1798. Posteriormente, ele retornou a Karlin. Em seu *Divrei Torá*, ele enfatiza o valor humano e religioso do trabalho produtivo e ensina que um homem "não deve ser preguiçoso em nenhuma ocupação, para que seu estudo [religioso] também não seja

karliner, baruch

realizado na preguiça." Ele criticou os judeus que exploravam o trabalho de trabalhadores não-judeus.

Ele foi sucedido por seu filho, AARON O SEGUNDO (falecido em 1872), sob cuja liderança Karlin y asidim atingiu o auge de sua influência na Polesie e na Volhynia. Grupos de Karlin y asidim se estabeleceram em Tiberíades e Jerusalém, apoiados a partir do centro em Karlin. Era costume de Aarão escrever "Palavras de Encorajamento" aos seus y asidim antes da passagem, que eram particularmente importantes como consolo durante o reinado opressivo do czar Nicolau I. As célebres melodias Kar lin y asidic foram compostas durante sua liderança. Em seu Beit Aharon (1875), ele enfatiza a sinceridade. Ele ensinou que "as orações devem ser seguidas de estudo... todos os dias. Deus não conta as páginas, mas as horas." Ele aconselhou que "o arrependimento vem essencialmente da alegria e deleite". A vida cotidiana regular também deve ser considerada o Culto Divino, pois ambos conduzem à obtenção da perfeição, como resultado da qual a redenção e a era messiânica podem ser aproximadas. Aaron também deixou Karlin antes de 1864 para Stolin, onde permaneceu até sua morte. Ele morreu na cidade de Mlinow, Volhynia, durante uma viagem, e foi enterrado lá.

Ele foi sucedido por seu filho, ASHER THE SECOND (falecido em 1873), que enfatizou o valor da imersão ritual "que purifica o corpo e promove a santidade". Ele foi enterrado em Drohobycz (Drogobych), Galiza. Asher deixou um filho de quatro anos chamado ISRAEL; ele foi imediatamente reconhecido por Karlin y asidim como sucessor da liderança e, portanto, conhecido como o "Yenuka mi-Stolin" ("Bebê de Stolin"). No entanto, ele também manteve a lealdade de milhares de seus seguidores quando cresceu, bem como ganhou respeito entre os Mitnaggedim graças à sua liderança dedicada e capaz. Nos seus dois testamentos – à sua família e aos seus y asidim – recomendou o estudo também da "língua... e estudos seculares que são necessários"; ele enfatizou a necessidade de cuidar "da educação das meninas, porque o fundamento do judaísmo depende disso". Seu filho MOISÉS tornou-se rabino de Stolin. Um segundo filho, ABRAHAM ELIMELECH, estabeleceu-se em Karlin como rabino, um terceiro JOHANAN (falecido em 1955), em Lutsk, Volhynia, e um quarto, JACOB, tornou-se rabino dos Karlin y asidim nos Estados Unidos.

Moisés e Abraão Elimelech fundaram yeshivot e mantiveram contatos com Ereẓ Israel. Ambos morreram com seus seguidores no Holocausto. Joanã foi para Ereẓ Israel após o Holocausto; de lá emigrou para os Estados Unidos, onde morreu. Em 1957 seu corpo foi levado para Tiberíades para sepultamento. Ele deixou um pequeno neto, e aqueles de seus y asidim que permaneceram leais à dinastia empreenderam sua educação como seu continuador, enquanto um pequeno número escolheu o yaddik de \*Le lov como seu líder. SOLOMON BEN MEIR HA-LEVI DE KAR LIN (1738–1792), y asidic yaddik, discípulo de Dov Baer, Mag gid de Mezhireque, e de Aarão, o Grande de Karlin, chefou o Karlin y asidim após a morte de Aaron em 1772 (veja acima).

Ele não deixou nenhum trabalho escrito, mas muitos de seus ditos foram citados e histórias sobre ele foram registradas. Quase todos os yaddikim subsequentes na Lituânia eram seus discípulos ou os discípulos de seus discípulos.

**Bibliografia:** Dubnow, y asidut, índice; WZ Rabinowitsch, lituano y asidim (1970), índice; idem, em: YIVOVA, 5 (1950), 123-51; EU. Halpern, Yehudim ve-Yahadut be-Mizraẓ Eiropah (1968), 333-9; idem, em: Zion, 22 (1957), 86-92; M. Nadav, ibid., 34 (1969), 98-108; M. Buber, Tales of the Hasidim, 1 (19684), 195-202, 273-285; 2, 145-173; JM Kleinboim, Shema Shelomo (19562).

[Lobo Zeev Rabinowitsch]

**KARLINER, BARUCH** (c. 1810–1871 ou 1879), yazzan. Levando seu nome da cidade russa de Karlin, onde se tornou um yazzan, Karliner também serviu a outras comunidades, incluindo Pinsk e Brisk. Ele não tinha uma voz particularmente afinada nem qualquer conhecimento musical, mas compunha "quando o espírito vinha sobre ele", mesmo que isso ocorresse durante uma parte do serviço que geralmente não era cantada. Seu coro estava acostumado às suas súbitas digressões do repertório ensaiado e, quando estas ocorriam, continuaria a acompanhá-lo em seu próprio estilo. Suas composições, notáveis por seu poder e modulações ousadas, foram escritas por membros de seu coro e tiveram grande influência nas gerações seguintes de yazzanim.

**KARLSRUHE**, cidade na Alemanha, antiga capital de \*Baden.

Os judeus se estabeleceram lá logo após sua fundação em 1715.

Em 1725 a comunidade tinha uma sinagoga, casa de banhos, enfermaria e cemitério. Nathan Uri Kahn serviu como rabino de Karlsruhe de 1720 até sua morte em 1749. De acordo com o decreto judaico de 1752, os judeus eram proibidos de deixar a cidade aos domingos e feriados cristãos, ou de sair de suas casas durante os cultos da igreja; mas eram isentos do serviço por intimações judiciais aos sábados. Eles só podiam vender vinho em estalagens pertencentes a judeus e pastar seu gado, não nas terras comuns, mas apenas à beira do caminho. Os registros comerciais tinham de ser mantidos em alemão. Os funcionários da comunidade, incluindo dois a três professores solteiros, estavam isentos de impostos. Exerciam jurisdição cívica e podiam internar membros da comunidade na prisão municipal para judeus. Um yevra kaddisha foi fundado em 1726; o cemitério, também usado por judeus de outras cidades, foi ampliado em 1756 e 1794. Havia nove famílias judias vivendo em Karlsruhe em 1720, 50 em 1733, 80 em 1770 e 502 por filhos em 1802. Netanel \*Weil, que se tornou o rabino chefe dos dois margravates de Baden (1750-1769), foi sucedido por seu filho Jedidiah (Tiah) Weil (1770-1815).

Comentário de Netanel Weil sobre Asherí, Korban Netanel (nos tratados Mo'ed e Nashim), foi impresso em 1755 em Karlsruhe por LJ Held, um sucessor dos antigos e conhecidos impressores de Augsburg. Seus sucessores, FW Lotter e M. Macklott, continuaram publicando obras hebraicas, incluindo algumas de Jona than \*Eybeschuetz (impresso de 1762 a 1782) e o Torat Shabat de Jacob \*Weil (1839). A empresa continuou imprimindo até 1899, principalmente itens litúrgicos, circulares judaico-alemãs e histórias populares. DR Marx, licenciado em 1814, imprimiu em 1836 uma Bíblia hebraica (18452), editada em nome das autoridades judaicas (Oberrat) por um grupo de rabinos, entre eles Jacob \*Ettlinger. Ao todo, cerca de 60 livros hebraicos foram impressos em Karlsruhe.

Karlsruhe era a sede do conselho central (Oberrat) dos judeus de Baden, de acordo com os artigos do éditto de 1809 que lhes garantia a emancipação parcial. Asher Loew, participante do \*Sanhedrin de Paris, foi nomeado rabino de Baden e Karlsruhe em 1809; ele foi sucedido em 1837 por Elias Will Staedter. Uma nova sinagoga com órgão foi consagrada em 1875; a facção ortodoxa se separou em 1878 e construiu sua própria sinagoga em 1881.

A partir da década de 1820, os judeus foram autorizados a praticar a lei e a medicina. Depois de alcançar a emancipação completa em 1862, os judeus foram eleitos para o conselho da cidade e para o parlamento de Baden, e a partir de 1890 foram nomeados juizes.

A população judaica era de 670 em 1815, 1.080 em 1862 (3,6% do total), 2.200 em 1892, 3.058 em 1913 (2,73%), 3.386 em 1925 (2,37%), 3.199 em junho de 1933 (2,01%) e 1.368 em maio de 1939. Os judeus em Karlsruhe sofreram perseguição durante o \*Hep! Hep! motins em 1819. Manifestações antijudaicas ocorreram em 1843 e 1848, e na década de 1880 o movimento anti-semita de Adolf \*Stoecker teve suas repercussões em Karlsruhe. A comunidade mantinha uma variedade de instituições culturais e educacionais. A Lehrhaus (escola para adultos) foi fundada em 1928.

Durante os primeiros anos do regime nazista, a comunidade continuou a funcionar e, particularmente, a preparar os judeus para a emigração. Uma escola de treinamento agrícola foi fundada e um jornal quinzenal (fundado como um boletim em 1840) foi publicado. Em 22 de outubro de 1938, todos os judeus poloneses do sexo masculino que viviam em Karlsruhe foram deportados para a Polónia. As sinagogas foram destruídas na Kristallnacht, novembro de 1938; a maioria dos homens foi presa e enviada para o campo de concentração de \*Dachau, mas foi libertada depois de apresentar provas de que pretendia emigrar. Em outubro de 1940, 895 judeus foram expulsos e internados pelas autoridades francesas de Vichy em \*Gurs, no sul da França, a maioria dos quais foi deportada de lá para \*Auschwitz em novembro de 1942. Os 429 judeus e não-arianos restantes foram deportados para o leste. entre 1941 e 1944. Havia 90 judeus vivendo em Karlsruhe em maio de 1945, 63 em 1946 e 246 em 1968. Uma comunidade organizada foi formada em 1945, e o Conselho Judaico Central de Baden foi reorganizado em 1948. Uma nova sinagoga foi consagrada em 1971. A comunidade judaica contava com 323 em 1989 e cerca de 800 em 2004 após a imigração de judeus da antiga União Soviética.

**Bibliografia:** E. Biberfeld, em: ZHB, 1 (1896/97), 90-96, 148-52; 2 (1897), 28-33, 60-64, 101-4, 129-31, 176-81; 3 (1899), 25-29, 50-53; S. Seeligman, *ibid.*, 5 (1901), 61-64, 90-92; E. Biberfeld, *Die hebraeischen Druckereien zu Karlsruhe i. B.* (1898); L. Loewenstein, Nathaniel Weil, Oberlandesrabbiner em Karlsruhe (1898); A. Lewin, *Geschichte der badischen Juden* (1909), 1-10, 76ss., 264-7, e *passim*; B. Rosenthal, *Heimatgeschichte der badischen Juden* (1927); *idem*, em: MGWJ, 71 (1927), 207-220; *Gedenkbuch zum hundertfuenfunzwan zigjaehrigen Bestehen des Oberrats der Israeliten Badens* (1934); N. Stein, em: YLBI, 1 (1955), 177-90; H. Maor, *Ueber den Wiederaufbau der juedischen Gemeinden in Deutschland seit 1945* (1961), 29, 59, 99; K. Schilling (ed.), *Monumenta Judaica-Handbuch* (1963), índice; P. Sauer, *Dokumente ueber die Verfolgung der juedischen Buerger in Baden Wuerttemberg*, 2 vols., (1966), índice; H. Schnee, *Die Hoffinanz und der*

*moderne Staat*, 4 (1963), 43-85; G. Taddey e F. Hundsnurscher, *Die juedischen Gemeinden em Baden* (1968); E. Kotlowsky, em: *Zeitschrift fuer Geschichte der Juden*, 6 (1969), 44-53. **Adicionar. Bibliografia:** J. Stude, *Geschichte der Juden im Landkreis Karlsruhe* (1990); J. Werner, *Hakenkreuz und Judensterne. Das Schicksal der Karlsruher Juden im Dritten Reich, Veroeffentlichungen des Karlsruher Stadtarchivs*, vol. 9 (19902); H. Schmitt, (ed.), *Juden em Karlsruhe. Beitrage zu ihrer Geschichte bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung, Veroeffentlichungen des Karlsruher Stadtarchivs*, vol. 8 (19902); J. Paulus, "Die juedische Gemeinde Karlsruhe", em: *Juden em Baden 1809-1984. 175 Jahre Oberrat der Israeliten Badens* (1984), 227-33. **Site:** <http://jg-karlsruhe.bei.t-online.de/>.

[Toni Oelsner]

**KÁRMÁN** (anteriormente **Kleinman**), **MÓR** (1843-1915), educador húngaro. Nascido em Szeged, ele foi provavelmente o primeiro judeu a fazer doutorado na Universidade de Budapeste (1866), onde se tornou professor de pedagogia, ética e psicologia em 1872, e professor em 1909. Em 1869 foi enviado para Leipzig pelo ministro da religião e educação, Barão Joseph Eötvös, para estudar métodos de formação de professores para escolas secundárias. Lá, ele foi encarregado de escrever um currículo para a formação de professores na escola primária modelo e mais tarde atuou como diretor de educação na escola secundária modelo em Budapeste. Ele reorganizou e expandiu o sistema nacional de ensino médio. Segundo Kármán, a educação religiosa era uma base sólida para a moral e a ética. Quando, em 1873, o governo húngaro decidiu subscrever o ensino da religião nas escolas públicas, Kármán foi convidado a administrar as necessidades educacionais judaicas nas escolas públicas.

Ele editou uma revista educacional húngara e participou da publicação de livros escolares. Além de suas próprias contribuições acadêmicas, Kármán traduziu inúmeras obras para o húngaro. Ele dedicou grande parte de suas energias aos assuntos judaicos e emitiu o apelo que levou à fundação do IMIT – a Sociedade Literária Judaico-Húngara.

**Bibliografia:** A. Moskovits, *Educação Judaica na Hungria (1848–1948)* (1964), 306–7.

[Shnayer Z. Leiman]

**KÁRMÁN, THEODORE VON** (1881-1963), aerodinâmico cista. Von Kármán nasceu na Hungria e estudou em Buda pest e Goettingen. Durante a Primeira Guerra Mundial, foi tenente do corpo de aviação austro-húngaro. Ele inventou um helicóptero com duas hélices contra-rotativas, um tipo nunca desenvolvido pela indústria. Após a guerra, tornou-se consultor de muitas empresas de aviação. Ele viajou pelos Estados Unidos pela primeira vez em 1926 sob os auspícios do Fundo Guggenheim e estabeleceu-se permanentemente em 1930 como chefe do Laboratório Aeronáutico Guggenheim no Instituto de Tecnologia da Califórnia. Von Kármán publicou muitos artigos sobre aerodinâmica, hidrodinâmica, elasticidade, resistência de materiais e fenômenos de vibração. "Karman Vortex Trail" e "Karman Similarity Theory of Turbulence" são agora termos padrão na literatura científica.

As Obras Completas de Theodore von Kármán foi publicada em quatro volumes (1956). O desenvolvimento de aeronaves de alta velocidade deve muito à influência de Von Kármán. Ele investiu

karmazin, mel

gated (1938) a possibilidade de usar túneis de vento supersônicos em pesquisas balísticas. Ele formou a Aerojet Engineering Corporation para fabricar foguetes após tentativas frustradas de interessar a indústria americana nesse empreendimento. Durante a Segunda Guerra Mundial, foi responsável por toda a pesquisa de propulsão a jato nos EUA. Von Kármán foi presidente do conselho consultivo científico da Força Aérea dos EUA (1944) e do Comitê de Pesquisa e Desenvolvimento Aeronáutico da Organização do Tratado do Atlântico Norte (1951).

**Bibliografia:** Dryden, em: National Academy of Sciences Biographic Memoirs, 38 (1965), 345-84.

[Barry Espanha]

**KARMAZIN, MEL** (1943–), executivo de mídia dos EUA. Melvin Alan Karmazin nasceu e cresceu em Long Island City, Queens, Nova York. Sua mãe trabalhava em uma fábrica enquanto seu pai dirigia um táxi. Durante o ensino médio, Karmazin era digitador em uma agência de publicidade em Manhattan. Ele frequentou a Pace University à noite enquanto trabalhava como vendedor de publicidade durante o dia. Seu primeiro emprego na Columbia Broadcasting System foi vender anúncios para a divisão de rádio. No final da década de 1960, quando sua comissão ultrapassou US\$ 70.000, seu chefe se opôs a seus ganhos, então Karmazin saiu para trabalhar para a gigante empresa de transmissão Metromedia. Na Metromedia de 1970 a 1981, Karmazin foi gerente geral da WNEW-AM e FM, duas estações bem conhecidas na cidade de Nova York. Um disc jockey que trabalhava lá na época escreveu que Karmazin "não tinha interesse em música, notícias, esportes, livros, teatro. Não importava o que uma estação oferecia, apenas como ela lucrava." Essa atitude serviu bem a Karmazin na transmissão. Em 1981 foi contratado para dirigir a Infinity Broadcasting, proprietária de estações de rádio. Nos 15 anos seguintes, por meio de um rígido controle operacional e uma série de aquisições astutas, ele transformou a Infinity em uma das maiores redes de rádio do país. Seu golpe gerencial mais brilhante aconteceu no final dos anos 1980, quando contratou Howard Stern, um apresentador de talk show desbotado que havia sido demitido por outra estação. Stern começou a ganhar milhões para si e para a emissora. Karmazin abriu o capital da Infinity em 1992 por US\$ 17,50 por ação, depois a vendeu em 1996, quando possuía 44 estações de rádio, para a CBS por US\$ 170 por ação, garantindo sua reputação em Wall Street. Em 1996, usando uma estratégia de negócios que se tornou sua marca registrada, Karmazin abandonou a CBS, que havia se fundido com a Westing House em 1995, e propôs que a Infinity comprasse a empresa anterior dos trabalhadores escravos e sua luta contra a desumanização. Em vez disso, a CBS adquiriu a Infinity por US\$ 4,9 bilhões, e Karmazin embarcou para administrar as operações de rádio combinadas da Infinity, Westinghouse e CBS, juntamente com seus negócios de publicidade ao ar livre. Com a intenção de deixar sua marca na empresa, Karmazin foi fundamental para persuadir a Westinghouse a abandonar seus ativos de fabricação industrial e remodelar a empresa sob o nome CBS. O presidente e executivo-chefe da CBS nomeou Karmazin chefe da divisão de estações da CBS e, em outubro de 1998, Karmazin forçou a demissão de seu superior. Ele se tornou presidente-executivo em 1999. Um de seus primeiros atos na CBS foi comprar os direitos de transmissão dos jogos da National Football League de 1998 a 2006 por US\$ 4 bilhões. Ele também

investiu US \$ 30 milhões a US \$ 50 milhões em um show matinal, mas esse projeto não teve sucesso. Em 2000, Karmazin tornou-se o diretor de operações da Viacom-CBS, uma das maiores produtoras mundiais de notícias e entretenimento e se tornou o herdeiro presuntivo de Sumner M. Redstone, presidente-executivo da Viacom, então com 76 anos. A relação de Karmazin com Redstone era tensa. Ele se recusou a se conformar com a concepção mais tradicional de Redstone de um magnata do entretenimento. Karmazin ficou de olho nas despesas, um anátema de disciplina para muitos no entretenimento. E Karmazin não gostou do jogo de alto risco e potencialmente de alta recompensa de fazer filmes de grande sucesso. Para ele, o negócio do entretenimento era controlar custos, vender anúncios e assistir tostões, não fazer apostas ousadas ou namorar estrelas. Em 2004, quando decidiu que não seria o sucessor do rabugento octogenário Redstone, Karmazin renunciou ao cargo de presidente e diretor de operações da Viacom, deixando de administrar a CBS, MTV, Paramount, Simon & Schuster e Infinity Broadcasting. Ele saiu com um acordo de rescisão no valor de US \$ 30 milhões. Mais tarde naquele ano, Karmazin assumiu as rédeas da Sirius Satellite Radio como executivo-chefe. O anúncio veio um mês depois de Sirius ter contratado Howard Stern para trazer seu programa para as ondas de rádio comercial.

[Stewart Kampel (2ª ed.)]

**KARMELO, ILONA** (1925-2000), sobrevivente do Holocausto e autora. Nascida em Cracóvia, Polônia, filha de Hirsch e Mita (Rosenbaum) Karmel, Ilona Karmel foi levada para o gueto de Cracóvia em novembro de 1942. Mais tarde naquele ano, Karmel, sua mãe e sua irmã mais velha, Henryka, foram deportadas para o campo de trabalho em Plaszóvia. Em 1943, eles foram transportados para Starzyko Kamienna, um campo de trabalho perto de Leipzig, e depois para o campo de concentração de Buchenwald. Karmel atribui sua sobrevivência e a de sua irmã à proteção pró-ativa de sua mãe em momentos críticos. Nos últimos dias da guerra, um veículo militar alemão atropelou Karmel e sua mãe, aparentemente deliberadamente. A mãe de Karmel morreu de seus ferimentos, e as pernas de Karmel foram esmagadas tão severamente que ela passou dois anos convalescendo em um hospital sueco.

Enquanto nos campos, as irmãs Karmel compuseram poesia em papel roubado. Em 1947, eles publicaram um volume desses poemas, Spiew za Drutami ("Canção por trás do arame"), retratando a vida anterior dos trabalhadores escravos e sua luta contra a desumanização. Na Suécia, Karmel estudou inglês por correspondência e começou a escrever ficção em inglês. Ao chegar a Nova York em 1948, Karmel se matriculou no Hunter College e continuou escrevendo. Uma história, "Fru Holm", foi premiada em 1950 com o prêmio de ficção universitária pela revista Mademoiselle.

Karmel foi transferido para o Radcliffe College, graduando-se com honras em 1952 sob a orientação do poeta Archibald Mac Leish. Seu primeiro romance, Stepmania (1953) surgiu de suas experiências no hospital sueco.

A obra-prima de Karmel, An Estate of Memory (1969), foi o produto de uma imersão de 10 anos em memórias de guerra.

Situado dentro de um campo de trabalho semelhante a Starzyko, o romance de

retrata as pressões físicas e psicológicas sobre quatro mulheres que formam uma família substituta. Três das mulheres se dedicam a sustentar a gravidez secreta da quarta.

O romance explora suas lutas morais e o medo de degenerar. Um personagem reflete: “Dois tipos de mal... estavam trabalhando aqui. O primeiro veio de fora... espreitando na fome, no tifo e na poeira amarga. O outro mal era novo. Veio de dentro” (121).

Karmel, que permaneceu perto de sua irmã, Henia Karmel Wolfe, também romancista, casou-se com o físico Francis Zucker, que havia imigrado da Alemanha para os EUA em 1938. O casal morava em Belmont, Massachusetts, fazendo viagens frequentes à Alemanha para o trabalho de Zucker. Karmel ensinou escrita criativa no Massachusetts Institute of Technology, onde recebeu o Dean's Award for Distinguished Service em 1994.

O MIT também reconheceu Karmel ao estabelecer os Prêmios de Redação Ilona Karmel para marcar sua aposentadoria em 1995. Karmel morreu de leucemia.

[Sara Horowitz (2ª ed.)]

**KARMI (Crémieux)**, família rabínica francesa do século XVIII, composta por Mardoqueu e Salomão *ÿ ayyim*, filhos de Abraão, um erudito mercador, e Moisés, filho de Salomão *ÿ ayyim* e genro de Mardoqueu. MORDECAI KARMI (1749–1825) nasceu em Carpentras. Quando *ÿ .JD* Azulai estava lá em 1777 como emissário da comunidade Ereÿ Israel, ele se tornou amigo da família Karmi. Perto do fim de sua vida, Mardoqueu serviu como rabino em Aix-en-Provence. Ele é o mesmo Mordecai Crémieux que financiou a edição do Seder ha-Tamid, o primeiro livro de orações diárias e sabáticas de acordo com o rito provençal. Ele escreveu Ma'amar Mordekhai, em duas partes (Laghorn, 1784-1786), um extenso comentário sobre o Shulÿan Arukh, Oraÿ *ÿ ayyim*. No início da obra há um poema do pai do autor em homenagem a seu filho e prefácios de seu irmão Solomon *ÿ ayyim* e do filho de Salomão, Moisés. A obra também contém hassagot (“críticas”) sobre Birkei Yosef de Azulai. Isso deu origem a uma réplica contundente de Azulai em seu Maÿazik Berakhah (Laghorn, 1785), no qual ele observou que não era apropriado que ele respondesse e o fazia apenas por medo de que seu silêncio fosse tomado como uma justificativa de As restrições de Karmi. Karmi novamente respondeu em um trabalho especial intitulado Divrei Mordekhai (Laghorn, 1787). Seu irmão SOLOMON *ÿ AYYIM* nasceu em meados do século XVIII em Carpentras, onde serviu como rabino após a morte de seu pai. Aos 18 anos compilou *ÿ eshek Shelomo*, um supercomentário sobre o comentário de Rashi ao Pentateuco.

O filho de Solomon *ÿ ayyim*, MOSES (1766–1837) nasceu em Carpentras, mas em 1790, junto com seu pai e seu tio, mudou-se para Aix, onde foi nomeado rabino. Ele escreveu Ho'il Moshe Be'er, um supercomentário em 12 volumes ao comentário de Abraham ibn Ezra a alguns dos livros do Pentateuco e a Provérbios, Jó e os Cinco \* Pergaminhos (somente os vols. 1-6 e 12 foram impressos; Aix, 1833-36). Ele também publicou, sob o mesmo título, um comentário ao livro de orações segundo o rito provençal (seis volumes, Aix, 1829-1835).

**Bibliografia:** Ghironi-Neppi, 241–3; Gross, Gal Jud, 263; M. Benayahu, R. *ÿ ayyim* Yosef David Azulai (1959), 118–21, 367–78; Roth, em: Journal of Jewish Bibliography, 1 (1939), 103f.; S. Wiener, Ke hillat Moshe, 1 (1918), 359-62.

[Yehoshua Horowitz]

**KARMI, DOV** (1905-1962), arquiteto israelense. Karmi nasceu na Rússia e foi para a Palestina em 1921. Estudou arte em Jerusalem e arquitetura em Ghent. Começou a trabalhar como arquiteto independente no início da década de 1930, principalmente em Tel Aviv. Karmi pertencia à primeira geração de arquitetos do novo assentamento judaico em Ereÿ Israel. Ele ocupou um lugar importante na criação de um estilo arquitetônico moderno para o país e na criação de protótipos, especialmente nos estilos de construção doméstica e comercial. Ele foi um de um grupo de arquitetos que desenvolveu um estilo único de Bauhaus para Tel Aviv, mais tarde reconhecido pela UNESCO como patrimônio mundial. Ele enfatizou a simplicidade e o funcionalismo. Karmi projetou e construiu muitos edifícios e escritórios públicos, incluindo o edifício Histadrut em Tel Aviv, o Edifício Sherman (Administração) e o Auditório Sábio da Universidade Hebraica em Jerusalem, o Edifício El Al em Tel Aviv, os dois edifícios do Tel Aviv Teatro Aviv Cameri e, juntamente com Z. \*Rechter, o Heikhal ha-Tarbut de Tel Aviv (Auditório Mann). Em 1957, recebeu o Prêmio Israel de arquitetura.

[Abraham Erlik / Shaked Gilboa (2ª ed.)]

**KARMI'EL** (hebr. *ÿÿ ÿÿÿ ÿ ÿÿÿ ÿ'*; “Vinha de Deus”, aludindo ao Vale Bet ha-Kerem e vizinha Majd al-Kurÿm), cidade em Israel, 14 mi. (22 km.) E. do Acre. Sua construção como cidade de desenvolvimento, em conexão com o Projeto de Desenvolvimento da Galiléia Central, começou em 1963, e os primeiros habitantes chegaram em 1964. Em 1969, Karmi'el tinha 1.740 habitantes, compostos por cerca de 40ÿ veteranos israelenses, 40ÿ imigrantes da Europa Oriental (principalmente Romênia) e 20ÿ imigrantes do norte da África e da América do Norte e do Sul. Previsto para servir de centro urbano para aldeias árabes existentes de uma periferia bastante ampla e aldeias judaicas a serem fundadas na área, Karmi'el quase não exerceu essas funções em seus primeiros anos. Por outro lado, o seu desenvolvimento econômico foi satisfatório, com 75% da sua mão-de-obra empregada em empresas e oficinas industriais locais. Em 1984 Karmi'el recebeu o status de município. Em meados da década de 1990, sua população havia aumentado para aproximadamente 30.800, aumentando ainda mais para 42.400 em 2002, incluindo 17.000 novos imigrantes. Em proporção com o aumento da população, Karmi'el passou por uma grande expansão, com sete novos bairros criados e uma área municipal que se estende por 10 sq. mi. (26 km²). A Faculdade de Engenharia Braude da ORT, com aproximadamente 3.500 alunos, está localizada na cidade. Todo verão Karmi'el hospeda um festival internacional de dança folclórica.

**Bibliografia:** E. Spiegel, New Towns in Israel (Eng. e Germ., 1966), 173-8. **Site:** <http://www.karmiel.muni.il>.

[Efraim Orni/Shaked Gilboa (2ª ed.)]

**KARMINSKI, HANNAH** (1897-1942), assistente social alemão. Nascida em Berlim, ela ensinou em um jardim de infância judaico

Karminski, Sir Seymour Edward

dez. Depois de se mudar para Frankfurt, ela assumiu o comando de um clube para meninas. Aqui ela conheceu personalidades judias famosas que tiveram uma influência decisiva em seu desenvolvimento futuro. Ela conheceu Franz \*Rosenzweig e Bertha \*Pappenheim que a persuadiram a trabalhar para a Juedische Frauen bund ("Organização das Mulheres Judias"). Hannah Karminski foi nomeada secretária geral desta organização, que se desenvolveu rapidamente sob sua liderança. A partir de 1924, ela editou o jornal mensal da Frauenbund, Die Blaetter des ju edischen Frauenbundes. Quando a Gestapo de Hitler ordenou que a organização encerrasse suas atividades, Hannah Karminski tornou-se uma figura de destaque no trabalho do \*Reichsvertretung (mais tarde Reichsvereinigung) der Juden in Deutschland, um órgão criado pelos nazistas para representar a comunidade judaica e administrar seus assuntos. Hannah Karminski continuou trabalhando até 1942 sob condições incrivelmente difíceis. Ela foi presa enquanto estava gravemente doente e morreu a caminho de um campo de concentração no Leste.

**Bibliografia:** EG Loewenthal, Bewaehrung im Untergang (1965), 89-93. **Adicionar. Bibliografia:** G. Maierhof, "Bleiben oder Gehen – Die Diskussion um Auswanderung im jüdischen Frauen bund in den Jahren 1933 bis 1938," in: Exil – Emigration, 32 (1997), 8–14.

[Giora Lotan]

**KARMINSKI, SIR SEYMOUR EDWARD** (1902–1974), juiz inglês. Nascido em Londres, Karminski ingressou na advocacia em 1925 e se especializou em casos de divórcio. Durante a Segunda Guerra Mundial serviu na Marinha Real, tornando-se tenente-comandante em 1943. Em 1945 foi nomeado conselheiro do rei e em 1951 foi nomeado juiz da divisão de divórcios do Supremo Tribunal de Justiça. Ele foi juiz sênior da divisão de divórcio por vários anos até sua promoção a lorde juiz de apelação em 1969. Karminski era uma figura ativa na comunidade judaica como presidente do Conselho de Guardiões Judeus de Londres (mais tarde o Conselho de Bem-Estar Judaico). Ele era um membro proeminente da Sinagoga da Reforma de Londres Ocidental. Em 1967, Karminski tornou-se membro do conselho privado.

[Israel Finestein]

**KARMIYYAH** (Heb. קרמייה קרמייה קרמייה קרמייה) „(kibutz na planície costeira do sul de Israel, perto da Faixa de Gaza, cerca de 5 mi. (9 km.) SW de Ashkelon, afiliado ao Ha-Kibutz ha-Aryi Ha-Shomer ha-ya'ir. Foi fundada em 1950 por um grupo de pioneiros da França e da Tunísia. Mais tarde, os recém-chegados da Argentina constituíram a maioria dos membros. As culturas arvenses, os pomares de frutas cítricas e o gado leiteiro constituíram os principais ramos agrícolas. O kibutz também iniciou uma fábrica têxtil e de couro. Em 2002 a população era de 100. Perto está a represa de Shikmah, uma usina piloto de armazenamento de água onde as águas das enchentes de inverno de Na'yal Shikmah são filtradas através de dunas de areia porosas e armazenadas no subsolo. Assim protegidos das perdas por evaporação, são recuperados através de poços para uso no verão. O nome Karmiyyah, que é derivado do hebraico kerem ("vinha"), também se refere à forma hebraica do nome de Adolphe \*Crémieux.

[Efraim Orni]

**KARMON, ISRAEL** (1915–1982), cantor e administrador de ópera. Karmon era natural de Vilna, onde cantou no coro da Grande Sinagoga de Vilna com o cantor Gershon Sirota. Emigrou para a Palestina em 1936 e estudou na Universidade Hebraica de Jerusalém, no departamento de belas artes. Foi cantor em Tel Aviv e também administrador da Companhia Nacional de Ópera de Israel. De 1954 até sua morte em 1982 foi cantor da comunidade judaica de Basileia. Apresentou-se em concertos na Europa e fez discos de música cantorial.

[Akiva Zimmerman (2ª ed.)]

**KARNAIM** (Heb. כרנאים כרנאים כרנאים כרנאים, (cidade de Basã, associada com \*Ashereth em Gênesis 14:5; no Livro dos Jubileus, é mencionada como uma das cidades dos \*Refains (29:11). Amós provavelmente alude à captura de Karnaim por Jeroboão II (6:13) Após a destruição de Asterote por Tiglate-Pileser, Karnaim tornou-se a capital de Basã e deu seu nome ao distrito assírio de Qarnini. Judá Macabeu conquistou a cidade em sua campanha para Gileade (I Macc. 5:43; o Karnion mencionado em II Macc. 12:21 parece ser uma localidade diferente) Aparece em Midrash Ruth Rabbah 2:10 como Kiryanos (קרניאן קרניאן). (Eusébio identifica Karnaim com a vila de Karnaim na Arábia, "onde a casa de Jó é mostrada" (Onom. 112:3ss.) Isso colocaria o antigo local em Sheikh Sa'jad em Basã, 6 km ao sul de Nawa. , onde foram encontradas uma escultura neo-hitita e uma estela de Ramsés II (conhecida localmente como "Pedra de Jó").

**Bibliografia:** Albright, em: basor, 19 (1925), 14-15; E. Schumacher, Através do Jordão (1886), 187–8; Abel, Geog, 2 (1938), 413-4; Aharoni, Land, índice.

[Michael Avi Yonah]

**KARNEI SHOMRON** (hebr. קרני שומרון קרני שומרון) (comunidade urbana em Samaria. O assentamento está localizado 13 mi. (20 km.) a leste de \*Kefar Sava, no sopé da Samaria, e ocupa uma área de 3 sq. mi. (7.5 sq. mi.) Km.) Karnei Shomron foi fundada em 1977 por um grupo de jovens famílias, os primeiros colonos viviam em casas temporárias, até que suas casas permanentes fossem construídas. A cidade recebeu o status de conselho municipal em 1991. Em 2002 , sua população era de 6.100 habitantes, incluindo 200 famílias de imigrantes de países de língua inglesa. Uma zona industrial próxima ao assentamento abriga oficinas. Durante a segunda Intifada, o assentamento foi atacado por terroristas: uma mulher foi morta em 2001 e três adolescentes em 2002.

[Gilboa Abalada (2ª ed.)]

**KARNI (Volovelski), YEHUDA** (1884-1949), poeta hebreu. Nasceu em Pinsk, seu primeiro poema hebraico foi impresso em Ha'efirah quando ele tinha 12 anos. Em 1921 ele se estabeleceu na Palestina e de 1923 até sua morte esteve no conselho editorial do jornal Haaretz.

A poesia inicial de Karni, influenciada por \*Bialik e \*Tcher nichowsky, era individualista, romântica e abstrata. Sua fixação na Palestina provocou uma mudança radical em seu espírito criativo. Ele foi um dos primeiros poetas hebreus que abandonou a acentuação Ashkenazi e mudou para o novo Sé

sotaque fardi aproximando sua dicção dos ritmos do hebraico falado. Sua poesia tornou-se mais concreta, refletindo a nova paisagem e sua luta pessoal por identidade contra o pano de fundo das complexas questões políticas, culturais e econômicas que agitavam a pequena comunidade judaica da Palestina obrigatória. Particularmente distinto é seu volume *Shirei Yerushalayim* (1948). Jerusalém neste volume aparece como o símbolo eterno do povo e seu destino. Embora ele encontre uma cidade em estagnação e decadência aparentemente sem esperança, ele sente os níveis mais profundos e históricos de consciência da Jerusalém eterna. Ao mesmo tempo, ele capta a beleza concreta da paisagem de Jerusalém. Em seus últimos anos, Karni la mentiu as vítimas do Holocausto. As características do poeta como moralista, lamentador e artista também ficaram evidentes nos artigos e ensaios que apareceram quase diariamente no *Haaretz* durante 25 anos. Suas outras obras poéticas incluem *She'arim* (1923), *Bi She'arayikh Moledet* (1935), *Shir ve-Dema* (1948), *Bimah Ketannah*, poesia e prosa selecionada (1951), *Yalkut Shirim shel Yehuda Karni*, com introdução de Y. Ogen (1966). Uma coleção de seus poemas (*Shirim*) com uma introdução de Dan Miron apareceu em 1992. Uma lista de suas obras traduzidas para o inglês aparece em Goell, *Bibliography*, 31, 100.

**Bibliografia:** S. Halkin, *Arai va-Keva* (1942), 113-23, 190; BI Michali, *Leyad ha-Ovnayim* (1959), 55-72; J. Keshet, *Maskiyot* (1953), 183-204; R. Wallenrod, *A Literatura do Israel Moderno* (1956), índice. **Adicionar. Bibliografia:** S. Abramsky, "Me-al Har ha-ÿofim' be-Mikhlol Shirat Yehuda Karni," em: *Alon la-Moreh le-Sifrut*, 14 (1993), 110-17; N. Bacharach, "Diyyun bi-Shenei Shirim al Yerushalayim (Ami chai ve-Karni)", em: *Alon la-Moreh le-Sifrut*, 17 (1998), 58-67.

[Yitzhak Ogen]

**KARNIOL, ALTER YEHIEL** (1855–1929), *ÿazzan*. Nascido em 1855 em Dzialoszyce, província de Kielce, Polônia, cantou com vários *ÿazzanim* na Hungria e depois oficiou em várias congregações. Em 1886 foi nomeado *ÿazzan* vitalício pela congregação de Pecs, na Hungria, mas renunciou após sete anos para ir à sinagoga *Ohab Zedek* de Nova York. Em 1898 ele retornou à Rússia como *ÿazzan* da Grande Sinagoga de Odessa. Ele recusou então um convite para se juntar à Ópera de Odessa. Quando os pogroms eclodiram em 1905, ele retornou aos Estados Unidos e acabou sendo contratado novamente como *ÿazzan* de *Ohab Zedek*. Karniol destacou-se pela extraordinária qualidade do seu tenor, que podia chegar também ao registro do baixo. Seu estilo, intensamente emocional, é transmitido apenas de forma imperfeita nas gravações que fez nos EUA

**Bibliografia:** Associação de Cantores de Ministros Judeus da América, *Di Geshikhte fun Khazones* (1924), 181-2; E. Zaludkowski, *Kultur Treger fun der Yidishe Liturgie* (1930), 330-1; HH Harris, *To ledot ha-Neginah ve-ha-ÿazzanut be-Yisrael* (1950), 450-1.

[Joshua Leib Ne'eman]

**KARP, ABRAHAM J.** (1921–2003), rabino e estudioso conservador dos EUA. Karp, que nasceu em Amidur, Polônia, foi levado para os Estados Unidos em 1930. Ele foi educado na Yeshiva University (BA 1942) e no Jewish Theological Seminary, onde

foi ordenado em 1945. Por um tempo, serviu como diretor assistente do Seminary College e diretor da Região Metropolitana de Nova York da Sinagoga Unida da América. Ele então ocupou púlpitos em Swampscott, Massachusetts (1948–1951), e Kansas City, Missouri (1951–1956) trabalhando com Gerson Hadas. A partir de 1956 ele foi rabino do Templo Beth El de Rochester, NY. Ele também foi ativo na Assembléia Rabínica servindo como membro do Gabinete, do Conselho Executivo e no comitê editorial da Comissão Conjunta do Livro de Oração e do Judaísmo Conservador. Enquanto servia em Beth El, Karp tornou-se conhecido como um importante estudioso do judaísmo americano. Foi professor visitante no Dartmouth College (1967) e na Universidade Hebraica em Jerusalém; ele ensinou história judaica americana no Seminário Teológico Judaico (1967-1971, 1976). Ele deixou seus deveres rabínicos em 1972 e foi o Philip Bernstein Professor de Estudos Judaicos na Universidade de Rochester aposentando-se em

Karp serviu como presidente da Sociedade Histórica Judaica Americana de 1972 a 1975, recebendo o prêmio Lee M. Medalha Friedman por serviços distintos, e foi nomeado membro da Academia Judaica de Artes e Ciências em 1984.

Karp era o que um admirador chamou de "o maior colecionador de raízes da Judaica na história moderna". Raramente gastando mais de cinco ou dez dólares, ele vasculhava mercados de pulgas e porões, lixeiras e vendas de bibliotecas. No final, ele acumulou uma coleção de cerca de 3.500 itens de Americana Judaica que ele deu ao Seminário Teológico Judaico em 1990. melhor coleção particular de seu tipo já reunida."

Além de livros e manuscritos, a coleção incluía objetos rituais e cerimoniais, pinturas, registros de sinagogas, jornais e diários.

Karp é o autor de *New York Chooses a Chief Rabbi* (1955), *Jewish Way of Life* (1962) e *History of the United Synagogue of America* (1964), todos os quais apareceram em edições da Publication of the American Jewish Historical Society; *Judaísmo conservador - A herança de Solomon Schechter* (1963); e editou a *Experiência Judaica na América* (5 vols., 1969). Ele auxiliou na maior exposição da Biblioteca do Congresso de seus tesouros judaicos e escreveu *From the Ends of the Earth: Judaic Treasures of the Library of Congress* (1991). Ele também escreveu, *Jewish Perceptions of America: From Melting Pot to Mosaic* (1976), *Jewish Continuity in America: Creative Survival in a Free Society* (1998) e *To Give Life: UJA in the Shaping of the American Jewish Community* (1981).

[Jack Reimer / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

**KARP, MAX e SOPHIE**, atores em iídiche. Max Karp (1856–1898) ingressou na empresa A. \*Goldfaden em Odessa. Em 1883 foi para Londres, onde se casou com Sophie (Sarah) Goldstein, também membro da companhia Goldfaden, a primeira atriz profissional iídiche. Depois de aparições na Inglaterra, os Karp foram para Nova York em 1888 e apareceram em operetas e melodramas. Karp organizou a Sociedade Dramática Schiller (1890). Uma coletânea de sua poesia foi publicada sob

Karpel, Herman

o título Fun Oriental Teater. Sophie Karp popularizou a música de Hurwitz e Sandler, "Eli, Eli".

**KARPEL, HERMAN** (1864-1942), sindicalista francês.

Karpel emigrou da Rússia para a França e em 1896 foi co-fundador do sindicato dos fabricantes de bonés, o primeiro sindicato judeu na França. Até 1914, Karpel desempenhou um papel ativo no movimento trabalhista judeu na França. No auge do Caso \*Dreyfus, em 1898, Karpel publicou um panfleto intitulado: "Le Proletariat Juif. Lettre des ouvriers Juifs de Paris au Parti Socialiste Français", que foi um apelo dos trabalhadores judeus franceses aos seus camaradas não judeus para se juntarem à luta contra o anti-semitismo. O panfleto também apontava o perigo de ignorar o anti-semitismo e o erro na crença de que o povo judeu consistia inteiramente de capitalistas.

**Bibliografia:** Z. Szajkowski, Etyudn tsu der Geshikhte fun Ayngvandertn Yidishn Yishuv em Frankraykh, 2 vols. (1936-37), em dex; idem, Di Profesyonele Bavegung Tsvishn di Yidishe Arbeter em Frankraykh biz 1914 (1937); E. Tcherikower e Z. Szajkowski, em: Yidn em Frankraykh, 2 (1942), 163-92.

**KARPELES, GUSTAV (Gershon; 1848-1909)**, historiador literário. Karpeles, nascido em Einwanowitz, Morávia, dedicou-se à pesquisa literária em literatura alemã e judaica. Um de seus primeiros estudos foi um esboço biográfico, publicado anonimamente, de Azriel \*Hildesheimer (1870). Em 1870 tornou-se editor do semanário Juedische Presse, fundado por este, e ao mesmo tempo do jornal literário alemão Auf der Hoehe. Karpeles editou o suplemento literário do Breslauer Zeitung e de 1878 a 1883 o influente Westermanns Monatshefte. Em 1890 tornou-se editor do Allgemeine Zeitung des Judentums, e em 1898 editor do Jahrbuch fuer juedische Geschichte und Literatur. Esta publicação foi uma continuação da fundação da Berlin Verein fuer juedische Ge schichte und Literatur, por Karpeles, em associação com outros, um exemplo logo seguido por muitas outras comunidades na Alemanha. Estes foram finalmente unidos, sob sua liderança, no Verband der Vereine fuer juedische Geschichte und Literatur (1893). Karpeles publicou cinco livros sobre \*Heine e quatro edições de sua obra. Seus escritos incluem Goethe em Polen (1890), Allgemeine Geschichte der Literatur... (2 vols., 1891), e Litterarisches Wanderbuch (1898). Sua contribuição mais importante para a erudição judaica foi o Geschichte der juedischen Literatur (1886, 1920-213; tr. parcial História da Literatura Judaica, sd). Trabalhos menores neste campo são seu Die Frauen der juedischen Literatur (1871); Zionsharfe, uma antologia alemã de poesia hebraica medieval (1889); e Sechs Vortraege ueber die Geschichte der Juden (1896; A Sketch of Jewish History, 1897). Também em inglês apareceram judeus e judaísmo no século 19 (1905). Karpeles não era um estudioso original ou profundo, mas fez muito para popularizar a literatura e a história judaicas.

**Bibliografia:** K. Kohler, Living Faith (1948), 227ss. (= AJHSP, 19 (1910), 184-9); G. Kisch (ed.), The Breslau Seminary (1963), 422 (incl. bibl.); M. Levin, em: JJGL, 13 (1910), 1ss.; Waxman, Literatura, 3 (1960), 618-21.

[Sol Liptzin]

**KARPF, MAURICE JOSEPH** (1891–1964), psicólogo americano, assistente social e conselheiro matrimonial. Karpf, que nasceu na Áustria, foi trazido para os Estados Unidos ainda menino e estudou sociologia e psicologia na Universidade de Columbia. Depois de trabalhar como psicólogo no sistema escolar de Chicago (1912-14, 1916-18), foi superintendente do Jewish Social Service Bureau, Chicago (1919-25), diretor e presidente do corpo docente da escola de pós-graduação de Serviço Social Judaico em Nova York (1924-1942) e diretor executivo da Federação de Organizações Judaicas de Bem-Estar em Los Angeles (1942-1947). Ativo em assuntos judaicos, ele serviu como presidente da Conferência Nacional de Bem-Estar Judaico (1930-1932), presidente da Conferência Internacional de Serviço Social Judaico (1932-1935), e membro não sionista do Executivo do Judaísmo. Agência para a Palestina (1930-1945). Seus trabalhos incluem: A Base Científica do Serviço Social (1931) e Organização da Comunidade Judaica nos Estados Unidos (1938).

**Bibliografia:** MH Neumeyer, em: American Sociological Review, 29 (1964), 753.

**KARPINOVITSH, AVROM** (1918–2004), escritor ídiche.

Nascido em Vilna, estudou no Vilna Realgymnasium, onde teve como professores o poeta M. \*Kulbak e o historiador literário Max \*Erik. Ele deixou Vilna em 1937 para Birobidjan, retornando em 1944. Interceptado pelos britânicos em 1947 como imigrante ilegal na Palestina, foi internado em Chipre, chegou a Israel em 1949 e se estabeleceu em Tel Aviv, onde se tornou o administrador da Orquestra Filarmônica de Israel. Ao longo de sua carreira, sua escrita permaneceu focada na vida dos judeus de Vilna. Suas coleções Af Vilner Gasn ("On Vilna Streets", 1981), Vilne, Mayn Vilne ("Vilna, My Vilna", 1993), Geven, Geven Amol Vilne ("Once, Once There Was Vilna", 1997), entre outras, recapturar a atmosfera da sociedade judaica de Vilna pré-guerra – não a cidade de alta cultura, mas o colorido submundo judaico. Ele evoca seus personagens com humor, carinho e humanidade, em um expressivo ídiche lituano. Seu amigo, o poeta Avrom \*Sutskever, disse que, além de Chaim \*Grade, ninguém poderia escrever sobre Vilna tão bem quanto Karpinovitsh. Apaixonado da cultura ídiche, co-editou o segundo Almanakh fun di Yidishe Shrayber em Yisrael (1967) e foi colaborador frequente do jornal trimestral Di Goldene Keyt e do jornal Letste Nayes.

**Bibliografia:** M. Ravitch, Mayn Leksikon, 3 (1958), 366f.

**Adicionar. Bibliografia:** H. Beer, em: Escritores Judeus do Século XX (2003), 274–5; S. Bickel, Shrayber fun Mayn Dor, 3 (1970), 346-51; A. Golomb, em: Di Goldene Keyt, 60 (1967), 256ss.; A. Karpinovitsh, em: Di Pen (fevereiro de 1995), 33-6 (entrevista).

[Israel Cap. Biletzky / Heather Valencia (2ª ed.)]

**KARPLUS, HEINRICH** (1905-1988), patologista israelense e fundador da medicina forense em Israel. Nascido em Viena, era filho de Johan Paul Karplus, conhecido neurofisiologista experimental vienense. Karplus formou-se na faculdade de medicina de Viena em 1930 e foi aluno do patologista judeu Jakob Erdheim. Fundou o Instituto de Patologia



no Hospital Municipal Hadassah Tel Aviv e o dirigiu de 1936 a 1945, e se envolveu na medicina forense. Treinado em medicina forense na Universidade de Estocolmo (1945-1949), retornou a Israel como conselheiro do IDF e diretor do departamento de patologia do recém-criado hospital militar Tel Hashomer. Ele estabeleceu e dirigiu o Instituto Nacional Leopold Greenberg de Medicina Forense em Abu-Kabir de 1955 a 1974. Ele era conhecido por sua independência acadêmica e adesão intransigente à verdade e aos princípios morais. Ele iniciou as primeiras conferências regionais de Traumatologia CPC em 1966, que melhoraram o atendimento de pacientes com lesões múltiplas. Foi professor de medicina forense na Universidade Hebraica de Jerusalém e na Universidade de Tel Aviv, e formou gerações de médicos, advogados e criminologistas. Após sua aposentadoria, dedicou-se ao estudo da ética e da história da medicina.

[Bracha Rager (2ª ed.)]

**KARS** (originalmente **Karpeles**), **Jl'í** (1882–1945), pintor e artista gráfico. Kars nasceu em uma família alemã em Kralupy, Boêmia. Após viagens à Espanha e Portugal, estabeleceu-se em Paris em 1907. Após a ocupação nazista em 1940, fugiu para a Suíça. Kars experimentou o construtivismo formalista, mas depois de 1918 voltou-se para pinturas figurativas de composição clássica. Sua obra foi caracterizada por um lirismo profundo e uma tristeza intensa, ocasionalmente superada por explosões de cores brilhantes. O trabalho de sua vida foi homenageado por uma das primeiras exposições em larga escala do pós-guerra realizada em Praga. Pouco depois, Kars foi vítima de uma depressão resultante de suas experiências de guerra e cometeu suicídio.

**Bibliografia:** Thieme-Becker, 19 (1936), SV; Roth, Art. 661; Pýřruyní slovník naučný 2 (1963), SV

[Avigdor Dagan]

**KARSEN, FRITZ** (1885-1951), educador. Nascido em Breslau, na Alemanha, Karsen iniciou sua carreira educacional em Berlim como professor do ensino médio. Em 1920, na conferência nacional de escolas, apresentou a ideia da *Einheitsschule* (escola primária unificada), que visava a miscigenação das classes sociais. Sua maior realização durante esse período foi a organização e direção, 1921-33, de um complexo escolar (do jardim de infância ao ensino médio), a Escola Karl Marx em Berlim-Neukoelln. Ele introduziu vários novos procedimentos nessas escolas, como instrução individualizada, governo do aluno e método de atividade. Karsen realizou viagens de estudo aos Estados Unidos e à URSS. Seus planos para a elaboração de sua organização escolar para incluir jovens de 18 a 19 anos foram interrompidos pelo advento dos nazistas. Em 1933, Karsen deixou a Alemanha e se estabeleceu definitivamente em Nova York, onde atuou como professor de alemão no City College e professor de educação no Brooklyn College. De 1946 a 1948, Karsen atuou como especialista em ensino superior no governo militar dos EUA na Alemanha. O reconhecimento de seu trabalho educacional na Alemanha foi comemorado com a criação da Escola Fritz Karsen em Berlim. Os principais escritos de Karsen incluem *Die Schule*

*der werdenden Gesellschaft* (1921), *Deutsche Versuchsschulen der Gegenwart und ihre Probleme* (1923), e *Die neuen Schulen in Deutschland* (1924), que editou. Faleceu em Guayaquil (Equador).

**Bibliografia:** A. Ehrentreich, em: *Bildung und Erziehung*, 5 (Jan. 1952), 22-28. **Adicionar. Bibliografia:** G. Radde, Fritz Karsen – Ein Berliner Schulreformer in der Weimarer Zeit (1973); JP Eickhoff, Fritz Karsen – Ein Wegbereiter der modernen Erlebnispädagogik (1997); JJ Choi, *Reformpädagogik als Utopie – Der Einheitsschulgedanke bei Paulo Oestreich und Fritz Karsen* (2004).

[William W. Brickman]

**KARSKI, JAN** (1914-2000), membro do subterrâneo polonês na Segunda Guerra Mundial; Justo entre as nações. Nascido Jan Kozieliwski, antes da guerra Karski estudou direito e ciências diplomáticas na Universidade Jan Kazimierz em Lwow (Lvov), e no final de 1939, após a ocupação alemã, ingressou na resistência polonesa. Por causa de seu conhecimento de línguas e países estrangeiros, ele serviu como mensageiro entre o governo no exílio e a clandestinidade. Nesta capacidade, ele fez várias viagens secretas à França e à Inglaterra. Na véspera de uma dessas viagens, no verão de 1942, ele foi convidado a se encontrar com dois líderes judeus do gueto de Varsóvia (Me nache Kirschenbaum e Leon Feiner) para transmitir uma mensagem ao governo polonês no exílio em Londres sobre o extermínio da população judaica então ocorrendo. Eles soletraram para ele a total desesperança de sua situação – este era o fim do povo judeu em solo polonês. Como lhe disseram: “Você e outros poloneses são afortunados. Você também está sofrendo. Muitos de vocês morrerão, mas pelo menos sua nação continua viva. Após a guerra, a Polônia será ressuscitada. Suas cidades serão reconstruídas e suas feridas se curarão lentamente. Deste oceano de lágrimas, dor, raiva e humilhação, seu país emergirá novamente, mas os judeus poloneses não existirão mais. Estaremos mortos. Hitler perderá sua guerra contra os humanos, os justos e os bons, mas vencerá sua guerra contra os judeus poloneses. Não – não será uma vitória; o povo judeu será assassinado”. Eles instaram Karski a convocar os líderes judeus no mundo livre a fazerem uma greve de fome em frente aos escritórios das autoridades inglesas e americanas, para levá-los à ação. Temendo que seu relatório sobre o destino dos judeus fosse recebido com ceticismo, Karski pediu para ser contrabandeado para dentro do gueto de Varsóvia para poder dizer que seu relatório era baseado no que viu com seus próprios olhos. Ainda não satisfeito com isso, Karski pediu para ser contrabandeado para um dos campos. Vestido como um dos guardas do campo letão, Karski testemunhou novamente, de uma distância segura, a brutalidade que acompanhou o desembarque de judeus dos vagões de deportação. Mais tarde, em Londres, ele conheceu o representante do Bund Samuel \*Zygelbojm, a quem Karski transmitiu o apelo do gueto de Varsóvia aos líderes judeus. Zygelbojm, que mais tarde se suicidou, sentiu que essa abordagem não produziria nenhum resultado. Abalado, mas decidido a levar a mensagem dos judeus poloneses aos Estados Unidos, Karski chegou lá em 1943 e se reportou pessoalmente ao presidente \*Roosevelt e outros altos funcionários americanos. Roosevelt lis

kartell-convent der verbindungen deut scher studenten juedischen glaubens

prestou atenção à relação dos acontecimentos dentro da Polônia, mas quando se tratava da parte judaica, Karski sentiu que o que ele disse caiu em ouvidos surdos. Karski enfatizou: "Os líderes judeus são totalmente indefesos. Os poloneses podem salvar apenas indivíduos, eles não podem impedir o extermínio. Somente os poderosos líderes aliados podem fazer isso." Roosevelt encerrou a reunião de 90 minutos com a certeza de que os poloneses tinham um amigo na Casa Branca; que os culpados seriam punidos e que a justiça e a liberdade prevaleceriam. Karski também se encontrou com o líder judeu americano e juiz da Suprema Corte Felix Frankfurter. Quando Karski terminou, Frankfurter disse: "Não consigo acreditar em você". Karski continuou a se dirigir ao público e implorar pelo resgate dos judeus. Seu livro História de um Estado Secreto tornou-se uma seleção do Clube do Livro do Mês. Mas a frustração logo se instalou, pois ele percebeu que tudo o que estava recebendo eram aplausos, não ação. Estabelecendo-se nos Estados Unidos, obteve um doutorado na Universidade de Georgetown, onde lecionou ciência política. Após um longo período de silêncio, ele foi persuadido por Elie Wiesel em 1980 a falar novamente e, posteriormente, apareceu em público em várias ocasiões. Ele ficou especialmente magoado com o silêncio dos líderes mundiais sobre o massacre dos judeus. "Todos aqueles grandes indivíduos, presidentes, embaixadores, cardeais, que disseram estar chocados; Eles mentiram. Eles sabiam ou não queriam saber. Isso me chocou." Em 1982, em uma visita ao Yad Vashem, ele foi declarado Justo entre as Nações.

**Bibliografia:** Arquivos do Yad Vashem M31–934; J. Karski, História de um Estado Secreto (1944), 321 e segs.; T. Wood e S. Jankowski, Kar ski (1996); M. Paldiel, Salvando os Judeus (2000), 40–44; I. Gutman (ed.), Enciclopédia dos Justos entre as Nações: Polônia, Vol. 1 (2004), 337-38.

[Mordecai Paldiel (2ª ed.)]

#### KARTELLYCONVENT DER VERBINDUNGEN DEUTY

**SCHER STUDENTEN JUEDISCHEN GLAUBENS (KC)**, uma organização guarda-chuva de fraternidades de estudantes judeus alemães, fundada em 1896. Fraternidades de estudantes judeus foram estabelecidas (a primeira fundada em Breslau, 23 de outubro de 1886) em reação à onda crescente de anti-semitismo e a exclusão dos judeus das fraternidades estudantis alemãs. Eles optaram por seus homólogos alemães não apenas pelos rituais estudantis, mas também pelo vestuário, maneiras e todas as suas atividades. Desta forma, eles tentaram estabelecer sua igualdade bebendo mais e lutando contra eles. Ênfase especial foi dada à honra judaica em face do anti-semitismo, especialmente a questão de "Satisfaktionsfaehigkeit", o direito e a capacidade de um judeu ser considerado um oponente em um duelo. A atitude crítica do KC em relação ao movimento nacionalista judaico e ao sionismo político levou estudantes com diferentes pontos de vista, particularmente aqueles da Europa Oriental, a fundar suas próprias organizações, primeiro os dois ramos da Bund Juedischer Corporationen e o Kartell Zionistischer Verbindungen, mais tarde se fundindo no \*Kartell Juedischer Verbindungen (KJV), que se concentrou no aprimoramento da consciência judaica e do nacionalismo judaico. Muitas figuras proeminentes eram membros do KC, como Ludwig Hollaender, líder do \*Central-Verein. O KC

era uma associação de fraternidades em várias universidades alemãs como Heidelberg, Berlim, Munique, Freiburg, Leipzig, Frankfurt e outras. O número de membros do KC aumentou de 836 em 1913 para aproximadamente 2.100 em 1933. O KC publicou o KC-Blaetter de 1910 até 1933, quando Hitler assumiu o poder e as fraternidades foram dissolvidas. Seus ex-alunos, os chamados Alte Herren ("Old Boys"), foram organizados em organizações separadas que continuaram a existir fora da Alemanha após a Segunda Guerra Mundial.

**Bibliografia:** Biblioteca Wiener, German Jewry... (1958), índice; Asch e Philippson, em: YLBI, 3 (1958), 122-39; A. Asch, Ge schichte des KC (Kartellverband juedischer Studenten) im Lichte der deutschen kulturellen und politischen Entwicklung (1964); Kartell-Convent Jahrbuch (1906–); H. Berlak, Kartell Convent der Verbindungen deutscher Studenten juedischen Glaubens... (1927). **Adicionar.** Bibliografia : KH **Pickus**, Constructing Modern Identities. Estudantes Universitários Judeus na Alemanha 1815–1914 (1999); M. Ruerup, "Juedische Studentenverbindungen im Kaiserreich. Organisationen zur Abwehr des Antisemitismus auf 'studentische Art'", em: Jahrbuch fuer Antisemi tismusforschung, 10 (2000), 113–137; T. Schindler, Studentischer Anti semitismus und juedische Studentenverbindungen 1880–1933, (1988); L. Swartout, "Guerras Culturais. Estudantes Protestantes, Católicos e Judeus em Universidades Alemãs, 1890–1914", em: M. Geyer e H. Lehmann (eds.), Religion und Nation (2004).

[Miriam Ruerup (2ª ed.)]

**KARTELL JUEDISCHER VERBINDUNGEN (KJV)**, uma organização guarda-chuva de fraternidades de estudantes universitários judeus na Alemanha. Foi uma fusão de dois grupos. Um deles, o Bund juedischer Corporationen (BJC), foi formado em 1901 e era composto pela fraternidade estudantil judaica Verein Jue discher Studenten (VJST), fundada em Berlim em 1895, e grupos semelhantes em Leipzig, Breslau e Munique. Nos anos seguintes, o BJC estabeleceu novos grupos em Estrasburgo, Freiburg, Koenigsberg, Marburg, Bonn, Heidelberg e Frankfurt. O BJC formulou seus objetivos da seguinte forma: "... funcionar como o centro de encontro de todos os estudantes judeus que conscientemente se sentem judeus e estão dispostos a colaborar no desenvolvimento do judaísmo vivo". O segundo grupo, Kartell Zionistischer Verbindungen (KZV), foi formado em 1906 por Hasmonaea, a primeira fraternidade de estudantes explicitamente sionistas (fundada em Berlim em 1902), e Jordania (Munique, 1905). Um ano depois, a Ivria (Freiburg i. Br.) aderiu à associação. Aos poucos o anúncio do BJC optou por um programa cada vez mais sionista. Assim, em julho de 1914, ambos os grupos se uniram na KJV, que se dedicava a educar seus membros para lutar pela "unidade nacional da comunidade judaica" e por uma "renovação em Ereẓ-Israel".

Após a Primeira Guerra Mundial, a orientação sionista dominou a organização: os hábitos dos estudantes alemães, como esgrima e beber cerveja, não eram mais obrigatórios, mas apenas opcionais, diferindo de universidade para universidade. Em vez disso, mais ênfase foi colocada em *yaluyiyut* – cujos objetivos eram se estabelecer na Palestina e estudar hebraico. Um grupo dentro da KJV ficou insatisfeito com este desenvolvimento e após uma convenção central (Kartelltag) da KJV em 1919 estabeleceu o Bund Sionist ischer Korporationen (BZK), consistindo principalmente do Alte

Herren ("Old Boys") e estudantes universitários em Berlim, Breslau e Frankfurt, insistindo no trabalho puramente sionista. O BZK voltou a integrar a KJV em 1929, porém, quando esta adotou oficialmente o \*Programa de Basileia como base de suas atividades. Na década de 1920, a KJV teve um curto período de cooperação com o \*Blau-Weiss; a fusão entre os dois grupos foi apenas temporária. Já em 1924 a KJV estabeleceu uma filial na Palestina.

A KJV esteve ativa até 1933, quando Hitler assumiu o poder. Naquela época, a organização tinha cerca de 2.000 membros, dos quais mais de 1.200 chamados Alte Herren entraram na vida profissional após seus estudos universitários. Os Alte Herren foram organizados em 14 associações distritais e realizaram atividades sionistas locais. Em 1933, a KJV tinha filiais em 20 universidades alemãs.

Seus órgãos eram Der juedische Student (Berlim, 1902–33) e Der juedische Wille (1918–20, revivido em 1933, e existiu até 1937 como continuação de Der juedische Student). Os grupos da KJV na Palestina, operando em Jerusalém, Tel Aviv e Haifa, continuaram a se reunir nas décadas seguintes. Mas a própria KJV não foi reativada após a Segunda Guerra Mundial.

**Bibliografia:** S. Kanowitz, *Zionistische Jugendbewegung* (1927). **Adicionar. Bibliografia:** W. Gross, "O Movimento dos Estudantes Sionistas", em: LBI-YB, 4 (1959), 143–164; Z. Rosenkranz, "'Der Zionismus des Dreinschlagens.' Die Rituale der nationaljuedischen und zionistischen Studenten im ausgehenden Kaiserreich," in: Me nora. Jahrbuch fuer deutsch-juedische Geschichte (1992), 63–84; M. Ruerup, "Gefundene Heimat? Palaestinafahrten national-juedischer deutscher Studentenverbindungen 1913/1914", em: Leipziger Beitrage zur juedischen Geschichte und Kultur, 2 (2004), 167–189; M. Zimmermann, "Nacionalismo Judaico e Sionismo nas Organizações de Estudantes Judaicos Alemães", em: LBI-YB, 27 (1982), 129-153.

[Oskar K. Rabinowicz / Miriam Ruerup (2ª ed.)]

**KARU (Krupnik), BARUCH** (1899-1972), escritor hebreu, jornalista, editor e tradutor. Nascido em Chervenetsy (Podo lia), Karu viveu em Varsóvia até a Primeira Guerra Mundial. Passou os anos da guerra em Berna e, posteriormente, estabeleceu-se em Berlim, onde atuou no conselho editorial da Enciclopédia Alemã de Dia Judaica e da enciclopédia hebraica Eshkol. Em 1932 mudou-se para Tel Aviv, onde se juntou à equipe do jornal diário \*Haaretz. De 1942 até sua aposentadoria em 1962, atuou no conselho editorial do jornal Ha-Boker. Ele começou a publicar em \*Ha-Shilo'a'y em 1911 e contribuiu regularmente com artigos sobre literatura, ciência e outros tópicos para a imprensa hebraica. Suas muitas publicações incluem um dicionário talmúdico Millon Shimmushi la-Talmud (1927), uma enciclopédia literária En'yiklopedyah le-Sifrut Yisre'elit u-Khelalit (1942–61), um dicionário aramaico, Millon ha-Aramit ha-y' ayyah ba -lvrit she-bi-Khetav u-ve-Dibbur (1967), e muitas traduções para o hebraico.

**Bibliografia:** M. Mevorakh, *Deyokna'ot Soferim* (1956), 171; A. Cohen, *Soferim Ivriyim Benei Zemannenu* (1964), 361-3; Kressel, *Leksikon*, 2 (1967), 794-5.

[Getzel Kressel]

**KASABI, JOSEPH BEN NISSIM** (século XVII), rabino turco. Kasabi foi aluno de Joseph \*Trani e foi considerado

como um dos notáveis halakhistas de Constantinopla. Problemas foram endereçados a ele da Bósnia, Belgrado, Salônica, Bucareste e outros lugares, e entre seus correspondentes haláchicos estavam Abraham \*Rosanes, Moses \*Benveniste e Jacob \*Alfandari. Kasabi migrou para Adrianópolis, mas posteriormente retornou a Constantinopla. A maioria de seus sermões foram perdidos no grande incêndio de 1669. Algumas de suas decisões haláchicas são citadas no Penei Moshe de Moses Benveniste, algumas no Dat ve-Din de seu aluno, Eliezer ibn Shangí, e outros em seu próprio Rav Yosef que foi publicado por seu neto Moses Kasabi, juntamente com o Mu'yäl me-Esh de Jacob e y' ayyim Alfandari.

**Bibliografia:** Azulai, 1 (1852), 42a, no. 170; Fuenn, *Keneset*, 504; Rosanes, *Togarmah*, 4 (1935), 8-9; Steinschneider, em: JQR, 11 (1898/99), 607; Wolf, *Bibliotheca*, 3 (1727), 424 no. 967c.

[Simão Marcus]

**KASDAN, LAWRENCE EDWARD** (1949–), diretor, roteirista e produtor norte-americano. Formado pela Universidade de Michigan com mestrado em educação, Kasdan trabalhou originalmente como redator publicitário e apresentou seus roteiros ao lado. Em 1976 ele vendeu seu primeiro roteiro, O Guarda-Costas, mas não foi produzido até 1992. Sua grande chance veio quando Steven Spielberg tomou conhecimento de seu roteiro de 1980 *Continent Divide* e o apresentou a George Lucas. Ele se juntou a Leigh Brackett para co-escrever *O Império Contra-Ataca* (1992), 63–84; M. Spielberg então o recrutou para escrever o primeiro filme de Indiana Jones, *Caçadores da Arca Perdida* (1981). Kasdan retornou ao mundo dos sabres de luz em 1983 para escrever *Return of the Jedi* (1983) com Lucas. Kasdan pisou atrás da câmera pela primeira vez em 1981 com sua estréia na direção de *Body Heat*, que ele também escreveu. *The Big Chill* (1983) foi escrito, produzido e dirigido por Kasdan e ganhou sua primeira indicação ao Oscar de Melhor Roteiro Original. Em 1985, ele atuou no primeiro de um punhado de pequenos papéis, retratando o detetive nº 2 em *Into the Night*, de John Landis. Kasdan escreveu, produziu e dirigiu *The Accidental Tourist* (1988), indicado ao Oscar de Melhor Filme. Ele e sua esposa, Meg Kasdan, co-escreveram o indicado ao Oscar de Melhor Roteiro Original *Grand Canyon* (1991), e ele também dirigiu e produziu o filme. Em 1992, *O Guarda-Costas* finalmente ganhou vida, mas com Kevin Costner como protagonista, não Steve McQueen, como Kasdan havia imaginado originalmente. Foi um grande sucesso de bilheteria. Outros projetos bem conhecidos da Kasdan incluem *Wyatt Earp* (1994), *Mumford* (1999) e *Dreamcatcher*

(2003), baseado no romance de Stephen King. Kasdan tem dois filhos, Jacob e Jonathan Kasdan, que seguiram os passos de seu pai escrevendo roteiros, dirigindo, produzindo e atuando.

[Susannah Howland (2ª ed.)]

**KASEJOVICE** (Ger. **Kassowitz, Kasselowitz**), pequena cidade no SE Bohemia, República Checa. Uma família judia é mencionada em Kasejovice em 1570. No século XVII havia uma pequena comunidade e um cemitério foi consagrado em 1669. Nesse mesmo ano, uma conferência de notáveis confirmou a estatística

Kashan

utes do Boehmische \*Landesjudenschaft em Kasejovice. A comunidade compreendia 24 famílias em 1721, mas uma sinagoga não foi construída até 1818. Apenas 28 judeus viviam em Kasejovice em 1930. Em 1942, todos os judeus da cidade foram deportados para os campos de extermínio nazistas, e os móveis da sinagoga foram enviados para o Museu Judaico Central em Praga. A comunidade não foi restabelecida após a Segunda Guerra Mundial, e o prédio da sinagoga foi usado como museu local. Kasejovice foi a primeira comunidade em que Filip \*Bondy pregou em tcheco.

**Bibliografia:** B. Mandl, em: JGGJy, 3 (1931), 275–82; J. Kára, em: H. Gold (ed.), *Juden und Judengemeinden Boehmens* (1934), 261–4.

[Jan Hermann]

**KASHAN**, cidade na parte central do Irã. Seu povo trabalhador tornou Kashan próspera, o que também beneficiou os habitantes judeus. O início da colonização judaica em Kashan é desconhecido, mas o dialeto falado pelos judeus aponta para sua antiguidade. A mais antiga referência à existência de uma comunidade judaica em Kashan pode ser encontrada no colofão de um livro de prosa escrito no ano de 1805; no entanto, não há dúvida de que sua presença mais antiga é muito anterior ao século 15. Sabemos que Kashan era uma cidade florescente antes da invasão \*mongol (início do século XIII) e, embora seriamente danificada durante a invasão, parece ter sido reconstruída. Ao contrário de muitas cidades e vilas em toda a Pérsia povoadas por muçulmanos sunitas, Kashan era em sua maior parte xiita. Como resultado, não sofreu com o estabelecimento da dinastia xiita safávida no início do século XVI, como outras cidades e vilas sunitas.

No entanto, apesar da beleza e prosperidade de Kashan, seus judeus sofreram perseguições. Houve várias ondas de conversão forçada na cidade. Sabemos desses eventos pelo relato de \*Babai ibn Lutf, que descreveu o sofrimento dos judeus persas entre os anos pouco antes de 1613 e o início de 1662. O reinado do xá \*Abbas II foi particularmente difícil. Desde o início de 1657 até o início de 1662, judeus de todo o país (incluindo 7.000 judeus de Kashan) foram forçados a se converter ao islamismo. Após sete anos de apostasia, os judeus de Kashan foram autorizados a retornar ao judaísmo, graças à intervenção de um sacerdote xiita, sufi erudito e grande poeta Mohammad ibn Mortezy Mohsen Fayz (falecido em 1680), bem como pagamentos substanciais às autoridades governantes em Kashan e \*Isfahan e uma mudança no governo municipal local. De acordo com \*Babai ben Farhad, os judeus de Kashan sofreram perseguições por volta de 1730.

Kashan é conhecida por seus poetas e estudiosos judeus como Judah ben Eleazar, Babai ibn Lutf, Babai ibn Farhūd, Sam uel Pir Ahmad, Sarmad, o Sufi (que mais tarde abraçou o Is lam), \*Amina e outros. O missionário Stern esteve duas vezes em Kashan, em 1850 e 1852. Ele escreveu que viviam em Kashan 150 famílias judias no meio de 30.000 habitantes muçulmanos e, devido à prosperidade da cidade, a condição geral dos judeus em Kashan era muito melhor do que os de Isfahan.

Por outro lado, \*Benjamin II, que estava em Kashan na mesma época que Stern, afirmou que 180 famílias judias viviam

lá com medo. De acordo com Castleman, a comunidade judaica de Kashan consistia em 100 famílias e a maioria delas eram pobres.

Neumark (1884), que não visitou Kashan, ouviu que a “praga do Bahismo que afligiu os judeus de Hamadā infectou também os judeus de Kashani”.

Segundo BAIU (1906) viviam em Kashan 2.000 judeus em 130 casas entre 50.000 habitantes muçulmanos. Uma escola judaica foi fundada em Kashan em 1910 por um filantropo local chamado Jekutiel. Havia 1.380 judeus vivendo em Kashan em 1943 (\* Yam-e Yahud, pp. 379, 472-73). Muitos desses judeus deixaram Kashan para viver em Teerā, Londres e Israel.

Lord David Alliance, natural de Kashan (n. 1932), que imigrou para Londres aos 17 anos, tornou-se um dos maiores industriais têxteis da Inglaterra. No final do século 20, Kashan, que já foi chamada de “Pequena Jerusalém”, deixou de ser a morada dos judeus.

**Bibliografia:** Yam-e Yahud, 22 (15 de janeiro de 1946) e 28 (mar. 12, 1946); Benjamin II, Oito Anos na Ásia e África de 1846 a 1855 (1863); BAIU = Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle, Paris; YF Castleman, Massa'ot Shali'ay yefat be-Arjot ha-Mizray (1942); VB Moreen, judeus iranianos durante a invasão afgã (1990); UMA. Netzer, “Redifot u-Shemadot be-Toledot Yehudei Iran ba-Me'ah ha 17,” em: Pe'amim, 6 (1980), 32-56; E. Neumark, Massa be-Erey ha-Ke dem, ed. A. Ya'ari (1947).

[Amnon Netzer (2ª ed.)]

**KASHANI, ELIEZER** (1923-1947), judeu executado pelos britânicos na Palestina. Kashani nasceu em Peta'y Tikvah em uma família pobre com muitos filhos. Em sua juventude foi membro da organização esportiva Maccabi na qual se destacou. Preso por suspeita de pertencer ao movimento clandestino, foi exilado para a Eritreia e no campo de internamento juntou -se ao lyl. Em sua libertação e retorno a Ere'y

Israel, ele se tornou ativo no movimento, foi preso junto com Drezner e Alkay'i, condenado à morte e enforcado com eles.

**Bibliografia:** Y. Nedava, Olei-ha-Gardom (1966); Y. Gu rion, Ha-Niyyayon Olei Gardom (1971).

**KASHDAN, ISAAC** (1905-1985), mestre de xadrez dos EUA. Nascido em Nova York, Kashdan passou 1929-1932 na Europa e se estabeleceu lá com Salo \*Flohr como um provável sucessor do campeão mundial Alexander Alekhine. Embora fosse um dos jogadores mais fortes do mundo no início da década de 1930, Kashdan não conseguia sustentar sua família com sua carreira no xadrez, então se tornou agente de seguros e administrador para ganhar a vida.

Kashdan foi membro da equipe masculina de xadrez dos EUA nas Olimpíadas de Xadrez de 1928, 1930, 1931, 1933 e 1937. Ele ganhou três medalhas de ouro e uma de prata e 52 jogos no total, perdendo apenas cinco. Ele também teve muitas conquistas notáveis em torneios não olímpicos. Em 1930 ganhou os primeiros prêmios nos torneios de Berlim, Estocolmo e Gyor. Ele ficou em segundo lugar em Nova York em 1931 e empatou em quarto no mesmo ano. Em 1932, ele empatou em segundo lugar em Pasadena, empatou em primeiro lugar na Cidade do México e empatou em segundo em Hastings. Ele empatou em primeiro lugar no Campeonato dos EUA de 1942, mas perdeu o playoff contra Sam

uel \*Reshevsky. Após a guerra, Kashdan manteve seus laços com o xadrez organizando e dirigindo torneios. Em 1933, ele e Al Horowitz e Fred Reinfeld co-fundaram a revista mensal Chess Review, que ele editou por um ano. Em 1969, a revista fundiu-se com a Chess Life para se tornar Chess Life and Review. De 1955 a 1982, Kashdan atuou como editor da coluna de xadrez do Los Angeles Times.

Em 1950 recebeu o título de IM (Mestre Internacional) ; em 1954 o título de GM (Grão-Mestre); e em 1960 o título de IA (Árbitro Internacional). Kashdan editou dois livros: Primeira Copa Piatigorsky (1965) e Segunda Copa Piatigorsky (1968).

[Ruth Beloff (2ª ed.)]

**KASHER**, ou **KOSHER** (Heb. כָּשֵׁר *kāsher*, termo originalmente usado na Bíblia no sentido de “adequado” ou “adequado” (por exemplo, Est. 8:5; Ec 10:10; 11:6), e mais tarde na literatura rabínica exclusivamente para objetos que são ritualmente corretos e sem falhas. Na maioria das vezes denota comida que é permitida em contraste com aquilo que não é kasher, ou \*terefah. Também é usado para indicar que os rolos da Torá, tefilin , e mezuzot são escritos corretamente, que *yiyyit* são fiados corretamente, e que um mikveh é construído corretamente. Testemunhas competentes para testemunhar de acordo com a jurisprudência talmúdica também são descritas como kasher. Recentemente, esta palavra tem sido usada popularmente nos países anglo-saxões para indicar o que é adequado e dentro da lei.

**KASHER, MENAHEM** (1895–1983), rabino e halakhista, distinguiu-se por sua pesquisa em literatura talmúdica e rabínica.

Kasher, nascido em Varsóvia, estudou com o maior rabino polonês de seu tempo e foi influenciado principalmente em seu método de estudo por Abraham Bornstein. Ele foi ordenado por Meir Dan \*Plotzki em 1915 e foi para Ereẓ Israel em 1925 como um emissário de Abraham Mordecai Alter, o chefe do *ḥasidic* Gur dy nasty, em cujo nome ele fundou em Jerusalém a yeshivá Sefat Emet, que ele dirigiu e administrado por dois anos.

Apesar de seu trabalho comunitário e de sua atividade religiosa, Kasher nunca ocupou nenhum cargo oficial, e sua reputação deriva principalmente de sua obra literária. Trata-se, em sua maioria , de antologias variadas, de caráter enciclopédico, que ele não apenas iniciou e escreveu, mas também se responsabilizou pelo financiamento.

Sua Torá Shelemah é uma enciclopédia do Tal mud e Midrash, na qual todo material relevante na lei oral, tanto publicado quanto em manuscrito, é coletado de acordo com o versículo bíblico ao qual se aplica, juntamente com notas, exposições e suplementos. Trinta e três volumes, cobrindo Gênesis-Levítico 24:23, foram publicados em 1981 (o primeiro volume apareceu em 1927). Por este trabalho, Kasher recebeu o Prêmio Israel em 1962. Gemara Shelemah (1960) trata das primeiras nove páginas do tratado Pesajim, com leituras variantes de todos os manuscritos conhecidos e com todos os comentários relevantes dos rishonim, juntamente com notas e exposições de Barukh Naeh editadas por Kasher – o início de um projeto de longo prazo para uma edição científica de todo o Talmud. Hagga dah Shelemah (19563) compreende a Hagadá da Páscoa com leituras, notas e exposições variantes, às quais se acrescenta um

seleção de comentários homiléticos relevantes. Sarei ha-Elef (1959) consiste em uma lista de livros hebraicos cujos autores viveram entre 500 e 1500, editados e organizados em conjunto com J. Man delbaum. Essas compilações são obras de referência básicas para todas as pesquisas em literatura talmúdica e rabínica. Em 1950 Kasher fundou, em Jerusalém e em Nova York, o Torah Shelemah Institute para pesquisa e publicação.

Em 1956, Kasher descobriu uma extensa coleção de escritos de Joseph \*Rozin, autor de *ḥafanat Pa'ne'aḥ*. Para editar e publicar esse material, ele fundou, junto com a \*Yeshiva University, em Nova York, o Instituto *ḥafanat Pa'ne'aḥ* , que em 1970 já havia publicado 12 volumes. Além desses projetos, Kasher publicou muitos trabalhos sobre assuntos variados: *Mefa'ne'aḥ ḥefunot* (1959), elucidando os termos e conceitos haláchicos usados por Rozin no livro acima mencionado; *Sefer ha-Rambam ve-ha-Mekhilta de-Rabi Shimon b. Yoḥai* (1943), esclarecimentos das fontes de Maimônides; *Shabbat Bereshit ve-Shabbat Sinai*, em *Talpiyoth*, 1 (1944), e *Ha-Shabbat u Mizraḥ ha-Olam*, em *Ha-Pardes*, 28 (1954), elucidando o problema da Linha Internacional de Data induzida pelo di lema de os judeus refugiados de guerra no Japão; uma pequena coleção de resposta de Rashi (1925); *Targum Yerushalmi ha-Shalem*

de um manuscrito de Roma, e outros. Kasher também se dedicou ao esclarecimento de problemas haláchicos contemporâneos e a comparações das visões dos sábios com conceitos modernos. Estes aparecem principalmente na publicação anual *No'am* (1958– ) que Kasher fundou e que ele editou.

Os aspectos haláchicos de problemas como inseminação artificial e autópsias são tratados nesta publicação. Kasher também escreveu um extenso artigo para provar a antiguidade do Zohar e publicou muitos artigos sobre a importância dos manuscritos para uma compreensão completa e correta do Talmud. Ele instituiu um \*eruv para Manhattan em Nova York , que deu origem a uma considerável controvérsia. Em 1968 apareceu seu *Ha-Tekufah ha-Gedolah* no qual ele sustentava que o estabelecimento do Estado de Israel é o início da Redenção anunciada pelos profetas, e seu desenvolvimento sua realização progressiva. Um trabalho até então desconhecido sobre um tema semelhante de R. Hillel Shklover, um discípulo de Elijah Gaon de Vilna, é anexado ao trabalho com um comentário de Kasher.

[Israel Moses Ta-Shma]

Seu filho Shimon (1914-1968) foi um poeta e escritor hebreu. Nasceu em Varsóvia e foi para a Palestina com a família em 1925.

Seus primeiros poemas foram publicados no jornal literário *Gilyonot*. Sua poesia (que incluía vários poemas profundamente religiosos), histórias e artigos apareceram em várias publicações. Seus volumes de poesia incluíam: *Sulla mot la-Rom* (“Ladders Heavenward”, 1938), *La-Boker Rinnah* (“Song to the Morning”, 1941), *Karmelit* (1949) e *Ha-Kol ḥafui* (“Tudo está previsto”, 1964).

[Getzel Kressel]

**Caxemira**, região no sul da Ásia central. A associação de Caxemira com os judeus foi mencionada pela primeira vez pelo muçulmano do século XI

kaskel

erudito Al-Bÿrÿnÿ em seu "Livro da Índia": "Antigamente, os habitantes da Caxemira costumavam permitir que um ou dois estrangeiros entrassem em seu país, particularmente judeus, mas atualmente eles não permitem que nenhum hindu que eles não conheçam pessoalmente para entrar, muito menos outras pessoas." No tempo do imperador mogol Akbar (1556-1605), a questão da associação dos judeus com a Caxemira e a descendência judaica dos caxemires foi levantada pelo jesuíta de Monserrate, que considerava os antigos habitantes desta região como judeus de raça e costumes em vista de sua aparência, físico, estilo de vestir e maneira de conduzir o comércio. Já no século XVII, François Bernier, o estudioso e viajante, que esteve na Índia de 1656 a 1668, foi convidado por Melchisedec Thevenot (1620-1692), um viajante e editor, para descobrir se os judeus residiam há muito tempo em Kash mir. Bernier relatou que os judeus já viveram aqui, mas que se converteram ao islamismo. Mesmo assim, como ele mesmo colocou:

Há muitos sinais de judaísmo a serem encontrados neste país. Ao entrar no reino, depois de cruzar os montes Pirepenjale, os habitantes das aldeias fronteiriças me pareceram judeus. Seu semblante e suas maneiras e aquela peculiaridade descritível que permite a um viajante distinguir os habitantes de diferentes nações pareciam pertencer àquele povo antigo. Você não deve atribuir o que eu digo a mera fantasia, a aparência judaica desses aldeões tendo sido notada por nossos padres jesuítas e por vários outros europeus, muito antes de eu visitar a Caxemira. Um segundo sinal é a prevalência do nome de Mousa, que significa Moisés, entre os habitantes desta cidade, apesar de serem maometanos. Uma terceira é a tradição de que Salomão visitou este país e que foi ele quem abriu uma passagem para as águas cortando a montanha de Baramoulé. Um quarto, a crença de que Moisés morreu na cidade de Caxemira e que seu túmulo está a uma légua dela. E um quinto pode ser encontrado na opinião geralmente aceita de que o pequeno e extremamente antigo edifício visto em uma das altas colinas foi construído por Salomão; e, portanto, é chamado o trono de Salomão até hoje.

A alegação de ser de origem israelita ainda é difundida entre os caxemires, que apontam para a semelhança de nomes de lugares que parecem refletir nomes bíblicos como Mamre, Pisgah e Mt. Novo. A Internet não é deficiente em páginas da web que pretendem mostrar conexões históricas entre a Índia e os judeus, a Índia e Jesus (que se diz ter ido lá), a natureza idêntica do hebraico e do sânscrito, e assim por diante.

**Bibliografia:** F. Bernier, *Travels in the Moghul Empire*, 1656–58, ed. por A. Constable (1891). **Adicionar. Bibliografia:** T. Parfitt, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth* (2002).

[Walter Joseph Fischel / Tudor Parfitt (2ª ed.)]

**KASKEL** (originalmente **Kaskele**), família do século XVII de judeus e banqueiros da corte alemã, que vieram da Polônia e se estabeleceram em Dresden, Saxônia, durante uma das uniões polaco-saxônicas.

Eles se tornaram banqueiros da corte da casa real da Saxônia e da Polônia, banqueiros do governo e fundadores do Dresdner Bank, um dos principais bancos comerciais da Alemanha. O primeiro membro proeminente da família foi JACOB KASKELE (falecido em 1778), que em 1772 foi nomeado agente da corte. Muitos de

seus oito filhos também serviram como agentes judiciais em Varsóvia e Dresden. Um membro da família tornou-se oficial comissionado do exército austríaco em 1813. MICHAEL KASKEL (n. 1775) continuou os negócios bancários da família; ele também atuou como fornecedor do exército saxão e da casa da moeda, além de atividades comerciais mais amplas.

O filho de Michael, KARL (1798–1874) adquiriu a cidadania em Dresden em 1830, tornou-se conselheiro privado, cônsul geral da Suécia e da Noruega, e em 1867 obteve a nobreza austríaca. Converteu-se ao cristianismo. Por iniciativa de Eugen Gutmann, Karl Kaskel em cooperação com os Rothschilds de Frankfurt, Oppenheims de Colônia e Bleichroeder de Berlim, incorporou sua firma bancária e formou o Dresdner Bank.

**Bibliografia:** Aus der Geschichte der Dresdner Bank (1969); JF Kaskel, em: *Zeitschrift fuer Unternehmensgeschichte*, 28 (1983), 159-87; C. Buergelt, em: *Der alte juedische Friedhof em Dresden* (2002), 196–201.

[Joachim O. Ronall]

**KASOVSKY, CHAYIM YEHOShUA** (1873-1960), estudioso rabínico israelense. Kasovsky recebeu sua educação inicial no Eý y ayyim Talmud Torá em Jerusalém, onde seu pai Abraham Abele Kasovsky era um instrutor. Aos 20 anos, ele estava contribuindo com artigos para vários periódicos sobre assuntos como língua e gramática hebraica, geometria e temas talmúdicos.

A reputação de Kasovsky repousa sobre as concordâncias que ele compilou da Mishná, da Tosefta, do Targum Onkelos e do Talmude Babilônico (o último dos quais ele não conseguiu completar). Ele empreendeu essa tarefa sozinho e em condições difíceis. Ele finalmente desenvolveu um esquema que serviu de "chave" para a compilação das concordâncias. Incapaz de pagar uma editora, Kasovsky adquiriu uma prensa primitiva e montou e imprimiu o primeiro volume da concordância da Mishná. Sua aparição em 1914 causou sensação no mundo acadêmico. Um comitê foi estabelecido para fornecer os meios necessários para permitir que Kasovsky continuasse seu trabalho: os quatro volumes Oýar Leshon ha-Mishnah (1957–60); a concordância Tosefta de seis volumes (1933-1961); e os quatro volumes Onkelos (1933-1940). As obras de Kasovsky posteriormente tornaram-se indispensáveis para todos os estudiosos desses campos. Sua concordância do Talmud (1954– ) consistia em 24 volumes em 1970, até a letra Mem. Após sua morte, seu filho mais novo, Benjamin, continuou o trabalho (do vol. 10, 1962). Seu filho mais velho, Moshe, preparou uma concordância do Talmude de Jerusalém sob os auspícios da Academia de Ciências e Humanidades de Israel e do Seminário Teológico Judaico da América. Kasovsky foi ativo no movimento religioso sionista.

[Mordechai Hacohen]

A continuação da Concordância Talmúdica de Kasovsky por seu filho Benjamin, mencionada no artigo original, atingiu o volume 39 até a letra y , antes da morte de Benjamin em 1978. Em 1981 a concordância foi completada com a publicação do volume 40. O restante do

concordância dos nomes no Talmud dos quais 3 volumes apareceram, de Abba a Otniel (יָ וְ יָ , (ainda não foi publicado).

Benjamin também publicou uma concordância com o Mekhilta (4 vols., 5725-6), o Sifra (4 vols., 5726-9), e o Sifrei (5 vols., 5731-5).

**Bibliografia:** Y. Werfel (Raphael), em: Sinai, 12 (1943), 3-9; Y. Raphael, Rishonim ve-Ajaronim (1957), 421ss.; I. Goldschlag, em: Shanah be-Shanah 5721 (1960), 366-8; Aresheth, 3 (1961), 430-2.

**KASPAROV, GARY** (1963–), mestre de xadrez russo. Kasp arov, cujo pai era judeu e cuja mãe era armênia, nasceu em Baku. Ele aprendeu as regras básicas do xadrez por seu pai, Kim Vainstein, um engenheiro que morreu em um acidente (1970) quando Kasparov tinha sete anos de idade.

À medida que sua carreira no xadrez se desenvolveu, ele adotou o nome de solteira de sua mãe – aparentemente a mando das autoridades soviéticas. Depois que seu talento excepcionalmente grande para o xadrez foi descoberto, ele foi ensinado intensivamente pelo ex-campeão mundial Mikhail \*Botvinnik, que compreendia claramente o grande potencial que Kasparov tinha no campo do xadrez. Sua carreira foi meteórica: em 1980 conquistou o título de grande mestre e conquistou o Campeonato Mundial Júnior de Xadrez; em 1981 tornou-se campeão de xadrez da União Soviética. Seu caminho para o campeonato mundial foi pavimentado por sua vitória na competição interdistrital de Moscou. Ele então venceu partidas contra os grandes mestres Alexander Blaiavsky e Viktor Korchnoi, além de derrotar o ex-campeão mundial Vasili Smislov. O auge de sua conquista veio após três duelos dramáticos contra seu antecessor imediato como detentor do título mundial, o russo Anatoly Karpov. O primeiro duelo foi interrompido no final de 1984 após 48 jogos por causa do cansaço físico e mental de Karpov. Kasparov não se absteve de acusar a FIDE (Federação Mundial de Xadrez) e o estabelecimento russo de xadrez de tentar ajudar seu oponente. Na segunda batalha, limitada a 24 jogos e que terminou em novembro de 1985, Kasparov foi o vencedor, com o resultado de 13:11. Assim, ele se tornou a pessoa mais jovem a deter o título de campeão mundial.

Na revanche que aconteceu em Londres e Leningrado em 1986, Kasparov manteve o título de campeão mundial por uma pontuação de 12,5:11,5. Como campeão mundial, ele também jogou contra – e derrotou – alguns dos maiores jogadores do Ocidente, incluindo Olaf Anderson da Suécia, Jan Timmam da Holanda e Anthony Miles da Grã-Bretanha.

O estilo de jogo de Kasparov é profundo, original e desonesto. Ele tende a fazer jogadas ousadas e se arriscar para assumir o papel ofensivo. Kasparov coloca grande peso nos aspectos psicológicos do jogo e particularmente na capacidade de rebote após as derrotas. Ele aplicou isso na partida de 1986 com Karpov depois de sofrer três derrotas consecutivas. Em 1990, ele derrotou Kar pov novamente na reunião final de um concurso de 24 jogos. Ele venceu 4, perdeu 3 e empatou 17. Em 1993, ele manteve seu título, derrotando Nigel Short da Grã-Bretanha.

Kasparov lutou contra programas de xadrez de computador. Em fevereiro de 1966, o Deep Blue da IBM derrotou Kasparov em um jogo – o

primeira vez que um computador derrotou um campeão mundial – usando controles normais de tempo, mas Kasparov venceu a partida com 3 vitórias e 2 empates. Em novembro de 2003, ele jogou contra o programa de computador X3D Fritz usando um tabuleiro virtual, óculos 3D e um sistema de reconhecimento de fala em uma partida de quatro jogos. O primeiro jogo terminou empatado, XD3 venceu o segundo, Kasparov o terceiro, e o último jogo terminou empatado.

Kasparov escreveu vários livros que tratam da teoria das aberturas de jogos e uma análise de uma seleção de seus jogos.

[Yisrael Shrenzel]

**KASPI, ANDRÉ** (1937–), historiador francês que ensina história da América do Norte na Sorbonne. Kaspi nasceu em Béziers (Hérault). Entre seus livros estão L'indépendance américaine (1976), Le Watergate (1983), La guerre de Séces sion (1992), Kennedy, les mille jours d'un présidente (1993), Les Américains: Les États-Unis de 1607 à nos jours (2 vols., 1998) e La peine de mort aux États-Unis (2003). Suas duas dissertações de doutorado foram publicadas como La mission de Jean Monnet à Alger, mars-octobre 1943 (1969) e Le concours américain à la France, 1917–1918 (1976). Além de seu trabalho sobre a civilização americana, Kaspi é um pioneiro da historiografia judaica na França. Na década de 1970 ele fundou o primeiro seminário sobre o Holo caust e a história do governo de Vichy e publicou vários livros sobre esses temas: La Deuxième Guerre mondiale, cronologie commentée (1990); Pingente Les Juifs l'Occupation

(1991); e La libération de la France (1994); além de uma biografia, Jules Isaac ou la passion de la vérité (2002).

[Anne Grynberg (2ª ed.)]

**KASPI, JOSEPH BEN ABBA MARI IBN (En Bonafoux del'Argentièrè;** 1279–1340?), filósofo, comentarista bíblico e gramático. Motivado por um intenso desejo de sabedoria e conhecimento, e sendo um homem rico, Kaspi passava a maior parte de seus dias viajando de um país para outro, morando sucessivamente em Arles, Tarascon, Aragão, Catalunha e na ilha de Maiorca. Por causa de sua admiração por \*Maimônides, partiu para o Egito em 1314 para ouvir dos netos do autor explicações sobre o Guia dos Perplexos deste último. Ele ficou, no entanto, desapontado com suas expectativas e percebeu que os netos de Maimônides eram de fato "todos justos, mas não se ocupavam com o estudo das ciências". Quando soube que o Guia estava sendo estudado nas escolas filosóficas muçulmanas de Fez, partiu para aquela cidade (em 1332) para observar seu método de estudo. Na época do \*Pastoureaux (Pastor's Persecutions, 1320), ele estava em perigo mortal e sua vida foi salva apenas por uma grande fortuna.

Kaspi foi um escritor prolífico. Começou a escrever suas obras aos 17 anos e compôs mais de 30 livros durante sua vida. Esses livros tratavam de uma variedade de assuntos: lógica, linguística, ética, teologia, exegese bíblica e supercomentários a Abraham Ibn Ezra e Maimônides. Apesar de sua variedade, todos têm essencialmente o mesmo propósito: demonizar

kaspi, joseph ben abba mari ibn

Demonstrar que uma compreensão correta das Escrituras está de acordo com as conclusões da filosofia. Em seu sistema filosófico seguiu "Aristóteles e "Averróis. Em mais de uma ocasião, porém, ele expressou opiniões contraditórias. Kaspi rejeitou o ponto de vista de que Maimônides supostamente refutou a teoria da eternidade do mundo. Ele elevou a importância da razão ao nível de Deus, "porque a razão é Deus e Deus é razão". Apesar dessas ideias que beiram a heresia, Kaspi escreveu que "depois de nosso Deus, bendito seja Ele, não precisamos de Platão, Aristóteles e seus semelhantes, mesmo que contestem esse fato".

Ao mesmo tempo, como o verdadeiro significado das Escrituras, as opiniões dos filósofos gregos e os pontos de vista dos Maimônides são idênticos em relação à criação do mundo, Kaspi não afirmou a crença tradicional na criação. Por outro lado, como ele não era apenas um filósofo, e seu comentário bíblico tratava do significado claro ou literal (peshat) das Escrituras, ele foi influenciado em grande parte pela abordagem exegética de Abraham ibn Ezra. Assim, ele declarou que "todas as palavras da Torá e da Bíblia devem, em minha opinião, ser aceitas em seu significado simples, como os livros sobre lógica e natureza de Aristóteles" e, em sua opinião, não havia "nas maravilhas dos profetas qualquer ação que se afastasse da natureza". Ele define seu objetivo como "não ser um tolo que acredita em tudo, mas apenas naquilo que pode ser verificado pela prova ... as coisas devem ser aceitas pela tradição, porque não podem ser provadas".

Esse complicado método adotado por Kaspi suscitou violentas críticas contra ele por parte dos estudiosos judeus. Ao se referir ao seu primeiro trabalho, *Sefer ha-Sod* ("Livro do Segredo"), seus críticos não só atacaram suas opiniões pouco ortodoxas, mas também o acusaram de inconsistência: "Às vezes ele é meticuloso com grumos e, em outras ocasiões, ele desconsidera as moedas de ouro." Eles também protestaram contra seu abuso das massas, a quem ele se referia como "animais", e o acusaram de ter insultado o povo judeu. Kaspi ficou muito ofendido com seus críticos e escreveu sobre eles com amargura: "Sei que se eu tivesse assassinado e tomado posse de dez florins e os presenteado com eles, eles teriam dito que não há homem na terra como eu por honestidade e justiça." Ele criticou severamente "os grandes de nosso povo". Com ironia aguda, ele os descreveu como "passando todos os dias com argumentos infundados e longas discussões sobre as leis de impureza e pureza que não se aplicam mais". Com o mesmo escárnio ele escreveu sobre os ricos, cujo "corpo é gordo e cujo pescoço é grosso" e toda a sua sabedoria está em saber como "emprestar e extrair [suas] dívidas".

A raiva de Kaspi não silenciou seus oponentes, e 150 anos depois de sua morte, estudiosos judeus ainda discordavam sobre a avaliação de sua personalidade e suas obras. Simeão b. Yemay "Du correu e Isaac "Abrabanel o considerou um perigoso tique aqui. Por outro lado, Johanan Alemanno e Moses "Rieti elogiaram suas obras e o consideraram entre os mais ilustres eruditos judeus.

Kaspi tentou educar seus filhos para as virtudes perfeitas. Ele os acostumou a "meditar após cada refeição, de manhã e à noite, sobre a ética dos filósofos". Antes de uma de suas viagens, ele escreveu a obra *Ha-Musar* ("Ética") para seu filho Salomão, "para que o vento de Deus não me leve para uma terra distante ou a morte me alcance ... e talvez essa ética sirva para a compreensão [de seu filho] e a instrução de muitos dos habitantes do país". Nessa obra, que inclui os fundamentos de sua fé, ele ensina ao filho que "a verdade não deve ser covarde nem tímida". Este trabalho também serve de testemunho, pois nele Kaspi entrega ao filho um detalhado programa e guia de seu sistema de aprendizado: "e se ele assim agir, será um homem que combinará sabedoria com entendimento."

Kaspi foi o primeiro a declarar o retorno de Israel ao seu país e o estabelecimento do estado judeu: "toda pessoa inteligente acredita nisso pela lógica e pela razão, para que as promessas das Escrituras não sejam exigidas de forma alguma." Após um amplo levantamento político das mudanças e eventos de seu tempo, ele chegou à conclusão de que o retorno de Israel ao seu país poderia, sem nenhuma dificuldade, encontrar seu lugar no quadro dos eventos políticos normais.

#### Obras de Kaspi

Muitos dos títulos das obras de Kaspi incluem a palavra *kesef* ("sil ver"), uma brincadeira com seu nome.

1. *Adnei Kesef* ou *Sefer ha-Mashal*, comentário sobre os livros proféticos, ed. IH Último, pt. I, Londres 1911; pt. II, Londres 1912. O texto também está sendo publicado novamente em *Mikra'ot Gedolot 'Haketer'*, ed. Menachem Hacoheh, Jerusalém 1992ss.
2. *Amudei Kesef*, comentário exotérico sobre O Guia dos Perplexos, em: *Amudei Kesef u-Maskiyot Kesef*, ed. SA Werbloner, Frankfurt a/M 1848.
3. Comentários sobre o livro de Jó (duas versões), em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. I, Presburg 1903.
4. Comentários sobre o livro de Provérbios (duas versões), em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. I, Presburg 1903.
5. Comentário sobre o *Sefer ha-Rikmah* de Ibn Janaï, perdido.
6. Comentário sobre *Milot ha-Higayyon* de Maimônides, Sra. Vaticano 429.
7. Comentário sobre o Cântico dos Cânticos, em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. I, Presburg 1903.
8. *Gelilei Kesef*, comentário sobre o livro de Ester, em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. II, Presburgo 1903.
9. *Gev'ia ha-Kesef*, tratado sobre temas esotéricos no livro de Gênesis, com tradução para o inglês, ed. BE Herring, Nova York, 1982.
10. *Y agorat Kesef*, comentário sobre os livros de Esdras, Ne hemiah e Crônicas, em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. II, Presburgo 1903.
11. *Y ayoerot Kesef*, comentário sobre o livro de Eclesiastes, em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. I, Presburg 1903.
12. *Kappot Kesef*, comentários sobre os livros de Ruth e Lamentações, em: *Asarah Kelei Kesef*, ed. IH Último, vol. II, Presburgo 1903.



13. Ke'arot Kesef, comentário sobre o livro de Daniel, perdido.

14. Kesef Sigim, 110 perguntas sobre a Bíblia, perdida.

15. Kevuyat Kesef (duas versões): Versão A, em: Asarah Kelei Kesef, ed. IH Último, vol. I, Presburg 1903; Versão B, em E. Renan, Les écrivains juifs français du XI<sup>e</sup> siècle, Paris 1983, pp. 131–201.

16. Kippurei Kesef, crítica de comentários bíblicos anteriores, perdido.

17. Maskiyot Kesef, comentário esotérico sobre O Guia dos Perplexos, em: Amudei Kesef u-Maskiyot Kesef, ed. SA Werbloner, Frankfurt a/M 1848.

18. Menorat Kesef, em: Asarah Kelei Kesef, ed. IH Último, vol. II, Presburgo 1903.

19. Mezamerot Kesef, comentário sobre o livro dos Salmos, perdido.

20. Ma'jref la-Kesef, comentário sistemático sobre a Torá, ed. IH Last, Cracóvia 1906.

21. Mitot Kesef, tratado sobre as intenções da Bíblia, perdido.

22. Mizrak la-Kesef, tratado sobre a Criação, perdido.

23. Parashat Kesef, supercomentário sobre Ibn Ezra, não publicado, Sra. Vaticano 151.

24. Retukot Kesef, princípios de linguística, Ms. Rome Angelica 60.

25. Sharshot Kesef, dicionário de raízes hebraicas, Ms. Rome Angelica. Parte publicada por IH Last, JQR 1907, pp. 651–687.

26. Shul'yan Kesef, cinco ensaios exegéticos e teológicos, ed. H. Kasher, Jerusalém 1996.

27. Tam ha-Kesef, oito ensaios teológicos, ed. IH Last, Londres 1913.

28. Terumat Kesef, breve tratado sobre ética e política, Sra. Wien 161. Parte publicada por EZ Berman, The Hebrew Versions of the Fourth Book of Averroes' Middle Commentary on the Nicomedean Ethics, Jerusalem 1981 (hebraico).

29. Tirat Kesef ou Sefer ha-Sod, breve comentário sobre a Torá, ed. IH Last, Presburg 1905.

30. Yoreh De'ah, tratado de ética, com tradução para o inglês, em: I. Abrahams (ed.), Hebrew Ethical wills, Philadelphia 1926, vol. I, pp. 127-161.

31. Yeror ha-Kesef, Breve tratado sobre lógica, não publicado, Sra. Vaticano 183. Parte publicada por S. Rosenberg em Iyyun, 32 (1984), pp. 275–295.

**Bibliografia:** B. Mesch, Estudos em Joseph Ibn Kaspi (1975); Pines, em: Iyyun, 14 (1963), 289–317; Bacher, em: MGWJ, 56 (1912), 199-217, 324-33, 449-57; 57 (1913), 559-66; Renan, Ecrivains, 131–206; M. Steinschneider, Gesammelte Schriften, 1 (1925), 89-137; Waxman, Literatura (1960), índice SV Joseph Ibn Kaspi; J. Guttmann, Filosofias do Judaísmo (1964), 196-7; J. Rosenthal, Me'karim u-Mekorot, 1 (1967), 140, 149, 286, 404-5; I. Zinberg, Di Geshikhte fun Literatur bay Yidn, 4 (1943), 151–65, 414. **Add. Bibliografia:** C. Aslanov, "De la lexicographie hébraïque à la sémantique générale; la pensée sémantique de Caspi d'après le 'Sefer Sarsot ha-Kesef,'" em: Helmantica, 154 (2000), idem, "Quanto árabe Joseph Kaspi sabia? em: Aleph, 2 (2002), 259–69; idem, "L'aristotélisme medieval au service du com mentaire littéral; le cas de Joseph Caspi", em: REJ, 161 (2002), 123–37;

W. Bacher, "Joseph Ibn Kaspi als Bibelerklärer", em: Festschrift zu Her man Cohens siebzigsten geburstag (1912), 119–35; Dimant, "Exegese, Filosofia e Linguagem na Escrita de Joseph Ibn Caspi" (diss., Ann Arbor, 1979); R. Eisen, "Joseph Ibn Kaspi sobre o significado secreto do rolo de Ester", em: REJ, 160 (2001), 379–408; B. Finkel scherer, "Die Sprachwissenschaft des Joseph Ibn Kaspi," em: Breslau (1930); R. Goetschel, "Le Sacrifice d'Isaak dans le 'Gebia Kesef' de Joseph Ibn Kaspi," em: Pardes, 22 (1996), 69-82; B. Herring, Gevia' Kesef de Joseph ibn Kaspi (1982); H. Kasher, "interpretação aristotélica de Joseph Ibn Kaspi e interpretação fundamentalista do livro de Jó", em: Daat, 20 (1988), 117-26 (heb.); idem, "Soluções linguísticas para problemas teológicos nas obras de Joseph Ibn Kaspi", em: M. Halamish e A. Kasher (ed.), Religion and Language (1981), 91-96; H. Kasher, "Sobre o livro de Ester como uma alegoria nas obras de Joseph Ibn Kaspi, uma resposta a R. Eisen", em: REJ, 161 (2002), 459–64; H. Kasher (ed.), Shul'yan Kesef (Heb., 1996), introdução, 11–53; B. Mesch, "Princípios do Judaísmo em Maimônides e Joseph Ibn Kaspi", em: Místicos, Filósofos e Políticos (1982), 85-98; S. Pines, "A Ressurreição do Estado Judeu de acordo com Ibn Caspi e Spinoza", em: Iyyun, 14 (1963) 289-317 (heb.); E. Renan, Les écrivains juifs français des XIV siècle (1893), 131–201; S. Rosenberg, "Logic, Language and Exegesis of the Bible in the Works of Joseph Ibn Kaspi," em: M. Halamish e A. Kasher (eds.), Religion and Language (1981), 104–13; S. Rosenberg, "Joseph Ibn Kaspi: Sefer ha-Hata'a (Refu tação Sofística)", em: Iyyun, 32 (1983), 275–95 (Heb.); H. Stroudze, "Les deux commentaires d'ibn Kaspi sur les Proverbes", em: REJ, 52 (1962), 71-76; I. Twersky, "Joseph Ibn Kaspi – Retrato de um intelectual judeu medieval", em: I. Twersky (ed.), Studies in Medieval Jewish History and Literature (1979), 231–57.

[Ephraim Kupfer / Hannah Kasher (2ª ed.)]

**KASPI, NETHANEL BEN NEHEMIAH** (século XV<sup>v</sup>), autor de obras religioso-filosóficas. Kaspi foi discípulo de Frat Maimon (Salomão b. Menahem). Ele compôs as seguintes obras: (1) comentário sobre o Kuzari, concluído em 1424, para o qual fez uso das traduções hebraicas de Judah ibn Tibbon e Judah Cardinal; (2) comentário sobre a obra filosófica anônima Ru'ay y en; (3) comentário sobre Shemonah Perakim de Maimônides. Todos os três comentários parecem ser principalmente um registro das explicações orais de Frat Maimon. Todos os três estão contidos em um manuscrito de Parma (nº 395), copiado por Abraham Farissol em Ferrara em 1520. (4) Le kutot ("seleções"), consistindo em comentários sobre passagens do Pentateuco e observações polêmicas contra o cristianismo, incluindo, em geral, os argumentos usados pelos rabinos franceses em seus debates com os cristãos, como podem ser encontrados nos escritos de Joseph b. Nathan ha-Mekanne. Kaspi também copiou obras, entre elas \*Levi b. Comentário de Gershom sobre o Pentateuco, em Avignon em 1429. Ele também copiou Hala khot de \*Alfasi (em 1454) e outras obras rabínicas.

**Bibliografia:** Steinschneider, Uebersetzungen, 404, 427; Renan, Ecrivains, 235, 409 e segs., 266; Gross, Gal Jud, 10, 69-70, 89, 390.

[Bernard Suler]

**KASRILS, RONNIE** (1938–), líder da resistência e político sul-africano. Kasrils era membro do banido Partido Comunista Sul-Africano (SACP) e atuava no

kassel

braço armado do Congresso Nacional Africano, Umkhonto we Sizwe (MK), desde a sua criação. Ele estava no comando regional de Natal do MK e realizou pessoalmente atos de sabotagem e organizou uma grande operação para fornecer dinamite. Em 1962, ele recebeu uma ordem de proibição de cinco anos e escapou por pouco da prisão sob a nova legislação de segurança. Permaneceu foragido da polícia de segurança até outubro de 1963, quando foi para o exterior para treinamento militar. Depois de vários anos no escritório do ANC em Dar es Salaam, Kasrils mudou-se para Londres, onde trabalhou com outros ativistas sul-africanos exilados, como Joe Slovo, no estabelecimento de unidades clandestinas do MK na África do Sul. Em 1977, ocupou vários cargos de alto escalão nos movimentos de resistência na África Austral, incluindo Angola, Moçambique bique e Zâmbia. Ele foi chefe da inteligência militar em 1983-88 e foi membro cooptado do Comitê Executivo Nacional do ANC desde 1987. Ele também foi membro do Comitê Central do SACP e do Politburo. Com o início do processo de reforma, ele retornou à África do Sul em 1990. Após a transição para a democracia não racial em 1994, ele serviu como vice-ministro da Defesa (1994–99) e ministro de assuntos hídricos e florestas (1999–2004). ). Durante este último período, ele assumiu a liderança na promoção da oposição judaica local às políticas do Estado de Israel. Ele foi nomeado ministro da inteligência em 2004. Ele escreveu uma autobiografia chamada Armado e Perigoso; Minha luta secreta contra o Apartheid (1993).

[David Saks (2ª ed.)]

**KASSEL**, cidade na Alemanha, antiga capital do estado de \*Hesse-Kassel. Um registro de 1293 sustenta que uma judia possuía alguma propriedade em Kassel em data anterior. Uma rua de judeus existia em 1318. Durante as perseguições da \*Peste Negra (1348-49) os judeus sofreram, mas alguns conseguiram escapar e estavam vivendo em Frankfurt (1360) e Erfurt. Em 1398 havia uma comunidade organizada, com uma sinagoga e cemitério em Kassel. A rua dos judeus é mencionada novamente em 1455 e 1486 e o "poço dos judeus" pode datar desse período. Em 1513 Mestre Falke contribuiu para a construção de uma ponte local; em 1520 ele pagou o aluguel do cemitério, assim como sua viúva em 1526. Landgrave Philip de Hesse expulsou os judeus de Hesse-Kassel em 1524. No entanto, em 1530 ele admitiu Michel Jud de Derenburg como agente da corte por dez anos, e em 1532 emitiu uma lei de tolerância aos judeus, ampliada em 1539. Embora restritiva e ordenando que os judeus assistissem aos sermões cristãos, era menos severa do que as propostas antijudaicas extremas do teólogo da Reforma Martin \*Butzer. Apenas alguns judeus foram permitidos em Kassel no período, nomeadamente um médico e vários tricotadores de seda; em 1602, o judeu da corte Hayum foi admitido como mestre da casa da moeda.

Durante a Guerra dos Trinta Anos, os judeus foram obrigados a deixar Kassel. No entanto, o judeu da corte Benedict Goldschmidt recebeu um privilégio de residência em 1635, estendido em 1647 para incluir seus dois filhos. De 1650 a 1715, serviços privados foram realizados na casa dos Goldschmidt, liderados pelo rabino da aldeia vizinha de Brettenhausen (mais tarde parte de Kassel), onde um cem

etero foi adquirido em 1621. Em 1714 foi erguido um edifício de sinagoga e ampliado em 1755; a comunidade tinha crescido até então para aproximadamente 200 pessoas. Um \*Memorbuch foi lançado em 1720, e um \*yevra kaddisha foi fundado em 1773. Em 1772, o rabinato foi transferido de Witzzenhausen, sede da yeshivá, para Kassel.

Em 1577, o Landgrave William, o Sábio, havia iniciado as assembleias judaicas de Hesse Kassel, realizadas pela primeira vez em Kassel. A kehillah He brew papéis de constituição, iniciada em 1633, e as pinkas (registros e decisões) foram ordenadas a serem traduzidas para o alemão em 1734-40. Os judeus de Hesse-Kassel estavam sob a jurisdição cívica do rabinato \*Fulda até 1625, e de \*Friedberg até 1656.

De 1807 a 1813, Kassel foi a capital do reino de curta duração da Vestfália. A lei de emancipação de 1808 concedeu direitos civis aos judeus e possibilitou o afluxo de judeus de outras áreas. Um \*consistório liderado por Israel \*Jacobson introduziu a sinagoga e as reformas educacionais. O governo do principado restabelecido de Hesse-Kassel emitiu um decreto judaico mais restritivo em 1823, que permaneceu em vigor até 1866, quando Kassel ficou sob o domínio prussiano e as leis de emancipação prussianas prevaleceram. Em 1836-39, uma nova sinagoga foi construída, acomodando cerca de 1.000 pessoas. Uma facção Ortho dox se separou depois de 1872 e construiu sua própria sinagoga em 1898. A principal sinagoga foi reconstruída em 1890-1907. A yeshivá de Hesse-Kassel foi transferida para Kassel como seminário de professores e escola primária. A comunidade tinha uma biblioteca de Judaica e Hebraica, e no Landesmuseum uma exposição de objetos cerimoniais, além de artes e ofícios, que foi restaurada após 1945. Também possuía um orfanato e um asilo. Em 1905, 2.445 judeus viviam em Kassel, 2.750 (1,62% do total) em 1925 e 2.301 (1,31%) em junho de 1933.

Em 7 de novembro de 1938, dois dias antes do início da Kristall Nacht, a sinagoga principal foi incendiada, mas os bombeiros locais apagaram o fogo, algo que eles foram explicitamente instruídos a não fazer na Kristallnacht. Dois dias depois, a sinagoga liberal foi incendiada e a sinagoga ortodoxa destruída, e um manuscrito completo do segundo volume da história dos judeus em Kassel, preparado sob os auspícios da comunidade, foi destruído, como mais tarde foram todos os registros sobre emigração e deportação. Trezentos judeus, incluindo o rabino, foram enviados para Buchenwald e 560 judeus emigraram no ano seguinte. Quanto aos judeus restantes, 470 foram deportados para Riga em 1941, 99 para Majdanek em 1942 e 323 para Theresienstadt naquele ano. Em 1945-46, 200 judeus (principalmente pessoas deslocadas) viviam em Kassel, 102 em 1955, 73 em 1959 e 106 em 1970. Com ajuda municipal, uma sinagoga com um centro comunitário foi construída em 1965. A comunidade judaica contava com cerca de 1.220 pessoas. em 2004, após a imigração de judeus da antiga União Soviética na década de 1990. Como a sinagoga ficou muito pequena, foi demolida e o arquiteto Alfred Jacoby projetou uma nova com um centro comunitário, que foi consagrado em 2000. Foi financiado pela comunidade judaica de Kassel, a Associação das Comunidades Judaicas de Hesse, o Estado federal (Terra) de Hesse e a cidade de Kassel.

**Bibliografia:** R. Hallo et al., Geschichte der juedischen Gemeinde Kassel (1931); Barão, Comunidade, 1 (1942), 341-3; H. Maor, Ueber den Wiederaufbau der juedischen Gemeinden in Deutschland seit 1945 (1961), 61, 79; Germ Jud, 2 (1968), 390; S. Steinberg, em: ZGJD, 2 (1930), 242-6; L. Munk, em: Hermann Cohen Festschrift, 337-88; idem, em: MGWJ, 41 (1897), 505-22; F. Lázaro, *ibid.*, 58 (1914), 81-96, 178-208, 326-58, 454-82, 542-61; 78 (1934), 587-607; A. Cohn, Beitrage zur Geschichte der Juden in Hesse-Kassel (1933); L. Horwitz, Die Kasseler Synagoge und ihr Erbauer (1907); H. Schnee, Die Hoffnanz und der moderne Staat, 2 (1954), 315-52; S. Stern, *Galuste de Costa* (1950), índice. **Adicionar. Bibliografia:** I. Kraeling, (ed.), Juden em Kassel 1808–1933. Eine Dokumentation anlaesslich des 100. Geburts tags von Frank Rosenzweig (1986); E. Hass, A. Link, KH Wegner (eds.), Synagogen em Kassel. Zur Ausstellung no Stadtmuseum Kassel (Schriften des Stadtmuseums Kassel, vol. 9), (2000).

[Toni Oelsner]

**KASSEL, DAVID** (pseudônimo de **Dovid Kisel**; 1881-1935), escritor iídiche. Nascido em Minsk, foi influenciado pelo \*Bund, em cujas publicações apareceram seus primeiros poemas. Depois de se casar com a poetisa Sarah Reisen, irmã de Abraham \*Reisen, instalou-se em Varsóvia e atraiu a atenção com seus contos e romances, In Dorf ("Na aldeia", 1912); Unter a Vaysn Forhang ("Atrás de uma cortina branca", 1922) e On a Oysveg ("Sem Saída", 1922). Ele também escreveu uma série de livros de texto populares, antologias em prosa e traduções de Tolstoi, Lermontov e Júlio Verne. Sua novela autobiográfica Moysheles Kinderyorn ("Infância de Moyshele", 1921) foi um trabalho pioneiro na literatura infantil iídiche.

**Bibliografia:** A. Reisen, Epizodn fun Mayn Lebn, 2 vols. (1929), passim; Reizen, Leksikon, 3 (1929), 482-8; JS Hertz (ed.), Doy res Bundistn, 1 (1956), 420-2. **Adicionar. Bibliografia:** LNYL, 8 (1981), 84-7; Sh. Nigier, Shmuesn vegn Bikher (1922), 295-303.

[Moshe Starkman]

**KASSIL, LEV ABRAMOVICH** (1905-1970), autor russo soviético. Provavelmente o mais importante escritor soviético para jovens desde o início da década de 1930, Kassil é conhecido por dezenas de milhões de jovens russos por seus romances sobre adolescentes. Konduit ("Conduit", 1930) e Shvambrianiya (1933; The Land of Shvambrianiya, 1935) descrevem a própria infância do autor em uma cidade pré-revolucionária no Volga. Vratat republiki ("O goleiro da república"; 1939), Cher emysh, brat geroya (1938; Brother of a Hero, 1968) e Khod beloy korolevy ("The Gambit of the White Queen"; 1958) são sobre desportistas soviéticos. Dorogiyei moi malchiski ("Meus queridos filhos"; 1944) mostra crianças engajadas no trabalho físico durante a Segunda Guerra Mundial, e Ulitsa mladshhego syna ("A rua do filho mais novo"; 1949) descreve as aventuras daqueles jovens que participaram do subterrâneo anti-nazista.

As obras de Kassil contêm poucos temas ou protagonistas judaicos. Uma das exceções é seu Shvambrianiya autobiográfico, que inclui uma cena em que Kassil, irritado com as passagens desagradáveis e tismíticas da Taras Bulba de Gogol, se recusa a ler o clássico em voz alta na escola. A cena foi omitida das edições pós-guerra do livro.

[Maurice Friedberg]

**KASTEIN, JOSEF** (pseudônimo de **Julius Katzenstein**, 1890–1946), escritor e biógrafo alemão. Kastein nasceu em Bremen em uma família assimilada. Ele era um sionista ardente desde jovem e participou do X Congresso Sionista em Basileia. Kastein abandonou sua carreira jurídica durante a década de 1920 e se dedicou aos estudos históricos judaicos. Em 1927 deixou a Alemanha e estabeleceu-se na Suíça, onde trabalhou como escritor. Ele imigrou para a Palestina em 1935 e viveu em Tel Aviv até o fim de sua vida. Começando com seu conhecido Eine Geschichte der Juden (1931; História e Destino dos Judeus, 1933), Kastein publicou um fluxo constante de apresentações originais tanto da ampla extensão da história judaica quanto de figuras e temas históricos particulares. Suas monografias incluem Sabbatai Zewi, der Messias von Ismir (1930; O Messias de Ismir, 1931), Uriel da Costa (1932), Suesskind von Trimberg (1934), Theodor Herzl (1935), Herodes (1936) e Jeremias (1938). Entre outras obras que apareceram antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial estavam Judeus na Alemanha (1934; Juden na Alemanha, 1935), primeiro publicado em inglês; Das Geschichterlebnis des Juden (1936), uma acusação ao assimilacionismo judaico; e Jerusalem; die Geschichte eines Landes (1937). Embora sem pretensões de erudição original, os livros de Kastein foram escritos em um estilo apaixonado, expressando a fé do autor na missão e destino do povo judeu. Duas obras de um tipo diferente foram a coleção de versos iniciais Logos und Pan (1918) e Eine palestinesische Novelle (1942). No final de sua vida Kastein também escreveu uma coleção de ensaios hebraicos, que apareceu postumamente como Middot va-Arakhim (1947).

**Bibliografia:** E. Carlebach, Sefer ha-Demuyyot (1959), 286-300. **Adicionar. Bibliografia:** A. Dreyer, em: Bremisches Jahrbuch, 58 (1980), 93-144; idem, em: BLBI, 60 (1981), 21-50; idem, em: BLBI, 66 (1983), 23-51; idem, em: BLBI, 71 (1985), 35-56 (bibliografia).

[Rudolf Kayser / Noam Zadoff (2ª ed.)]

**CASTORIA (Castoria)**, cidade e área da Macedônia, Grécia, W. de Salônica. Houve um assentamento judaico na cidade-fortaleza de Kastoria durante o reinado de Justiniano (527-565). No século 11, a comunidade era chefiada por Tobias b. Eliezer, o autor de Lekaï Tov. Um de seus discípulos foi Meir de Kastoria, autor de Me'or Einayim, uma exegese midráshica sobre a Torá. No século 11, muitos refugiados judeus se estabeleceram na cidade, em particular judeus da Hungria que escaparam da pilhagem dos cruzados. Notável foi o século XIV, quando Leon Judah ben Moses Moskoni, que escreveu sobre o comentário da Torá do rabino Avraham Ibn Ezra, e o pay tan David ben Eliezer, que compôs o Maẓzor Kastoria. Quando os otomanos conquistaram a cidade em 1385, a comunidade judaica era conhecida como uma cultura romaniota de língua grega. Após a conquista de Constantinopla em 1453, a maioria dos judeus de Kastoria mudou-se para a capital e formou uma congregação no Bairro Balat. No século 16, refugiados judeus da Espanha se estabeleceram aqui, mas a maioria dos judeus da cidade veio da Apúlia, sul da Itália. Uma congregação siciliana também foi formada no século XVI. Apesar dos numerosos imigrantes judeus da Apúlia e da Sicília, os judeus italianos depois de uma geração

kasztner, rezsý rudolf

ração assimilada pela cultura sefardita e perdeu seus costumes italianos especiais. A partir do século XVI, os mercadores judeus foram ativos no comércio de peles e, eventualmente, ganharam uma reputação mundial neste campo. Havia também vendedores ambulantes, artesãos e cobradores de impostos judeus. Em meados do século XVII, havia seguidores ativos do Shabat, incluindo o rabino Shemayah ben Moses Mayo, que no final permaneceu leal à lei judaica. \*Nathan de Gaza, o principal discípulo do falso messias \*Shabbetai yevi passou um tempo em Kastoria e escreveu sua obra Sefer ha-Beri'ah lá. Ali Pasha, governador da região de 1788 a 1822, impôs impostos opressivos à população judaica de Kastoria. Em 1828, a sinagoga construída em meados do século XVIII foi destruída e, em seu lugar, a Sinagoga Aragão foi doada pelo famoso filantropo local Isaac Be'yor Moses Rouso, apelidada de "Señor Shako". A comunidade judaica castoriana, seja em Castoria, em Israel ou nos Estados Unidos, tem comemorado continuamente a data anual do falecimento deste renomado benfeitor do século XIX. No início do século XIX, o rabino local era Moses Isaac ha-Levi, autor de Ma'aseh Moshe, um índice hal akhic e agádico do Talmud. Uma escola judaica foi estabelecida em 1873. A comunidade sofreu calúnias de sangue em 1879 e 1908. O dialeto hispano-judaico usado pelos judeus de Kastoria era de caráter especial. A partir da primeira década do século XX, no final do período otomano, ocorreu a emigração de Kastoria para Nova York. A cidade foi anexada à Grécia em 1912-13, após as Guerras Balcânicas e os judeus de Monastir migraram para Castoria após a Primeira Guerra Mundial. Em 1928, a comunidade judaica contava com 900 pessoas . grupo de teatro espanhol. Na década de 1930, graduados do movimento juvenil local AJJ (Agudat Jeunes Juives) fundado pelo diretor da escola judaica Jacob Jak Ashkenazi formaram o núcleo do garin, o grupo de assentamento agrícola, que em 1937 estabeleceu Moshav yur Moshe, um dos \* Colônias de Paliçada e Torre de Vigia erguidas durante a noite em Ere'v Israel para evitar a proibição britânica contra a formação de novos assentamentos judaicos. No final de março de 1944, 763 judeus de Kastoria foram presos e deportados para Auschwitz. Em 1948 havia 35 judeus vivendo na cidade, e em 1965 seu número havia diminuído para 22.

**Bibliografia:** M. Molho, Histoire des Israélites de Castoria (1938). **Adicionar. Bibliografia:** B. Rivlin, "Kastoria", em: Pinkas Ke hillot Yavan (1999), 372-81.

[Simon Marcus / Yitzchak Kerem (2ª ed.)]

**KASZTNER, REZSÝ RUDOLF (Israel; 1906-1957)**, jornalista, advogado e líder do movimento sionista na Romênia e na Hungria. Nascido em Cluj, Transilvânia (então parte da Romênia), Kasztner estudou Direito. De 1925 a 1940 trabalhou no diário sionista de língua húngara Uj Kelet em Cluj, e serviu como correspondente político em \*Bucareste de 1929 a 1931. Durante este período foi também secretário da facção parlamentar do Partido Nacional Judaico. Líder do Aviva-Barissia, um movimento juvenil sionista (que acabou se unindo ao Ha-Iyud ha-Olami), editou seus periódicos

cal No'ar (em húngaro) de 1926 a 1928. Depois que a Transilvânia foi anexada pela Hungria (1940), Uj Kelet foi fechada pelas autoridades; Kasztner mudou-se então para \*Budapeste (1942), e juntou-se ao escritório local do \*Keren Hayesod. Ele também foi ativo na sede nacional de Ha-Iyud ha-Olami, e de 1943 a 1945 foi vice-presidente da pequena Organização Sionista Húngara. Assim que chegou a Budapeste, Kasztner juntou-se aos esforços organizados de resgate dos sionistas para ser metade dos refugiados judeus da \*Polônia e da Eslováquia (ver \*Tchecoslováquia). Primeiro encarregado do trabalho político semi-clandestino e depois chefe das operações de resgate, Kasztner conduziu negociações com as autoridades húngaras e líderes políticos, incluindo membros da oposição. Ele também manteve contato com a inteligência militar húngara e a inteligência alemã (chamada Abwehr) que havia chegado à Hungria antes mesmo de sua ocupação pelos alemães. Após a ocupação alemã da Hungria (19 de março de 1944), as operações de resgate foram intensificadas e os contatos sionistas também passaram a incluir os oficiais do RSHA (Reich Security Main Office) que, chefiados por Adolf \*Eichmann, chegaram à Hungria para aplicar a "Solução Final" (ver \*Holocausto, Levantamento Geral). Kasztner conduziu o trabalho de resgate em conjunto com Joel \*Brand, que inicialmente serviu como principal contato com os alemães. Como um "estrangeiro" relativamente desconhecido, ele não poderia ter sido eficaz com políticos e funcionários húngaros, então sua área de contato era com os alemães. A própria ideia de negociar com os alemães foi controversa tanto durante a guerra quanto depois. Os nazistas estavam impondo "A Solução Final"; eles eram claramente o inimigo empenhado na destruição. No entanto, eles também eram o único endereço se o resgate fosse efetuado. O principal assunto em discussão com os vários escritórios alemães era o plano "Blut fuer Ware" ("Sangue por Bens") pelo qual a Alemanha receberia quantidades de suprimentos para o esforço de guerra alemão de países neutros com a ajuda de organismos judaicos internacionais em troca pela sobrevivência da população judaica e sua transferência dos territórios ocupados pelos alemães para a segurança no exterior, especialmente para a Palestina. Em 1944, a situação militar alemã estava claramente se deteriorando e seus propósitos dificilmente eram humanitários, mas se eles pudessem melhorar sua situação militar, então o adiamento parcial do assassinato de judeus em um setor de operação – adiamento não cancelamento – era um preço que eles poderiam pagar. esteja disposto a pagar. Em conexão com esse plano, Kasztner tornou-se o principal contato com Eichmann no lugar de Joel Brand, que Eichmann havia enviado a Istambul para iniciar negociações com líderes judeus no exterior. No período de 21 de agosto de 1944 a abril de 1945, ele visitou a Alemanha várias vezes e também foi cinco vezes à Suíça, a fim de se encontrar com representantes do \*American Jewish Joint Distribution Committee e da \*Jewish Agency sobre o plano de resgate. , e particularmente para conseguir seu financiamento por organizações judaicas. Essas atividades resultaram na transferência dos alemães para a Suíça de dois transportes, primeiro de 318 e depois de 1.368 judeus de \*Bergen-Belsen, a maioria deles de origem húngara e da Transilvânia (em 18 de agosto e 6 de dezembro de 1944). Entre as pessoas no trem Kasztner estavam o Satmar Rebe, Joel

\*Teitelbaum, e sua comitiva – salva por um sionista – junto com membros da própria família de Kasztner e judeus ricos cujo apoio foi essencial para financiar a operação. Mais tarde, isso seria uma fonte de controvérsia. As negociações de Kasztner com os alemães também visavam garantir a sobrevivência dos judeus no gueto de Budapeste.

A situação pós-guerra de Kasztner o colocou no centro de uma tempestade. Após a guerra, Kasztner se estabeleceu em Israel e recebeu um cargo no governo, tornando-se ativo no Partido \*Mapai. Editou o semanário de língua húngara do Mapai, A Jövó, e posteriormente voltou à redação do Uj Kelet, restabelecido em Tel Aviv em 1948. Em 1953, um velho judeu Malkiel Gruenwald de Jerusalém publicou um folheto mimeografado no qual acusava Kasztner de ter colaborado com os nazistas alemães, acelerando assim a destruição dos judeus húngaros. Ele também alegou que no julgamento de Nuremberg de Kurt Becher, um oficial da SS, Kasztner testemunhou em seu nome e, assim, ajudou a absolver um criminoso de guerra. Tendo em vista que a pessoa caluniada era um funcionário do governo, o procurador-geral de Israel emitiu uma ordem de acusação contra Gruenwald. O julgamento foi uma sensação da mídia. Um jovem e brilhante advogado de direita, Shmuel \*Tamir, transformou a defesa de Gruenwald em uma acusação contra Kasztner e, por sua vez, contra o governo israelense e o movimento sionista.

Em 22 de junho de 1955, o juiz Benjamin Halevy, que mais tarde foi um dos juízes do julgamento de Eichmann, proferiu sua decisão no caso, no qual aceitou a maioria das acusações de Gruenwald e em um julgamento com palavras duras acusou Kasztner de “vendendo sua alma a Satanás”. Halevy disse que apenas a acusação de que Kasztner lucrava pessoalmente permaneceu sem comprovação e, portanto, encontrada para o queixoso, mas concedeu-lhe uma ninharia. O Gabinete de Israel instruiu o procurador-geral a apresentar um recurso, uma decisão que causou uma crise no gabinete quando os \* generais sionistas se recusaram a apoiar o governo em uma moção de desconfiança. O caso Kasztner tornou-se assim uma questão importante na campanha eleitoral de 1955. O recurso, no entanto, foi apresentado e, em 17 de janeiro de 1958, a Suprema Corte anulou a decisão do tribunal de primeira instância, declarando Gruenwald culpado na maioria dos pontos da acusação de calúnia. e, assim, limpando o nome de Kasztner. O próprio Kasztner não estava mais vivo; em 3 de março de 1957, um jovem de Tel Aviv, Ze'ev Eckstein, influenciado pela atmosfera política criada pelo veredicto do tribunal de primeira instância,

atirou em Kasztner na rua. Ele sucumbiu nove dias depois. A história de Kasztner serviu de modelo para um romance de Robert St. John, o homem que jogou Deus (1962). É uma parte de destaque das críticas de direita e pós-sionistas das atividades sionistas durante o Holocausto.

As acusações contra Kasztner incluem o argumento de que ele deveria ter informado os judeus húngaros da “Solução Final”. Ele estava a par do relatório Vr'ba-Wetzler e “sabia” que os judeus estavam sendo mortos em massa. Os judeus húngaros deveriam ter sido avisados de seu destino, que ele havia favorecido os judeus privilegiados em vez dos comuns em seus esforços de resgate, e que ele salvou sua própria família às custas de outros. Suas negociações com os alemães eram desiguais por natureza; eles tinham poder, ele não. Eles poderiam abrir os portões; ele não podia, pelo menos não sem a aprovação deles. Assim, sua situação foi comprometida desde o início. Kasztner de fenders argumenta em seu nome que a informação sobre a “Solução Final” estava disponível para os judeus húngaros de muitas fontes, mas tal informação não foi aceita como credível e, portanto, não poderia servir como base para ação. Além disso, o apoio de judeus ricos foi essencial para financiar a operação de resgate. Sem a sua participação por motivos humanitários ou de interesse próprio, nenhum resgate possível poderia ter sido alcançado, e o resgate de sua família foi bastante natural.

Mesmo na morte, a controvérsia perdura. Continua sendo assunto de livros, peças jornalísticas e até programas de televisão e filmes. Kasztner continua sendo um alvo útil para aqueles que desejam atacar o estabelecimento sionista do Yishuv e os primeiros anos do estado, e suas circunstâncias revelam a total impotência dos judeus sob ocupação alemã, uma vez que a “Solução Final” foi a política alemã. Herói ou vilão ou ambos, o debate sobre Kasztner perdurará, embora muitas vezes a discussão tenha menos a ver com ele do que com questões contemporâneas.

**Bibliografia:** A. Weissberg, Missão Desesperada (1958); UMA. Biss, Der Stopp der Endloesung (1966); E. Landau (ed.), Der Kastner Bericht (1961); Suprema Corte de Israel, Piskei Din, 12 (1958), 2017–317; Tribunal Distrital de Jerusalém, Caso 124/53, Ha-Yo'e'y ha-Mishpati Neged Malki'el Gruenwald (1957). **Adicionar. Bibliografia:** Y. Bauer, judeus à venda: negociações nazista-alemãs, 1933-1945 (1994). T. Segev, O Sétimo Milhão: Os israelenses e o Holocausto (1993).

[Yehouda Marton / Michael Berenbaum (2ª ed.)]

O Kibutz Nir David (também conhecido como Tel Amal) foi fundado em 1936 no sopé da Monte Gilboa. É conhecido como o primeiro assentamento judaico a ser construído naqueles anos na forma de um posto avançado "Paliçada e Torre de Vigia". Foto: Arquivo Sionista Central, Jerusalém.



O termo sionismo apareceu pela primeira vez no final do século 19 para denotar a movimento para restabelecer a pátria judaica em Erez Israel. Ao longo do século passado, a nação de Israel experimentou uma das transformações mais milagrosas na história humana. Em nenhum lugar isso é mais claramente revelado do que no vastos desenvolvimentos na arquitetura e paisagem urbana de Israel. Oferecidos aqui são algumas vistas impressionantes antes e depois do crescimento de Israel, bem como algumas das rostos dos cidadãos de Israel, que vêm de mais de cem países.



sionismo



Nir David em 1997. Foto: Albatross Aerial Photography.







**TOPO:** En Harod foi estabelecido pela primeira vez em 1921 como um kibutz no lado sul do vale de Harod, perto da nascente de Harod, no sopé do Monte Gilboa. *Foto: Arquivo Sionista Central, Jerusalém.*

**EM BAIXO:** Nos primeiros anos do século 21, En Harod consiste em dois kibutzim prósperos, cada um com sua própria afiliação política. A divisão ocorreu em 1951 como resultado de uma cisão política. *Foto: Fotografia Aérea Albatroz.*





**TOPO:** No início do século 20 a área adjacente ao Muro das Lamentações, perto do Bairro Judeu da Velha Jerusalém, foi ocupado pelo pequeno bairro Mughrabi, construído em meados do século XIX. O fundo distante é dominado pelo Monte Scopus, ainda sem prédios ou árvores. Na extrema esquerda está o complexo Augusta Victoria construído pelo imperador alemão Wilhelm II. *Foto: Arquivo Sionista Central, Jerusalém.*

**EM BAIXO:** Vista da área adjacente ao Muro das Lamentações no final do século XX (1997). Uma grande praça foi construída em frente ao Muro das Lamentações para servir os muitos visitantes e os peregrinos que a frequentam. O campus da Universidade Hebraica é visto no Monte Scopus ao longo do horizonte distante, atrás do Domo da Rocha. *Foto: Fotografia Aérea*





Israel reuniu judeus de todo o mundo – como aqui, velhos do Iraque e do Iêmen.

*Foto: Fotografia Aérea Albatroz.*





**ACIMA:** As falésias ao longo da costa no oeste de Herzliyyah no início da década de 1930 *Foto: Arquivo Sionista Central, Jerusalém.*

*(página oposta):* Hotéis, restaurantes e outras instalações de uma moderna área de resorts margeiam a costa de Herzliyyah em 1997. A borda oeste da cidade é hoje uma das áreas turísticas mais desenvolvidas do país. *Foto: Fotografia Aérea Albatroz.*









**TOPO:** A cidade e a baía de Haifa no final da década de 1920, após a construção pelas autoridades britânicas de um porto moderno e um longo cais. O grande edifício em primeiro plano é o Technion, o instituto de tecnologia estabelecido em 1925 no bairro judeu de Hadar ha-Karmel. *Foto: Arquivo Sionista Central, Jerusalém.*

**EM BAIXO:** Haifa e sua baía na década de 1990. A cidade agora se estende por toda a encosta do Monte Carmelo. O antigo bairro de Herzliyya, mais tarde conhecido como Hadar ha-Karmel, é agora o centro de uma grande cidade. *Foto: Fotografia Aérea Albatroz.*



## REVELAÇÃO

